

Geen verbond, geen genade



# Geen verbond, geen genade

Analyse en evaluatie van het gebod om de  
Kanaänieten uit te roeien (Deuteronomium 7)

## PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor  
aan de Theologische Universiteit van de Christelijke  
Gereformeerde Kerken in Nederland te Apeldoorn,  
op gezag van de rector, dr. G.C. den Hertog,  
hoogleraar in de systematische theologie,  
volgens het besluit van het college van hoogleraren  
in het openbaar te verdedigen  
op D.V. 20 juni 2012  
om 15.00 uur  
in de aula van de universiteit,  
Wilhelminapark 4 te Apeldoorn

door

Arie Versluis  
geboren te Leerbroek

Promotor: prof.dr. H.G.L. Peels

Copromotor: prof.dr. C. Houtman

Leden examencommissie:

prof.dr. H. Ausloos  
prof.dr. T. Muraoka  
prof.dr. M.J. Paul

Met erkentelijkheid wordt vermeld dat de uitgave van dit proefschrift mede mogelijk werd gemaakt door financiële bijdragen van:

- RDO Balije van Utrecht
- Scholten-Cordesfonds
- Stichting fonds legaat 'Ad Pias Causas'
- Stichting Pro Religione et Libertate
- Stichting Zonneweelde

# Inhoudsopgave

WOORD VOORAF	9
1. INLEIDING	11
1.1 Probleemstelling	11
1.2 Voorgaand onderzoek	15
1.2.1 Onderzoek naar het uitroeiingsbevel	15
1.2.2 Het uitroeiingsbevel en het Deuteronomiumonderzoek	19
1.3 Doelstelling en werkwijze	21
2. EXEGESE VAN DEUTERONOMIUM 7	23
2.1 Tekst en vertaling	23
2.2 Annotaties bij de tekst	26
2.3 Tekstafbakening en structuur	33
2.4 Exegese	36
2.4.1 Deut. 7,1-6	37
Excurs: Volkenlijsten	39
Excurs: Betekenis en functie van חרם	44
1 Betekenis	45
2 Gebruik	50
3 חרם en ‘heilige oorlog’	54
4 Parallellen met de <i>Umwelt</i>	55
2.4.2 Deut. 7,7-11	74
2.4.3 Deut. 7,12-16	82
Excurs: Polemieken met de Kanaänitische religie?	85
2.4.4 Deut. 7,17-26	93
2.5 Eenheid van Deuteronomium 7	105
2.5.1 Deut. 7,1-6	105
Excurs: Numeruswisseling als literair-kritisch criterium	108
2.5.2 Deut. 7,7-11	110
2.5.3 Deut. 7,12-16	112
2.5.4 Deut. 7,17-26	113
2.5.5 Conclusie	115
2.6 Conclusies	115

3.	DEUTERONOMIUM 7 IN CONTEXT	117
3.1	De plaats van hoofdstuk 7 in de structuur van Deuteronomium	117
3.1.1	De structuur van Deuteronomium	117
3.1.2	Deut. 7 in de context van Deut. 4,44-11,32	120
3.1.3	De structuur van Deuteronomium en oud-oosterse verdragsteksten	123
3.1.4	Conclusie	126
3.2	De Kanaänitische volken in het boek Deuteronomium	127
3.2.1	JHWH, de volken en Israël	127
3.2.1.1	JHWH en de volken	128
3.2.1.2	JHWH en Israël	130
3.2.2	Israël en de niet-Kanaänitische volken	135
3.2.3	Israël en de Kanaänitische volken	141
3.2.3.1	Deut. 20,10-18	141
3.2.3.2	Kanaänieten en Amorieten	146
3.2.3.3	Vroegere bevolking van Kanaän en omgeving	148
3.2.3.4	Terminologie	151
3.2.3.5	Begrenzing	154
3.2.4	Motieven voor het uitroeingsbevel	155
3.2.4.1	Algemene aanduidingen	156
3.2.4.2	Concrete praktijken	159
3.2.5	Samenvatting en conclusie	163
3.3	Vergelijking van Deut. 7 met parallele teksten	164
3.3.1	Vergelijking met Ex. 23,20-33	166
3.3.2	Vergelijking met Ex. 34,11-16	176
3.3.3	Ontwikkeling in de houding tegenover de Kanaänitische volken	183
3.3.4	Conclusie	185
3.4	Het uitroeingsbevel van Deut. 7 in de context van het Oude Testament	185
3.4.1	Het gebod om de Kanaänitische volken te verslaan	188
3.4.2	De uitroeijing van de Kanaänitische volken in retrospectief	192
3.4.3	Beëindiging van de uitroeijing van de Kanaänitische volken	198
3.4.3.1	De Kanaänitische volken worden in leven gelaten	199
3.4.3.2	Integratie van de Kanaänitische volken	201
3.4.3.3	‘Geen Kanaäniet meer’ (Zach. 14,21)	206
3.4.4	Motieven voor het uitroeingsbevel	209
3.4.4.1	Algemene aanduidingen	209
3.4.4.2	Waarzeggerij en kinderooffers	211
3.4.4.3	Seksuele praktijken	212
3.4.4.4	Conclusie	216
3.4.5	De Kanaänitische volken in Genesis	217
3.4.6	De vloek over Kanaän (Gen. 9,25)	221
3.4.6.1	Aanleiding voor de vloek	222
3.4.6.2	Voorwerp van de vloek	226

3.4.6.3	Inhoud van de vloek	231
3.4.6.4	Conclusie	232
3.4.7	Samenvatting en conclusie	232
3.5	Conclusies	234
4.	HISTORISCHE SITUERING	236
4.1	De zeven Kanaänitische volken in het Oude Nabije Oosten	236
4.1.1	Hethieten	237
4.1.2	Amorieten	239
4.1.3	Kanaänieten	240
4.1.4	Perizzieten, Chiwwieten, Jebusieten en Girsasieten	241
4.1.5	Conclusie	244
4.2	Kinderoffers en seksuele praktijken bij de Kanaänitische volken	246
4.2.1	Kinderoffers	246
4.2.2	Seksuele praktijken	250
4.2.3	Conclusie	252
4.3	Datering van het uitroeingsbevel	252
4.3.1	Opvattingen	252
4.3.2	Evaluatie	255
4.3.3	Metaforische interpretatie	258
4.3.4	Conclusie	260
4.4	Conclusies	261
5.	BIJBELS-THEOLOGISCHE EVALUATIE	262
5.1	Inleiding	262
5.2	Het kader van een bijbels-theologische evaluatie	263
5.2.1	Belang	263
5.2.2	Problematiek	266
5.2.3	Perspectief	266
5.3	Vroege receptie van het uitroeingsbevel	269
5.3.1	Qumran	270
5.3.2	Apocriefen en pseudepigraphen van het Oude Testament	272
5.3.3	Nieuwe Testament	276
5.3.4	Rabbijnse literatuur	277
5.3.5	Conclusie	279
5.4	Recente modellen van interpretatie	280
5.4.1	Benadering 1: ontkenning	280
5.4.2	Benadering 2: rechtvaardiging	285

5.4.3	Benadering 3: correctie	288
5.4.4	Conclusie	291
5.5	Bijbels-theologische positiebepaling	292
5.5.1	De context van het uitroeiingsbevel	292
5.5.1.1	Historisch-culturele context	292
5.5.1.2	Canonieke context	293
5.5.2	De Kanaänitische volken en Israël	295
5.5.3	Motivering van het uitroeiingsbevel	298
5.5.3.1	Concrete praktijken	298
5.5.3.2	Symbool van het kwaad	301
5.5.4	Het uitroeiingsbevel en het Godsbeeld van het Oude Testament	304
5.5.5	Het uitroeiingsbevel en het Nieuwe Testament	310
5.6	Conclusies	313
5.6.1	Conclusie met betrekking tot het Godsbeeld	313
5.6.2	Conclusie met betrekking tot het geweldspotentieel	315
5.6.3	Evaluatie van het uitroeiingsbevel	316
6.	CONCLUSIES	319
	AFKORTINGEN	323
	BIBLIOGRAFIE	325
	INDEX	356
	SUMMARY	363
	CURRICULUM VITAE	368



## Woord vooraf

Het onderwerp van dit proefschrift, Gods gebod om de volken van Kanaän uit te roeien, brengt grote en indringende vragen met zich mee. Met die vragen heb ik bij het onderzoek en het schrijven van dit boek soms geworsteld, vooral omdat ze gaan over de vraag wie God is, zoals Hij zich in het Oude en Nieuwe Testament openbaart, en wat het betekent om deze God lief te hebben en te dienen. Het verschijnen van dit proefschrift betekent niet dat ik een ‘oplossing’ gevonden heb; ik hoop wel dat de resultaten van dit onderzoek een begaanbare weg wijzen.

Dit boek kon niet tot stand gekomen zonder de hulp van anderen. Ik noem in de eerste plaats mijn promotor, prof.dr. H.G.L. Peels. Hij heeft dit proefschrift met de hem kenmerkende grondigheid begeleid. Zijn meeleven en stimulering hebben mij goed gedaan. Van zijn kritische denken, altijd gecombineerd met een eerbiedig luisteren naar de Schriften, heb ik veel geleerd. Ik dank hem hartelijk voor alles wat ik in mijn vorming van hem heb ontvangen.

Mijn dank gaat ook uit naar prof.dr. C. Houtman, die bereid was als copromotor op te treden. Zijn reacties en suggesties zijn waardevol geweest. Ik dank ook prof.dr. H. Ausloos, prof.dr. T. Muraoka en prof.dr. M.J. Paul voor hun bereidheid om zitting te nemen in de examencommissie en voor hun opmerkingen. Het is mij een vreugde dat prof.dr. T. Muraoka, bij wie ik ben afgestudeerd in de semitische talen, ook bij de afronding van dit proefschrift betrokken was.

In de tweede plaats dank ik de collega's en vrienden die met dit onderzoek hebben meegeleefd en meegedacht. Ik noem de onderzoeksgroep Bijbelwetenschappen van de Theologische Universiteit Apeldoorn en de Theologische Universiteit Kampen. De onderlinge ontmoeting en de gesprekken over delen van mijn onderzoek waren vormend en stimulerend. Ik noem ook mijn vrienden en studiegenoten Rik Bikker, Pieter de Boer, Arnold Huijgen, Anne van Olst en Daniël Timmerman. Hun vriendschap heeft voor mijn vorming veel betekend. Hun meedenken in dit onderzoek is daar slechts een klein onderdeel van. Ik dank ook de meelezers op taalkundig terrein, dr. A. Maljaars en mw. S. Koster-Klomp. Eric Moerdyk was bereid de Engelse samenvatting te corrigeren.

Op deze plaats wil ik eveneens mijn dank uitspreken aan de gemeente van Nieuw-Balinge, die ik tijdens het grootste deel van dit onderzoek als predikant mocht dienen. De combinatie van predikantschap en onderzoek was soms een zoektocht. Ik ervaar het als een grote zegen dat ik beide mocht doen in deze gemeente. De bereidwilligheid van de kerkenraad om mij tijd te geven voor de studie en het meeleven en gebed van de gemeente zijn bijzonder waardevol geweest. Een proefschrift wordt allereerst geschreven voor vakgenoten, maar ik hoop dat de vorming en het resultaat ervan ten dienste mogen zijn van de kerken.

Ten slotte, maar niet als laatste, dank ik degenen die mij het naaste staan. Mijn lieve vrouw kan ik onmogelijk in een paar zinnen bedanken voor alle liefde, ruimte, geduld en meeleven in de hoogte- en dieptepunten van dit onderzoek. Mijn vrouw en onze kinderen zijn een kostbaar geschenk uit Gods hand. Mijn ouders hebben mij altijd gestimuleerd bij de studie. Helaas maakt mijn vader de afronding van deze studie niet mee. Zijn nagedachtenis en het voorbeeld van mijn ouders in hun liefde tot God en zijn Woord, blijft ons bij.

Bovenal komt mijn dank aan God toe. Hij heeft het verstand, de kracht en de vreugde gegeven om dit werk te kunnen doen. Het is mijn gebed dat ik op een juiste wijze over Hem gesproken heb en dat deze studie dienstbaar mag zijn voor zijn Koninkrijk.

Nieuw-Balinge, maart 2012

# 1. Inleiding

## 1.1 PROBLEEMSTELLING

Geweld maakt in vele vormen deel uit van het menselijk leven. Het hoeft daarom geen verwondering te wekken dat dit fenomeen ook in de Bijbel voorkomt; dat bevestigt slechts de realiteitszin van dit boek.<sup>1</sup> Theologische en morele vragen vermenigvuldigen zich echter wanneer geweld wordt toegeschreven aan of opgedragen door God zelf. Voor het besef van vele lezers staan dergelijke teksten op gespannen voet met de boodschap van Gods genade en barmhartigheid en met de oproep tot liefde en vergevingsgezindheid.<sup>2</sup>

Het probleem dat hiermee is aangeduid, komt zeer pregnant naar voren bij de lezing van Deuteronomium 7. In dit hoofdstuk ontvangt het volk Israël het gebod van JHWH om bij de intocht in het land Kanaän de daar wonende volken uit te roeien. Deuteronomium 7 is een van de meest omstreden teksten, als het gaat om de relatie tussen God en geweld in het Oude Testament.<sup>3</sup> Op drie punten verschilt dit hoofdstuk namelijk van vele andere teksten over geweld in het Oude Testament. Dit betreft de initiator, de motivatie en de radicaliteit van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien.

1. Initiator. De opdracht tot uitroeiing van de volken van Kanaän wordt in Deut. 7 voorgesteld als een gebod van JHWH. Volgens de tekst is er dus geen sprake van eigenmachtig optreden door Israël, maar is er een rechtstreeks verband tussen dit geweld en God.

2. Motivatie. Israël krijgt de opdracht de volken van Kanaän uit te roeien, zonder dat deze volken Israël onrecht hebben aangedaan. Dat is een belangrijk verschil met de straf voor een misdadiger of de verdediging tegen een agressor. Vanuit het gezichtspunt van het boek Deuteronomium staat Israël aan de grens van het land Kanaän en is er met de volken uit dat land eeuwenlang geen direct contact geweest. De enige expliciete motivatie die Deut. 7 geeft voor het gebod tot uitroeiing, betreft de (bedreigde) identiteit van Israël, en niet het optreden van deze volken zelf.

3. Radicaliteit. Volgens Deut. 7 moet Israël de Kanaänitische volken volledig uitroeien. Het mag deze volken niet ontzien of genadig zijn (Deut. 7,2.16). Van enig onderscheid binnen de volken of van een mogelijkheid tot redding lijkt geen sprake te zijn. Deze radicaliteit valt op wanneer Deut. 7 vergeleken wordt met andere plaatsen in het Oude Testament waar Israël een gebod ontvangt met betrekking tot de volken van Kanaän. In deze andere teksten lijkt slechts van verdrijving sprake te zijn (גרש; Ex. 23,20-33; 34,11-16); alleen in Deuteronomium gaat het om uitroeiing (חרם; Deut. 7,2; 20,17). Volgens de boeken Richteren tot en met Koningen wordt de

---

<sup>1</sup> Cf. Peels, *God en geweld*, 13.

<sup>2</sup> Brueggemann, *Revelation and Violence*, 7: '[T]hese texts of violence are at least an embarrassment, are morally repulsive, and are theologically problematic in the Bible, not because they are violent, but because this is violence either in the name of or at the hand of Yahweh'.

<sup>3</sup> Cf. McConville, *Deuteronomy*, 162.

voorisraëlitische bevolking van Kanaän echter slechts gedeeltelijk uitgeroeid, anders dan de bedoeling van Deut. 7 lijkt te zijn.

Bovendien is er een zekere spanning tussen Deut. 7 en zijn directe context. Wanneer Deuteronomium vergeleken wordt met andere wetsteksten uit het Oude Nabije Oosten, kan de ethiek van Deuteronomium als humaan worden gekarakteriseerd.<sup>4</sup> Tegenover andere, omringende volken hoeft Israël geen negatieve of vijandige houding aan te nemen; het wordt zelfs opgeroepen deze volken met rust te laten (Deut. 2,4-5,9.19). Wat de Kanaänitische volken betreft, wordt echter totale uitroeiing geëist. Dit opvallende onderscheid vraagt om een verklaring.

Deut. 7 is een tekst die grote theologische en morele vragen oproept. In de eerste plaats is dat de vraag naar het beeld van God dat uit deze tekst naar voren komt. Heeft God werkelijk geboden om deze volken zonder onderscheid uit te roeien? Wanneer dat het geval zou zijn, om welke reden heeft Hij dat dan geboden? Wanneer dat niet het geval zou zijn, waarom is deze tekst dan wel zo in het Oude Testament opgenomen, en wat zijn de consequenties daarvan voor het Godsbeeld van het Oude Testament? Is de God die gebiedt om volken zonder pardon uit te roeien, dezelfde als de God die zich in Jezus Christus geopenbaard heeft als de God van liefde?

In de tweede plaats rijst de vraag of een dergelijke tekst niet ook zelf geweld kan oproepen. Een moderne lezer zal Deut. 7 associëren met wat sinds de twintigste eeuw ‘etnische zuivering’ of ‘genocide’ genoemd wordt. Wanneer een tekst die in jodendom en christendom gezaghebbend is, oproept tot volkenmoord, is het dan niet mogelijk dat iemand zich in de huidige tijd op deze tekst zou kunnen beroepen ter legitimering van geweld?<sup>5</sup>

In de geschiedenis van de exegese van Deut. 7 komen diverse interpretaties voor die de morele en theologische problemen van het uitroeiingsbevel (gedeeltelijk) lijken af te zwakken. Dit zijn: 1. de interpretatie dat het gebod uit Deut. 7 geen letterlijke uitroeiing beoogde; 2. de interpretatie dat dit gebod alleen onder bepaalde condities gold; 3. de interpretatie dat Deut. 7 dateert uit een tijd dat de Kanaänitische volken niet meer bestonden, zodat van een (oproep tot) daadwerkelijke uitroeiing nooit sprake is geweest.

De eerste interpretatie, dat nooit een letterlijke uitroeiing van de Kanaänitische volken bedoeld is, is verdedigd met een beroep op de semantische waarde van het verbum הָרַם. De betekenis van dit verbum zou veel breder zijn dan ‘uitroeiing’; het verbum zou ook een verbod op sociaal verkeer kunnen aanduiden. Het verbod op verbondssluiting of uithuwelijking waarmee Deut. 7,2 vervolgt, zou erop wijzen dat deze volken niet moeten worden uitgeroeid. De parallelle teksten in Ex. 23 en 34 zouden eveneens voor deze interpretatie pleiten, en tevens het feit dat uitroeiing van de Kanaänitische volken nooit volledig heeft plaatsgevonden.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Cf. Maarsingh, *Onderzoek naar de ethiek*, 148; Millar, *Now Choose Life*, 133; Wright, *Old Testament Ethics*, 472.

<sup>5</sup> Zo bijvoorbeeld Cliteur, *Monotheïstisch dilemma*. Zie § 5.2.1.

<sup>6</sup> Bijvoorbeeld Schäfer-Lichtenberger, ‘Bedeutung’, 272-275; Schäfer-Lichtenberger, ‘JHWH’, 202. Zie verder § 2.4 en § 4.3.

De tweede interpretatie, dat uitroeiing van de Kanaänitische volken alleen onder bepaalde condities vereist werd, komt reeds voor bij de rabbijnen. Volgens diverse rabbijnse teksten werden de volken van Kanaän meerdere keren opgeroepen tot vrijwillig vertrek. Alleen de volken die weigerden te vertrekken, kwamen in oorlog met Israël.<sup>7</sup> De mening dat de opdracht tot uitroeiing van de Kanaänitische volken conditioneel is, rust met name op de veronderstelling dat het voorschrift uit Deut. 20,10-12 (in een oorlog moet een stad eerst vrede worden aangeboden; alleen wanneer die wordt afgewezen, volgt strijd) niet alleen voor niet-Kanaänitische steden geldt, maar voor alle steden waartegen Israël ten strijde trekt.<sup>8</sup>

Volgens de derde interpretatie moet Deut. 7 gedateerd worden in een tijd dat de Kanaänitische volken niet meer bestonden. In het moderne onderzoek wordt vrijwel algemeen geopteerd voor een datering van Deuteronomium in de zevende eeuw v.Chr. of later. Wanneer de traditie aangaande het uitroeingsbevel eveneens in die tijd wordt gedateerd, is de consequentie daarvan dat in Deut. 7 niet de fysieke uitroeiing van de Kanaänitische volken bedoeld kan zijn, omdat deze volken in die tijd niet meer (zelfstandig) bestonden. Het uitroeingsbevel is dan een terugblik op het verleden van Israël. Deze traditie zou een verklaring geven van de Babylonische ballingschap: Israël had de Kanaänitische volken moeten uitroeien; omdat het zich daarentegen met deze volken vermengd heeft, is het van JHWH afgefallen en uiteindelijk in ballingschap gevoerd. Na de ballingschap moet Israël anders leven en de eigen religieuze identiteit bewaren.<sup>9</sup>

Een andere opvatting over de intentie van dit gebod in een tijd dat de Kanaänitische volken niet meer bestonden, is dat Deut. 7 niet zou oproepen tot strijd, maar juist een pacificerende en antinationalistische spits heeft. Omdat de opdracht tot uitroeiing zeven volken geldt en deze volken niet meer bestaan, is uitroeiing van andere volken dus niet toegestaan. De eigenlijke boodschap van Deut. 7 zou dan zijn dat het uitroeingsbevel uitsluitend betrekking heeft op de Kanaänitische volken, en niet van toepassing is op andere volken.<sup>10</sup>

De bovenstaande interpretaties zijn zeker niet onomstreden. Bovendien is te stellen dat ook bij deze interpretaties de theologische en morele vragen onverminderd van kracht blijven.<sup>11</sup> Immers, welk Godsbeeld wordt weerspiegeld in Deut. 7? Welke morele consequenties heeft een opdracht in naam van God tot vernietiging van volken, hoe dat ook bedoeld moge zijn?

De theologische en morele vragen die Deut. 7 en soortgelijke teksten oproepen, zijn op diverse manieren beantwoord. In de eerste plaats is het uitroeingsbevel volgens sommige auteurs geen opdracht van God geweest, maar slechts het resultaat van projectie of onjuiste interpretatie door mensen.<sup>12</sup> Volgens anderen is het uit-

<sup>7</sup> *WaR* 17,6 (ed. Margulies 2,386-387); *DevR* 5,14 (ed. Lieberman, 101); *pT.Šeb.* 6,1 (36c) (ed. Feliks 2,56-58; Schäfer-Becker, 262-263). Zie verder § 5.3.4.

<sup>8</sup> Zie § 3.2.3.1.

<sup>9</sup> Bijvoorbeeld Braulik, 'Die Völkervernichtung', 4-7; Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 8. Zie § 4.3.

<sup>10</sup> Bijvoorbeeld Lohfink, *ThWAT* 3,211; Stern, *Biblical Herem*, 102. Zie § 4.3.

<sup>11</sup> Cf. Houtman, 'Zwei Sichtweisen', 220-221 n. 24; Houtman, *De Schrift wordt geschreven*, 544-545; Lake, *Did God Command*, 9-10. Zie § 5.4.1.

<sup>12</sup> Zo bijvoorbeeld Brekelmans, *Herem*, 176-179; O'Neill, *Biblical Truth*, 260. Zie § 5.4.1.

roeiingsbevel wel te beschouwen als Gods wil, maar kan verklaard worden waarom dit gebod noodzakelijk of rechtvaardig was, bijvoorbeeld omdat een gebod van God per definitie rechtvaardig is, of vanwege de grote zonde van de Kanaänitische volken.<sup>13</sup>

In de tweede plaats is gesteld dat het uitroeingsbevel genuanceerd of gecorrigeerd zou worden door andere teksten uit het Oude Testament. Sommige auteurs zijn van mening dat reeds binnen het boek Deuteronomium een spiritualisering van dit gebod aanwijsbaar is.<sup>14</sup> Anderen zien in het boek Jozua een afzwakking en beperking van het gebod.<sup>15</sup> Weer anderen zijn van mening dat het Oude Testament als geheel een andere verhouding tussen Israëel en de volken voorstaat en daarmee een tekst als Deut. 7 onder kritiek stelt.<sup>16</sup> Ten slotte is de opvatting verdedigd dat het uitroeingsbevel gecorrigeerd wordt door het Nieuwe Testament. Een radicaal voorbeeld van deze interpretatie is de opvatting van Marcion (tweede eeuw n.Chr.). Hij stelde de God van het Oude Testament en de God van het Nieuwe Testament tegenover elkaar, mede vanwege het geweld dat God in het Oude Testament toelaat en gebiedt.<sup>17</sup>

Bij een onderzoek naar de vragen die het uitroeingsbevel oproept, is het van belang te beseffen vanuit welke context wij deze teksten lezen, de westerse culturele context van het begin van de 21<sup>e</sup> eeuw. De geschiedenis van de 20<sup>e</sup> eeuw laat een uitbarsting van geweld zien en bevat vele gevallen van volkenmoord, waarbij miljoenen mensen om het leven zijn gekomen. De alom bekende aanduiding hiervoor, 'genocide', werd in deze eeuw uitgevonden.<sup>18</sup> Aan het begin van de 21<sup>e</sup> eeuw vonden de aanslagen plaats van 11 september 2001. Mede als gevolg hiervan is 'religie als motivatie voor geweld' een omstrede en gevoelig onderwerp geworden. Deze context noodzaakt om de vragen die een passage als Deut. 7 oproept, eerlijk onder ogen te zien. Tegelijkertijd is het van belang dat we ons van onze gevoeligheid voor de geweldsthematiek bewust zijn, om te voorkomen dat deze storend inwerkt op het onderzoek naar een tekst uit een heel andere culturele context.<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> Zo reeds Augustinus. Zie § 5.4.2.

<sup>14</sup> Braulik, 'Die Völkervernichtung', 35-38.

<sup>15</sup> Stone, 'Ethical and Apologetic Tendencies'.

<sup>16</sup> Knierim, *Task of Old Testament Theology*, 309-321. Zie § 5.4.3.

<sup>17</sup> Zie Irenaeus, *Adversus Haereses* I 27,2 (ed. Brox, 318-320); Origenes, *Hom. in Jesu Nave* XII (ed. Jaubert, 294-303). Zie verder § 5.4.3.

<sup>18</sup> Het woord 'genocide' werd in 1944 door de Pools-Joodse jurist Raphael Lemkin geïntroduceerd als term voor de bewuste poging om volken of groepen te vernietigen. Zie voor de betekenis van Lemkin voor de vorming van het woord 'genocide' en voor de politieke agendering: Jones, *Genocide*, 8-12; Power, *Problem from Hell*, 42. Zie voor verschillende definities van 'genocide': Jones, *Genocide*, 13-15, 30-33. De uitroeiing van de Kanaänitische volken wordt in de literatuur vaak als 'genocide' getypeerd; zie bijvoorbeeld Jones, *Genocide*, 4-5 en titels als Cowles e.a., *Show Them No Mercy. 4 Views on God and Canaanite Genocide*; Earl, *The Joshua Delusion? Rethinking Genocide in the Bible*; Lake, *Did God Command Genocide?* De uitroeiing van de Kanaänitische volken valt inderdaad binnen de gangbare definities van 'genocide'. Omdat ik de terminologische discussie niet nodig heb voor mijn onderzoek en 'genocide' in het spraakgebruik vooral een morele lading heeft, zal ik deze aanduiding spaarzaamlijk gebruiken.

<sup>19</sup> Zie § 5.2.3.

De exegetische, historische en theologische vragen die het uitroeiingsbevel uit Deut. 7 oproept, behoeven nader onderzoek. Daaraan wil dit proefschrift een bijdrage leveren door een exegese en bijbels-theologische interpretatie te geven van het gebod betreffende de Kanaänitische volken in Deut. 7. In het vervolg van dit hoofdstuk wordt eerst een beknopt overzicht gegeven van voorgaand onderzoek naar het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien (§ 1.2.1). Vervolgens wordt nagegaan welke elementen uit het recente Deuteronomiumonderzoek van belang zijn voor het onderzoek van dit proefschrift (§ 1.2.2). Daarna kunnen doelstelling en werkwijze van dit onderzoek worden bepaald (§ 1.3).

## 1.2 VOORGAAND ONDERZOEK

### 1.2.1 Onderzoek naar het uitroeiingsbevel

Er zijn diverse studies verschenen over de verhouding tussen Israël en andere volken, in het bijzonder over de relatie met Amalek, Edom, Moab en Ammon.<sup>20</sup> Er is wel archeologisch onderzoek gedaan naar de verhouding tussen Israël en de Kanaänieten,<sup>21</sup> maar een exegetische studie naar de plaats van de Kanaänitische volken in het Oude Testament en hun verhouding tot Israël ontbreekt. De laatste decennia is veel literatuur verschenen over de thematiek van geweld in het Oude Testament.<sup>22</sup> Ook vanuit deze invalshoek is echter nog geen grondig onderzoek verricht naar het gebod om de volken van Kanaän uit te roeien.

De enige monografie over het gebod tot uitroeiing van de Kanaänitische volken is het *Habilitationsschrift* van G. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes. Die Weisungen gegen die Kanaanäer in Israels Geschichte und Geschichtsschreibung*, daterend uit 1970. Schmitt is van mening dat het gebod betreffende de Kanaänitische volken oorspronkelijk een *Vertreibungsgebot* was.<sup>23</sup> Dit oorspronkelijke gebod is volgens hem ontstaan in de tijd vlak na de inbezitname van Kanaän. Vanaf de tijd van David zou het in de praktijk niet meer zijn toegepast.<sup>24</sup> Schmitt concentreert zich op dit *Vertreibungsgebot*. Hij behandelt Deut. 7 kort bij de ‘Nachgeschichte’ van het oorspronkelijke gebod, omdat hij Deut. 7 beschouwt als een bewerking van Ex. 23,20-33. Volgens Schmitt heeft Deut. 7 een wervende toon; dat maakt zijns inziens duidelijk dat dit hoofdstuk geen constructie achteraf is geweest, maar nog een zekere mate van actualiteit bezat. Het zou het beste passen in de tijd van Manasse of aan het begin van de regering van Josia.<sup>25</sup> Schmitt signaleert een spanning tussen enerzijds de humane benadering die karak-

<sup>20</sup> Amalek: Rooze, *Amalek geweldig verslagen*; Schuil, *Amalek*; Tanner, *Amalek*. Edom: Bartlett, *Edom*; Dicou, *Edom*; Edelman, *You shall not abhor*; Hoekveld-Meijer, *Esau*. Moab en Ammon: Scheiber, *Lots Enkel*.

<sup>21</sup> Zie bijvoorbeeld Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity*, 93-148.

<sup>22</sup> Zie Baumann, *Gottesbilder der Gewalt*, 37-79; Lohfink, ‘Gewalt als Thema’.

<sup>23</sup> Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 13-24.

<sup>24</sup> Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 109-112, 129.

<sup>25</sup> Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 131-144. Hij stelt echter ook dat Deut. 7 goed zou passen in de tijd van de *Landnahme* of de richterentijd, mits Deuteronomium als geheel eerder gedateerd zou kunnen worden (ibid., 134).

teristiek is voor het boek Deuteronomium op zichzelf, en anderzijds de radicaliteit van Deut. 7 (en 13). Hij verklaart deze spanning uit het feit dat Deut. 7 later is ingevoegd. Hij gaat echter niet in op de vraag hoe een dergelijke radicalisering van het *Vertreibungsgebot* heeft kunnen plaatsvinden. De plaats en betekenis van Deut. 7 in de context van Deuteronomium blijft eveneens buiten beschouwing. Ten slotte gaat Schmitt niet in op de plaats van de Kanaänitische volken in het hele Oude Testament en slechts terloops op de theologische en morele vragen die het uitroeingsbevel oproept.<sup>26</sup>

Er is slechts één studie die specifiek Deut. 7 als onderwerp heeft: de dissertatie van A. Koschel, *“Volk Gottes” in der deuteronomischen Paränese. Untersuchungen zum Begriffsfeld von “Volk Gottes” in Dt 7,1-11* (1969). Hij richt zich geheel op het ‘Volk-Gottes-Begriff’ in Deut. 7,6-11. Op het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien gaat Koschel nauwelijks in.

Enkele artikelen richten zich specifiek op het uitroeingsbevel in Deut. 7. C. Schäfer-Lichtenberger (‘JHWH, Israel und die Völker aus der Perspektive von Dtn 7’, 1996) geeft een exegese van Deut. 7 en gaat in op de verhouding tussen JHWH, Israël en de volken in dit hoofdstuk. Zij is van mening dat in Deut. 7,1-5 niet wordt opgeroepen tot het uitroeien van volken, omdat het verbum *חָרַף* hif. in deze tekst zou moeten worden geïnterpreteerd als een verbod op sociaal contact. Verderop in Deut. 7, waar wel duidelijk sprake is van uitroeiing, worden volgens haar andere volken bedoeld. M. Weinfeld richt zich in een artikel (‘The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and its Historical Development’, 1993) op de historische ontwikkeling van het gebod betreffende de Kanaänitische volken en op de vraag hoe dit gebod zich verhoudt tot de uitvoering ervan. Weinfeld ziet een ontwikkeling van een oproep tot verdrijving van de volken (Ex. 23 en 34), via een verscherping daarvan (Num. 33) naar een oproep tot totale vernietiging (Deut. 7 en 20). Met name het artikel van Weinfeld biedt belangrijke overwegingen. De betekenis van deze twee artikelen is echter beperkt, omdat in geen van beide Deut. 7 geplaatst wordt in de context van het boek Deuteronomium, en evenmin wordt ingegaan op de plaats van de Kanaänitische volken in het hele Oude Testament en op de theologische en morele vragen die het uitroeingsbevel oproept.

Enkele studies gaan over de Kanaänitische volken. De monografie van E.C. Hostetter, *Nations Mightier and More Numerous. The Biblical View of Palestine’s Pre-Israelite Peoples* (1995), beschrijft de oudtestamentische visie op de voorisraëlitische bevolking van Kanaän. Hij bespreekt eerst alle teksten met een volkenlijst in het Oude Testament. Vervolgens gaat hij in op de ‘zeven volken’ en op andere volken die slechts een enkele keer in de lijsten genoemd worden (Kenieten, Kenizieten e.d.). Hostetter beschrijft de gegevens over deze volken, die ontleend kunnen worden aan het Oude Testament en aan de literatuur en archeologie van het Oude Nabije Oosten. Ten slotte gaat hij in op de structuur, het gebruik en het ontstaan van de volkenlijsten. Hostetter biedt waardevolle informatie over de voorisraëlitische bevolking van Kanaän en over de volkenlijsten. Hij concentreert zich

<sup>26</sup> Cf. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 154-163.



echter geheel op de volkenlijsten en gaat niet in op de (oproep tot) uitroeiing van deze volken.

O. Bächli heeft een studie geschreven over de visie van het boek Deuteronomium op de volken (*Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium*, 1962). Hij gaat nader in op de gevaren en de bedreiging die van de volken uitgaan, de afweer daarvan en de opstelling van Israël in dezen. Hij besteedt echter weinig aandacht aan de bijzondere plaats van de Kanaänitische volken in Deuteronomium en gaat evenmin in op de verhouding tussen Deuteronomium en de rest van het Oude Testament inzake de volken van Kanaän.<sup>27</sup> Het *Habilitationsschrift* van D. Markl, *Gottes Volk im Deuteronomium* (2012), gaat over de formering van Israël als het volk van JHWH. Markl gaat niet in op de relatie tussen Israël en de Kanaänitische volken.<sup>28</sup> C. Houtman onderzoekt in een artikel het oordeel over de oorspronkelijke bewoners van Kanaän in het boek Deuteronomium ('Die ursprünglichen Bewohner des Landes Kanaan im Deuteronomium. Sinn und Absicht der Beschreibung ihrer Identität und ihres Charakters', 2002). Hij richt zich met name op de vroegere bevolking van de gebieden rondom Kanaän (zie Deut. 2,10-12.20-23), niet op de 'zeven volken' die in Deut. 7 genoemd worden. Ook enkele oudere studies over de volken in het Oude Testament en Israëls houding tegenover deze volken besteden slechts zijdelings aandacht aan de houding van Deuteronomium tegenover de Kanaänitische volken.<sup>29</sup>

De recente studie van H. Neis, *Vernichtet werdet ihr, vernichtet! Narrative und paränetische Entfaltung des Gewaltmotivs in der ersten Moserede Dtn 1,1-4,40* (2011), is een onderzoek naar het geweldthema in Deut. 1-4, waarin onder andere de verovering van Trans-Jordanië beschreven wordt. Neis is van mening dat het geweld in deze teksten beschouwd moet worden als een literaire vorm, niet als een weergave van historische gebeurtenissen. Door middel van deze (voor hedendaagse lezers moeilijk toegankelijke) literaire vorm zouden de macht en soevereiniteit van JHWH beschreven worden. De schrijvers uit de late koningentijd zouden voor hun beschrijving geïnspireerd zijn door de praktijken van de grootmachten uit hun dagen. Neis geeft meer een historische (en psychologische) dan een theologische verklaring voor de vragen die de geweldteksten oproepen. Neis signaleert wel 'spanningen in God', maar gaat niet in op de betekenis hiervan voor het Godsbeeld van het Oude Testament. Zij gaat nauwelijks in op de opdracht tot uitroeiing uit Deut. 7.<sup>30</sup>

Diverse auteurs gaan specifiek in op de theologische en morele vragen die het uitroeiingsbevel uit Deut. 7 oproept. Een ouder voorbeeld hiervan is het uitvoerige opstel van L. Reinke, 'Ueber das Recht der Israeliten an Canaan und über die

<sup>27</sup> Dit geldt ook voor enkele artikelen die aan dezelfde thematiek gewijd zijn: Braulik, 'Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheissungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium' (1997); Dion, 'Israël et l'étranger dans le Deutéronome' (1986); Fohrer, 'Israels Haltung gegenüber den Kanaanäern und anderen Völkern' (1968); Lohfink, 'Opferzentralisation, Säkularisierungsthese und mimetische Theorie' (1995).

<sup>28</sup> Markl, *Gottes Volk im Deuteronomium*, BZABR (nog te verschijnen). Mededeling van de auteur.

<sup>29</sup> Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (1896); Peisker, *Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellenschriften* (1907).

<sup>30</sup> Alleen Neis, *Vernichtet werdet ihr*, 194-196 bevat een korte vergelijking met Deut. 7 en 20.

Ursache seiner Eroberung und der Vertilgung seiner Einwohner durch die Israeliten und die verschiedenen Erklärungsversuche darüber' (1851). Zijn bijdrage is voornamelijk een (apologetische) weerlegging van morele bezwaren tegen de opdracht tot uitroeiing van de Kanaänitische volken. De opvatting van Augustinus, dat het uitroeiingsbevel rechtvaardig is, omdat het een gebod van God is, acht hij de enige bevreemdende interpretatie.

De monografieën van T.L. Lake, *Did God Command Genocide? Christian Theology and the Hērem* (1997), en H.C. O'Neill, *Biblical Truth and the Morality of Hērem* (1984), behandelen expliciet de morele vragen die het uitroeiingsbevel oproept. Lake biedt eerst een overzicht van de wijze waarop de *hērem* is geïnterpreteerd in de kerkgeschiedenis, waarbij hij zich vaak baseert op secundaire literatuur. Vervolgens geeft hij een aantal principes van interpretatie. Lake is van mening dat de *hērem* niet gelezen moet worden als een aanduiding van daadwerkelijke uitroeiing, maar als een hyperbool. O'Neill gaat dieper dan Lake in op de *hērem* in het Oude Testament en op de morele problemen die de *hērem* met zich meebrengt. Hij benadert deze vragen echter alleen vanuit de *hērem* en gaat niet in op de plaats van de Kanaänitische volken in het hele Oude Testament. O'Neill is van mening dat God aan Israël wel het land gegeven heeft, maar dat de manier waarop de Israëlieten het land veroverd hebben, het gevolg is van een menselijke, feilbare interpretatie van Gods wil.

In de bundel van C.S. Cowles e.a., *Show Them No Mercy. 4 Views on God and Canaanite Genocide* (2003), geven vier auteurs hun visie op de theologische vragen die in het geding zijn, en reageren zij op de visie van de andere auteurs. Zij gaan specifiek in op de vraag hoe het uitroeiingsbevel zich verhoudt tot de liefde van God, die Hij in Jezus Christus heeft geopenbaard. Hun posities worden getypeerd als 'radical discontinuity' (C.S. Cowles), 'moderate discontinuity' (E.H. Merrill), 'eschatological continuity' (D.L. Gard) en 'spiritual continuity' (T. Longman III). In deze bundel wordt weinig aandacht besteed aan een bespreking van de relevante teksten uit het Oude Testament zelf.

Uit dit overzicht van voorgaand onderzoek blijkt dat een grondige studie over het gebod tot uitroeiing van de Kanaänitische volken in Deut. 7 ontbreekt. In de bestaande literatuur wordt ofwel een hoofdzakelijk exegetische of historische analyse van het uitroeiingsbevel gegeven zonder aandacht voor de theologische vragen die dit gebod oproept, ofwel een theologische evaluatie van het uitroeiingsbevel zonder een zorgvuldig onderzoek van de betreffende teksten uit het Oude Testament. Een onderzoek naar de plaats van de Kanaänitische volken in het Oude Testament en hun verhouding tot Israël ontbreekt geheel. Vanwege deze lacunes en vanwege de theologische en maatschappelijke relevantie van de vragen die aan de orde zijn (zie § 1.1), is er voldoende reden voor een onderzoek naar het gebod betreffende de Kanaänitische volken in Deut. 7.

### 1.2.2 Het uitroeingsbevel en het Deuteronomiumonderzoek

Voorafgaand aan de exegese van Deut. 7 is een kort overzicht nodig van het onderzoek naar met name de datering van het boek Deuteronomium. Deze datering heeft namelijk directe consequenties voor de interpretatie van het uitroeingsbevel. Op andere discussies uit het Deuteronomiumonderzoek, zoals die over de structuur van het boek en de relatie met oud-oosterse verdragsteksten, wordt later ingegaan (zie vooral § 3.1).

De studies over de wordingsgeschiedenis van Deuteronomium zijn zo talrijk dat wel is gesproken van een ‘Hypothesenlabyrinth’.<sup>31</sup> Zelfs over de criteria van de literaire kritiek en de redactiekritiek ten aanzien van Deuteronomium bestaat geen consensus.<sup>32</sup> Sinds de dissertatie van W.M.L. de Wette (1805) en met name sinds het werk van J. Wellhausen wordt het ontstaan van (het oudste deel van) Deuteronomium verbonden met de reformatie onder koning Josia in 622 v.Chr. (2 Kon. 22-23).<sup>33</sup> Deuteronomium zou zijn uiteindelijke gestalte hebben gekregen in de exilische periode. Hoewel ook eerdere en latere dateringen van Deuteronomium zijn voorgesteld, is de verbinding tussen Deuteronomium en Josia lange tijd als een onomstotelijk gegeven beschouwd. E. Otto heeft de periode 1930-2000 om die reden getypeerd als de ‘siebzigjährige “Friedhofsruhe” der Deuteronomiumsforschung’.<sup>34</sup>

In het recentere onderzoek is de verbinding tussen Deuteronomium en 2 Kon. 22-23 losser geworden. Dit is het resultaat enerzijds van een kritischer benadering van dit bericht over de reformatie van Josia en anderzijds van de moeite om het ‘Urdeuteronomium’ uit de tijd van Josia af te bakenen.<sup>35</sup> E. Otto gaat uit van twee andere gegevens voor de datering van het oudste deel van Deuteronomium, namelijk de verbinding met het Bondsboek en met neo-Assyrische teksten. Deuteronomium wordt meestal beschouwd als een vervanging of een aanvulling en actualisering van het Bondsboek. Volgens Otto is de historische volgorde van de bronnen: het Bondsboek, Deuteronomium, het Priestergeschrift en de Heiligheidswet. De verbinding met neo-Assyrische teksten ziet Otto in de receptie van het vazalverdrag van Esarhaddon uit 672 v.Chr. in Deuteronomium (Deut. 13,1-10\*; 28,20-44\*).<sup>36</sup> Zijn visie op de receptie van neo-Assyrische teksten is echter ook bekritiseerd.<sup>37</sup>

Tegenwoordig houdt men rekening met een langere periode waarin Deuteronomium zou zijn ontstaan. In het Münsterse model voor het ontstaan van de Pentateuch wordt de oudste vorm van Deuteronomium gedateerd in de tijd van koning Hizkia,

<sup>31</sup> Loersch, *Deuteronomium*, 34. Zie voor de geschiedenis van het oudere onderzoek: Loersch, *Deuteronomium*; Paul, *Archimedisches punt*, 11-213; Preuß, *Deuteronomium*; voor het recente onderzoek: Otto, ‘Perspektiven’; Veijola, ‘Deuteronomismussforschung (I)’.

<sup>32</sup> Braulik, ‘Das Buch Deuteronomium’, 140-141.

<sup>33</sup> Deze opvatting was niet geheel nieuw, maar heeft sinds De Wette grote invloed gekregen; zie Paul, *Archimedisches punt*, 79-80.

<sup>34</sup> Otto, ‘Perspektiven’, 319.

<sup>35</sup> Zie Houtman, *Inleiding in de Pentateuch*, 190-192; Lohfink, ‘Deuteronomium und Pentateuch’, 16-19. Preuß, *Deuteronomium*, 43 stelt dat men, wat de vaststelling van de omvang van ‘Urdeuteronomium’ betreft, niet verder is dan 150 jaar geleden.

<sup>36</sup> Otto, ‘Perspektiven’, 326-330.

<sup>37</sup> Veijola, ‘Deuteronomismussforschung (I)’, 292-298; cf. Zehnder, ‘Building on Stone’.

rond 700 v.Chr.<sup>38</sup> De eindredactie van Deuteronomium wordt in het recente onderzoek meestal post-exilisch gedateerd, waarbij rekening wordt gehouden met deuteronomistische en post-deuteronomistische bewerkingen of aanvullingen.<sup>39</sup>

Naast de gangbare opvatting dat het oudste deel van Deuteronomium ontstaan is in de zevende eeuw v.Chr. en de eindredactie post-exilisch heeft plaatsgevonden, zijn zowel in het oudere als in het recente onderzoek andere dateringen verdedigd. N.P. Lemche dateert het ontstaan van het hele geschiedwerk Genesis t/m Koningen in de Perzische of Hellenistische tijd. Deze datering hangt samen met zijn 'revisio-nistische' visie op de geschiedenis van Israël.<sup>40</sup> Aan de andere zijde van het spectrum van dateringen beschouwt J.G. McConville Deuteronomium als een document uit de pre-monarchische tijd, dat de politieke en religieuze constitutie van Israël weergeeft. Hij baseert deze datering op de verschillen tussen het program van Deuteronomium en dat van 2 Kon. 22-23, en op de these dat de wetten van Deuteronomium zouden aansluiten bij de constellatie van de pre-monarchische tijd.<sup>41</sup>

De datering van Deuteronomium of daaraan ten grondslag liggende tradities heeft directe consequenties voor de interpretatie van de opdracht om de Kanaänitische volken uit te roeien. In de periode tussen de zevende eeuw v.Chr. en de terugkeer uit de Babylonische ballingschap bestaan de Kanaänitische volken niet meer zelfstandig naast Israël, maar zijn ze reeds in Israël opgenomen. Het gebod om deze volken uit te roeien, zou dan een constructie achteraf zijn en zou bovendien niet meer uitvoerbaar zijn. Volgens diverse auteurs impliceert dit dat het uitroeiingsbevel nooit is uitgevoerd of dat daadwerkelijke uitroeiing van mensen nooit is bedoeld. Deze interpretatie lijkt het uitroeiingsbevel van zijn scherpte te ontdoen (zie § 1.1). Wanneer het uitroeiingsbevel daarentegen zou teruggaan op de tijd dat de Kanaänitische volken nog niet waren opgenomen in Israël, zou in Deut. 7 (of een oudere traditie die daaraan ten grondslag ligt) worden opgeroepen om daadwerkelijk mensen te doden.

Het is niet mogelijk in dit onderzoek breed in te gaan op de wordingsgeschiedenis en datering van het boek Deuteronomium. Omdat de datering directe consequenties heeft voor de interpretatie van het uitroeiingsbevel, wordt in dit hoofdstuk nog geen keuze gemaakt tussen de verschillende modellen en dateringen. Bovendien bestaat ook bij een datering in latere tijd de mogelijkheid dat de tekst van Deuteronomium teruggaat op oudere tradities. Daarom moet in de exegese rekening worden gehouden met zowel de mogelijkheid dat het uitroeiingsbevel niet oproept tot daadwerkelijke uitroeiing van de voorisraëlitische bevolking van Kanaän, als met de mogelijkheid dat dit wel het geval is. Na de exegese van Deut. 7 en de plaatsing daarvan in het geheel van het Oude Testament, moet dan worden nagegaan of op grond van de resultaten van dit onderzoek conclusies kunnen worden getrokken over de interpretatie en datering van het uitroeiingsbevel (zie § 4.3).

<sup>38</sup> Braulik, 'Das Buch Deuteronomium', 143-144.

<sup>39</sup> Zie Otto, 'Perspektiven', 326-340. Otto, 'Deuteronomiumstudien II', 190-201 gaat bij Deut. 7 uit van een deuteronomistische kern (vers 1-3a.17-24) met een postdeuteronomistische *Fortschreibung* (vers 3b-16.25-26).

<sup>40</sup> Lemche, *Old Testament between Theology and History*, 186-211.

<sup>41</sup> McConville, *Deuteronomy*, 33-38; McConville, *Law and Theology*, 154-159.

### 1.3 DOELSTELLING EN WERKWIJZE

Het doel van dit onderzoek is een exegese en bijbels-theologische interpretatie te bieden van het gebod betreffende de Kanaänitische volken in Deut. 7. Om dit doel te bereiken zijn vier onderwerpen van belang, die in de volgende vier hoofdstukken aan de orde komen: 1. een exegese van Deut. 7; 2. een onderzoek naar de plaats van de Kanaänitische volken in Deuteronomium en in het hele Oude Testament; 3. een onderzoek naar de historische achtergrond en datering van het uitroeiingsbevel; 4. een bijbels-theologische evaluatie van het uitroeiingsbevel. In de titel van dit proefschrift en in het voorgaande is reeds gesproken over ‘uitroeiing’ van de volken van Kanaän. Of de intentie van Deut. 7 uitroeiing is of ‘slechts’ verdrijving of iets dergelijks, zal uiteraard nog onderzocht moeten worden.

In *hoofdstuk 2* wordt een exegese geboden van Deut. 7, het uitgangspunt voor dit onderzoek. Voordat dit hoofdstuk kan worden vergeleken met andere teksten uit het Oude Testament, is een grondige analyse van dit gedeelte zelf nodig. Na een onderzoek naar de tekst en de structuur van Deut. 7 geef ik een exegese van dit hoofdstuk en ga ik na of dit hoofdstuk beschouwd kan worden als een eenheid. Bij de exegese wordt tevens ingegaan op mogelijke parallellen in de *Umwelt* en op het verband dat wel is verondersteld tussen het uitroeiingsbevel en de zogenaamde ‘heilige oorlog’.

In *hoofdstuk 3* wordt Deut. 7 geplaatst in de context van het Oude Testament. Ten eerste wordt de plaats van Deut. 7 in de structuur van het boek Deuteronomium onderzocht, en de betekenis daarvan voor de interpretatie van dit hoofdstuk. Ten tweede ga ik in op de plaats van de Kanaänitische volken in Deuteronomium en de motieven voor het onderscheid tussen Israëls houding jegens Kanaänitische en jegens niet-Kanaänitische volken. Ten derde wordt een vergelijking gemaakt tussen Deut. 7 en twee gedeeltes die grote overeenkomst vertonen met dit hoofdstuk (Ex. 23,20-33; 34,11-16). Ten slotte wordt het uitroeiingsbevel gelezen in de context van het hele Oude Testament. Daarbij ga ik in op teksten waarin verwezen wordt naar het uitroeiingsbevel of de uitvoering daarvan, op motieven voor Israëls houding jegens de Kanaänitische volken, op de plaats van de Kanaänitische volken in het boek Genesis en op de betekenis van de vloek over Kanaän (Gen. 9,25). Door dit onderzoek wordt duidelijk hoe het uitroeiingsbevel van Deut. 7 zich verhoudt tot de visie op de Kanaänitische volken in het hele Oude Testament.

In *hoofdstuk 4* ga ik in op de historische achtergrond en datering van het uitroeiingsbevel. In de eerste plaats wordt onderzocht of buitenbijbelse bronnen nadere gegevens bevatten over de ‘zeven volken’ van Kanaän die in Deut. 7 worden genoemd. In de tweede plaats ga ik na of de daden van deze volken die in het Oude Testament genoemd worden, namelijk kinderoffers en bepaalde seksuele praktijken, daadwerkelijk voorkwamen in Kanaän. Ten slotte wordt ingegaan op de datering van het uitroeiingsbevel en de consequenties daarvan voor de interpretatie.

In *hoofdstuk 5* wordt een bijbels-theologische interpretatie en evaluatie geboden van het gebod om de volken van Kanaän uit te roeien. De exegese vraagt immers om

een theologische verwerking van de literair-historische resultaten.<sup>42</sup> Allereerst geef ik het belang aan van een dergelijke theologische verwerking en het eigen perspectief vanwaaruit ik deze interpretatie geef. Vervolgens wordt ingegaan op de vroege receptiegeschiedenis en op recente interpretaties van het uitroeiingsbevel. Ten slotte geef ik een eigen bijbels-theologische positiebepaling ten aanzien van het uitroeiingsbevel. Hierbij komt ook de vraag ter sprake hoe deze opdracht zich verhoudt tot het Nieuwe Testament. Deze vraag is gerechtvaardigd vanwege het feit dat het Oude Testament in de westerse academische en kerkelijke context eeuwenlang samen is gelezen met het Nieuwe Testament.

In *hoofdstuk 6* worden ten slotte de conclusies geformuleerd die dit onderzoek heeft opgeleverd.

---

<sup>42</sup> Cf. Talstra, 'Identity and Loyalty', 76: '[O]ne cannot deal with these difficult passages without trying to formulate a theological hermeneutics for Bible reading' (cf. *ibid.* 74-76); zie hiervoor uitvoeriger Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers*, 27-32, 73-83, 305-309.

## 2. Exegese van Deuteronomium 7

Dit hoofdstuk biedt een exegese van Deuteronomium 7, het uitgangspunt van mijn onderzoek. De opbouw van dit hoofdstuk is als volgt. Allereerst wordt de Hebreeuwse tekst weergegeven met een vertaling (§ 2.1) en tekstkritische annotaties (§ 2.2). Vervolgens wordt de tekstafbakening en de structuur van Deut. 7 besproken (§ 2.3). Daarna volgt de eigenlijke exegese van dit gedeelte (§ 2.4). Ten slotte komt de vraag aan de orde of Deut. 7 beschouwd kan worden als een eenheid (§ 2.5). Het hoofdstuk wordt afgesloten met conclusies (§ 2.6).

### 2.1 TEKST EN VERTALING

In deze paragraaf wordt de masoretische tekst van Deut. 7 met een eigen vertaling geboden.<sup>1</sup> Letters in superscript verwijzen naar de annotaties bij de tekst in § 2.2. De indeling van de tekst is overeenkomstig de masoretische accentuatie.<sup>2</sup> Volgens deze accentuatie valt de belangrijkste scheiding binnen een vers bij de *atnāḥ*, het ‘remote disjunctive accent’ bij de *sof pasuq*. In de hieronder weergegeven nummering ligt daar steeds de scheiding tussen het a- en b-gedeelte van een vers. Alleen in vers 11 is dat niet het geval, omdat een *atnāḥ* daar niet voorkomt; de scheiding valt daar bij het hoogste ‘remote disjunctive accent’, de *r<sup>e</sup>bi<sup>a</sup>*. Het a- of b-gedeelte van een vers wordt, tenzij het zeer kort is, zelf in tweeën of drieën gedeeld ( $\alpha, \beta, \gamma$ ) door het ‘remote disjunctive accent’ bij de *silluq* of *atnāḥ*, namelijk de *zāqēf*. Wanneer deze ontbreekt, volg ik het ‘near disjunctive accent’, de *ṯifha*, of een accent van het volgende niveau (*r<sup>e</sup>bi<sup>a</sup>* of *r<sup>e</sup>bir*). Een verdere onderverdeling in versaanduiding is niet gemaakt; wel is een enkele keer vanwege een opsomming of omwille van de parallelie met de vertaling begonnen op een nieuwe regel binnen het  $\alpha$ - of  $\beta$ -gedeelte. Door middel van inspringing wordt de teksthierarchie aangegeven: de syntactische hoofdlijn van de tekst is rechts uitgelijnd (vanaf vers 2b $\alpha$ ); een bijzin of bijstelling springt steeds naar links in.

1a $\alpha$	כִּי יָבִיאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל-הָאָרֶץ	<sup>1</sup> Wanneer JHWH, je God, je brengt naar het land
1a $\beta$	אֲשֶׁר-אַתָּה בָּא-שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ	waar je naartoe gaat om het in bezit te nemen,
1b $\alpha$	וְנָשַׁל גּוֹיִם-רַבִּים מִפְּנֶיךָ הַחִתִּי וְהַגִּרְגָּשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַכְּרִיזִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי	en Hij grote <sup>a</sup> volken voor je uit verdrijft – <sup>b</sup> de Hethieten, de Girgasieten, de Amorieten, de Kanaänieten, de Perizzieten, de Chiwwieten en de Jebusieten, <sup>b</sup>
1b $\beta$	שִׁבְעָה גּוֹיִם	zeven volken
1b $\gamma$	רַבִּים וְעֲצוּמִים מִמֶּךָ	die groter en machtiger zijn dan jij <sup>c</sup> –,
2a $\alpha$	וְהִתְנַם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ	<sup>2</sup> en JHWH, je God, hen aan je <sup>a</sup> overgeeft
2a $\beta$	וְהִבִּיתָם	en je hen verslaat,

<sup>1</sup> Masoretische tekst volgens ed. McCarthy, BHQ. In vers 8 is וּמִשְׁמֵרָו, kennelijk een fout in Codex Leningradensis, gecorrigeerd; cf. het tekstkritisch apparaat van BHQ. In vers 9 is bij מְצִוְתָו de *qre* gevolgd. Alle vertalingen in dit proefschrift zijn van mijzelf, tenzij anders aangegeven.

<sup>2</sup> Ik volg de theorie van Price, *Syntax of Masoretic Accents*. Zie voor een overzicht Revell, ‘The Accents’.

2ba	הָרַם תְּהָרִים אֹתָם	dan moet je hen volledig uitroeien.
2bβ	לֹא־תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִהְיֶנּוּ	Sluit geen verbond met hen en wees hun niet genadig.
3a	וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם	<sup>3</sup> Verzwager <sup>a</sup> je niet met hen:
3ba	בְּתֵךְ לֹא־תִתֵּן לְבְנוֹ	geef je dochter niet aan zijn zoon,
3bβ	וּבִתּוֹ לֹא־תִשָּׂח לְבְנֵךְ	en neem zijn dochter niet voor jouw zoon.
4aa	כִּי־יִסִּיר אֶת־בְּנֵךְ מֵאַחֲרַי	<sup>4</sup> Want hij zou je zoon van achter Mij laten afwijken,
4aβ	וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים	zodat zij andere goden <sup>b</sup> gaan dienen <sup>a</sup>
4ba	וְתָרָה אֶף־יְהוָה בְּכֶם	en de toorn van JHWH <sup>d</sup> tegen jullie ontbrandt <sup>c</sup>
4bβ	וְהִשְׁמִידֶךָ מִהָר	en Hij je spoedig vernietigt.
5aa	כִּי־אִם־כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם	<sup>5</sup> Maar zó moeten jullie bij hen doen: <sup>a</sup>
5aβ	מִזְבְּחֵיהֶם תִּהְיוּ	haal hun altaren neer,
5aγ	וּמִצְבֹּתֵם תִּשְׁבְּרוּ	verpletter hun masseben,
5ba	וְאֲשִׁירֵם תִּגְדְּעוּן	sla hun asjera's in stukken
5bβ	וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ	en verbrand hun afgodsbeelden <sup>b</sup> met vuur.
6a	כִּי עַם קָדוֹשׁ אִתָּהּ לִיהוָה אֱלֹהֶיךָ	<sup>6</sup> Want jij bent een heilig volk voor JHWH, je God.
6ba	בְּךָ בָּחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְהָיוֹת לוֹ לְעַם סֻגְלָה	Jou heeft JHWH, je God, uitgekozen uit alle volken die op de aardbodem zijn, om
6bβ	מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאָדָמָה	voor Hem een volk te zijn dat zijn persoonlijk eigendom is.
7aa	לֹא מֵרַבְּכֶם מִכָּל־הָעַמִּים	<sup>7</sup> Niet omdat jullie groter zijn dan alle volken
7aβ	הִשָּׁק יְהוָה בְּכֶם וַיִּבְחַר בְּכֶם	heeft JHWH jullie liefgehad en jullie uitgekozen, <sup>a</sup>
7b	כִּי־אִתָּם הִמְעַט מִכָּל־הָעַמִּים	want jullie zijn het kleinste van alle volken.
8aa	כִּי מֵאַהֲבַת יְהוָה אֶתְכֶם וּמִשְׁמֵרוֹ אֶת־הַשְּׁבָעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם	<sup>8</sup> Maar omdat JHWH jullie liefhad <sup>a</sup> en omdat Hij de eed hield die Hij jullie vaders gezwoven had,
8aβ	הוֹצִיא יְהוָה אֶתְכֶם בְּיַד חֲזָקָה	heeft JHWH <sup>b</sup> jullie uitgeleid met sterke hand <sup>c</sup>
8ba	וַיִּפְדֶּךָ מִבֵּית עֲבָדִים	en heeft Hij je verlost <sup>d</sup> uit het slavenhuis,
8bβ	מִיַּד פַּרְעֹה מֶלֶךְ־מִצְרָיִם	uit de hand van de farao, de koning van Egypte.
9aa	וַיִּדְעֶךָ	<sup>9</sup> Daarom moet je weten
9aβ	כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא הָאֱלֹהִים	dat JHWH, je God, dé God is,
9ba	הָאֱלֹהִים הַבְּטוּחִים	de betrouwbare God,
9bβ	שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד לְאַהֲבָיו וּלְשֹׂמְרֵי מִצְוֹתָיו לְאֵלֶיךָ דֹּר	die het verbond en de trouw houdt voor wie Hem liefhebben en zijn geboden <sup>a</sup> houden, voor duizend geslachten,
10a	וּמִשְׁלֹם לְשֹׂאָיו אֶל־פְּנָיו לְהִאָּבִידוֹ	<sup>10</sup> en die degenen die Hem haten, <sup>a</sup> persoonlijk vergeldt door hem <sup>b</sup> te gronde te richten.
10ba	לֹא יֵאָחַר לְשֹׂאָיו	Hij zal het voor wie Hem haat, <sup>c</sup> niet uitstellen;
10bβ	אֶל־פְּנָיו יִשְׁלֹם־לוֹ	Hij zal het hem persoonlijk <sup>d</sup> vergelden.
11a	וְשֹׁמֵרֵת אֶת־הַמִּצְוָה וְאֶת־הַחֻקִּים וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים	<sup>11</sup> En daarom moet je het gebod, <sup>a</sup> de voorschriften en de bepalingen
11b	אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם לַעֲשׂוֹתָם	die ik je <sup>b</sup> vandaag <sup>c</sup> gebied, houden, om ze te doen.
12aa	וְהָיָה	<sup>12</sup> Het zal gebeuren,
12aβ	עֲקֹב תִּשְׁמָעוּן אֶת הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה וּשְׁמֵרְתֶם	als jullie deze bepalingen <sup>a</sup> zullen horen, en ze houden
12ba	וְעִשִּׂיתֶם אֹתָם	en doen,
12ba	וְשֹׁמֵר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ אֶת־הַבְּרִית וְאֶת־הַחֶסֶד	dan zal JHWH, je God, voor jou het verbond en de trouw houden,
12bβ	אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָהּ	die Hij je vaders gezwoven heeft.



13aa	וְאַהֲבָהּ	<sup>13</sup> Hij zal je liefhebben,
13aβ	וַיְבָרֶכֶּהּ וַיַּרְבֵּיכָהּ	Hij zal je zegenen en Hij zal je talrijk maken.
13ba	וַיְבַרֵךְ פְּרִי־בִטְנָהּ וּפְרִי־אֲדָמָתָהּ דָגָנָהּ וְתִירְשָׁהּ וַיִּצְהַרְהָ לְשֹׁגְרֵי־אֶלְפִידֵי וְעִשְׂתָרֵת צֹאֲנָהּ	Hij zal <sup>a</sup> de vrucht van je buik en de vrucht van je land <sup>a</sup> zegenen, je koren, <sup>b</sup> je wijn en je olie, de dracht van je koeien en de jongen van je kleinvee,
13bβ	עַל הָאֲדָמָה	in het land
13by	אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע לְאַבְתָּהּ לָתֵת לָךְ	dat Hij je vadersen gezworen heeft <sup>c</sup> om (het) jou <sup>d</sup> te geven.
14a	כִּרְוֹה תִהְיֶה מִכָּל־הָעַמִּים	<sup>14</sup> Gezegend zul je zijn, meer dan alle volken;
14b	לֹא־יִהְיֶה בְךָ עֲקָר וְעֲקָרָה וּבִבְהֵמָתָהּ	er zal bij jou <sup>a</sup> geen onvruchtbare man of vrouw zijn, of bij je vee.
15a	וְהִסִּיר יְהוָה מִמֶּךָ כָּל־חֲלִי	<sup>15</sup> JHWH zal elke ziekte
15ba	וְכָל־מַדְוֵי מִצְרַיִם הַרְעִים אֲשֶׁר יִדְעֶתָ לֹא יִשְׁיָמוּ בְךָ	en alle vreselijke kwalen <sup>a</sup> van Egypte, <sup>b</sup> die <sup>c</sup> je kent, van je doen wijken; Hij zal ze niet op jou leggen,
15bβ	וַיִּתְּנֵם בְּכָל־שָׁאוֹיָהּ	maar ze geven aan allen die je haten.
16aa	וְאַכְלָתָ אֶת־כָּל־הָעַמִּים אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ	<sup>16</sup> Dan moet je alle volken <sup>a</sup> verteren die JHWH, je God, je geeft.
16aβ	לֹא־תִהְיוּ עֵינֶיךָ עָלֵיהֶם	Ontzie hen niet
16ba	וְלֹא תַעֲבֹד אֶת־אֱלֹהֵיהֶם	en dien hun goden niet,
16bβ	כִּי־מִוֶּקֶשׁ הוּא לָךְ	want dat is een valstrik voor je.
17aa	כִּי תֹאמַר בְּלִבְבְּךָ	<sup>17</sup> Wanneer je in je hart zegt:
17aβ	רַבִּים הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִמֶּנִּי	Deze volken <sup>a</sup> zijn groter dan ik;
17b	אֵיכָה אוּכַל לְהוֹרִישָׁם	hoe zal ik ze kunnen wegvagen? <sup>7</sup>
18a	לֹא תִירָא מֵהֶם	<sup>18</sup> Vrees niet voor hen.
18ba	זָכַר תִּזְכֹּר	Bedenk heel goed
18bβ	אֵת אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָרְעֹה וּלְכָל־מִצְרַיִם	<sup>a</sup> wat JHWH, je God, gedaan heeft <sup>a</sup> bij de farao en bij heel Egypte: <sup>b</sup>
19aa	הַמִּסַּת הַגְּדֹלֹת אֲשֶׁר־רָאוּ עֵינֶיךָ וְהַאֲתַת וְהַמְפַתִּים	<sup>19</sup> de grote <sup>a</sup> verzoekeningen, die je ogen gezien hebben, en de tekenen, de wonderen, <sup>b</sup>
19aβ	וְהַיָּד הַחֲזָקָה וְהַיָּד עֲרוּצָה	de sterke hand en de uitgestrekte arm,
19ba	אֲשֶׁר הוֹצֵאָהּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ	waarmee JHWH, je God, je heeft uitgeleid.
19bβ	כִּן־יַעֲשֶׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְכָל־הָעַמִּים	Zó zal JHWH, je God, <sup>c</sup> doen bij alle volken
20a	וְגַם אֶת־הַצָּרָעָה יִשְׁלַח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּם	voor wier aangezicht je vreest. <sup>20</sup> Ook de hoornaars zal JHWH, je God, op hen loslaten,
20b	עַד־אֲבֹד הַנְּשָׁאָרִים וְהַנְּסֻתָּרִים מִפְּנֵיךָ	totdat degenen die overgebleven en verborgen zijn van voor je aangezicht te gronde zijn gegaan.
21a	לֹא תַעֲרֹץ מִפְּנֵיהֶם	<sup>21</sup> Wees niet bevreesd voor hun aangezicht,
21ba	כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבְּךָ	want JHWH, je God, is in het midden van je,
21bβ	אֵל גָּדוֹל וְנוֹרָא	een groot en ontzagwekkend God.
22aa	וַיִּשְׁלַח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־הַגּוֹיִם הָאֵל מִפְּנֵיךָ	<sup>22</sup> JHWH, je God, zal deze <sup>a</sup> volken voor je uit verdrijven,
22aβ	מֵעַט מְעַט	langzamerhand.
22ba	לֹא תוּכַל כְּלֹתָם מֵהָרָה	Je zult hen niet snel kunnen vernietigen,
22bβ	כִּי־תִרְבֶּה עָלֶיךָ תַּיִת הַשָּׂדֶה	opdat <sup>b</sup> het gedierte van het veld niet te talrijk voor je wordt.
23a	וַיִּתְּנֵם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ	<sup>23</sup> JHWH, je God, zal hen aan je <sup>a</sup> overgeven
23ba	וְהֵמָּם מִהוּמָה גְדֹלָה	en Hij zal hen in grote verwarring brengen, <sup>b</sup>
23bβ	עַד הַשְׂמָדָם	totdat ze vernietigd worden. <sup>c</sup>

24aa	וַנְתּוּ מִלְכֵיהֶם בְּיָדָךְ	<sup>24</sup> Hij zal je hun koningen in handen <sup>a</sup> geven,
24aβ	וְהֶאֱבַדְתָּ אֶת־שְׁמֵם	en je moet hun naam
24ay	מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם	van onder de hemel <sup>c</sup> doen vergaan. <sup>b</sup>
24ba	לֹא־יִתְצַב אִישׁ בְּפָנֶיךָ	Geen mens zal voor je aangezicht <sup>d</sup> standhouden,
24bβ	עַד הַשְׂמַדְךָ אֹתָם	totdat je hen vernietigd hebt. <sup>e</sup>
25a	פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ	<sup>25</sup> De beelden van hun goden moeten jullie met vuur verbranden.
25ba	לֹא־תִתְקַמְדוּ כֶסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם	Je mag het zilver en goud erop niet begeren <sup>a</sup>
	וְלִקְחֹתָ לָךְ	en voor jezelf nemen,
25bβ	כֹּן תִּנְקַשׁ בּוֹ	opdat je er niet door verstrikt wordt,
25by	כִּי תוֹעֵבֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא	want het is iets afschuwelijks voor JHWH, je God.
26aa	וְלֹא־תְבִיא תוֹעֵבָה אֶל־בֵּיתְךָ	<sup>26</sup> Breng zoiets afschuwelijks niet in je huis,
26aβ	וְהָיִיתָ חָרָם כַּמָּהוּ	zodat je evenals dat <i>hērem</i> wordt.
26ba	שְׂקִיץ תִּשְׂקָצוּן	Volledig verfoeien
	וְתַעֲב תִּתְעַבְּנוּ	en volledig verafschuwen moet je het,
26bβ	כִּי־חָרָם הוּא	want het is <i>hērem</i> .

## 2.2 ANNOTATIES BIJ DE TEKST

In deze paragraaf worden de tekstuele verschillen besproken tussen de Masoretische tekst enerzijds en andere Hebreeuwse handschriften en de (*Vorlage* van de) *Versio*nes anderzijds.<sup>3</sup> De Masoretische tekst van het Oude Testament is naar veler gevoelen zowel historisch als taalkundig een oude en betrouwbare tekst.<sup>4</sup> Deze tekst vormt dan ook het uitgangspunt voor de exegese. Een bespreking van de tekstuele verschillen met andere tekstgetuigen zal echter duidelijk moeten maken of er reden is om op bepaalde punten van MT af te wijken. Deze bespreking beperkt zich tot verschillen die relevant kunnen zijn voor de exegese. Om die reden ga ik niet in op orthografische varianten of op verschillen die geen gevolgen hebben voor de exegese, bijvoorbeeld het al dan niet voorkomen van een copula in een opsomming. Elementen uit de *Versio*nes die duidelijk zijn te herleiden tot de theologie van de vertaler, met name bij de Targumim, blijven in de regel eveneens buiten beschouwing. Waar nodig komen deze aan de orde bij de exegese (§ 2.4).

De handschriften uit Qumran bevatten geen volledige tekst van Deut. 7; fragmenten van de volgende verzen zijn aanwezig:<sup>5</sup>

4QpaleoDeut <sup>f</sup>	2-5.6-7.16-21.21-25
4QDeut <sup>c</sup>	3-4
4QDeut <sup>e</sup>	12-16.21-26

<sup>3</sup> De volgende afkortingen worden gebruikt: MT – Masoretische tekst; LXX – Septuaginta; SamP – Samaritaanse Pentateuch; S – Peshitta; V – Vulgata; VL – Vetus Latina; TO – Targum Onkelos; TJ – Targum Pseudo-Jonathan; TN – Targum Neofiti; TFr – Fragmententargum.

<sup>4</sup> Zie bv. Tov, *Textual Criticism*, 27-37; Van der Woude, *Pluriformiteit en uniformiteit*. Er is op goede gronden ook gewezen op de ouderdom en de betrouwbaarheid van de vocalisatie; zie Barr, *Comparative Philology*, 188-222; Tov, *Textual Criticism*, 40-42.

<sup>5</sup> In de niet-bijbelse geschriften uit Qumran komen de volgende citaten of toespelingen voor: Deut. 7,9 – 4Q393 (DJD 29,53); Deut. 7,21-22 – 1QM 10,1-2 (1Q33; Sukenik, *Dead Sea Scrolls*, pl. 25); Deut. 7,26 – 4QMMT C 6 (4Q397; DJD 10,58). Geen van deze citaten of toespelingen bevat varianten die tekst-kritisch relevant zijn. Zie Washburn, *Catalog of Biblical Passages*, 60-61. Voor een variant die wel relevant is, zie vers 25 (niet vermeld bij Washburn).

4QDeut <sup>f</sup>	22-25
4QDeut <sup>m</sup>	18-22
5QDeut	15-24

De Targumim (TO, TJ, TN, TFr) gebruiken in Deut. 7 vrijwel altijd de pluralis met betrekking tot het volk Israël.<sup>6</sup> Voor verschillen in numerus zijn zij daarom in de regel niet vermeld. Op de numeruswisseling in Deuteronomium wordt elders nader ingegaan (zie § 2.5, Excurs: Numeruswisseling als literair-kritisch criterium).

1. <sup>a</sup>רבים kan zowel ‘grote’ als ‘vele’ volken betekenen. LXX<sup>7</sup> gebruikt hier een ‘double translation’: *μεγάλα καὶ πολλὰ*.<sup>8</sup> Aan het slot van dit vers is de betekenis ‘grote’ door de vergelijking met Israël (ממך) duidelijk (cf. vers 7.17). LXX heeft daar echter alleen *πολλὰ*, hoewel een deel van de manuscripten *μεγάλα* of *μεγάλα καὶ πολλὰ* heeft (cf. VL). V vertaalt de eerste keer ‘gentes multas’ (‘vele’), de tweede keer ‘multo maioris numeri quam tu es’ (‘grote’).<sup>9</sup>

<sup>b-b</sup>zeven volken: zie de exegese van vers 1 (§ 2.4, Excurs: Volkenlijsten). Sommige manuscripten van LXX en VL hebben een andere volgorde.

<sup>c</sup>ממך: suffix 2sg TO, TJ | 2pl LXX, TN (LXX<sup>Mss</sup> 2sg/1pl).

2. <sup>a</sup>לפניך: LXX *εἰς τὰς χεῖράς σου*. Cf. Deut. 7,23.24. Dit kan, mede gezien de eenstemmigheid van de overige tekstgetuigen, verklaard worden als een vrije vertaling of assimilatie aan het in Deuteronomium ook voorkomende *נתן ביד*.

3. <sup>a</sup>תחתן: pl LXX, S.<sup>10</sup>

4. <sup>a</sup>ועבודו: pl MT, S, TO | sg MT<sup>2 Mss</sup>, 4QpaleoDeut<sup>f</sup>, SamP, LXX, V. De sg kan verklaard worden als een harmonisatie met de voorafgaande sg.

<sup>b</sup>אלהים: TO en TJ vertalen consequent ‘de afgoden (טעוונת) van de volken’, waarschijnlijk om een mogelijk misverstand van polytheïsme te vermijden.<sup>11</sup>

<sup>c</sup>חרה: SamP<sup>Mss</sup> וחר, wat de wortel חור suggereert. In het Samaritaans Hebreeuws<sup>12</sup> komt een wisseling tussen verbaalklassen bij de zwakke verba echter vaak voor.<sup>13</sup>

<sup>6</sup> Voor TFr berust dit in Deut. 7 op één vorm (תחתן, Deut. 7,3). Volgens McCarthy, BHQ, 9\* geldt dit echter voor heel Deuteronomium.

<sup>7</sup> Wanneer gesproken wordt van ‘de’ LXX, wordt bedoeld de tekst zoals die is vastgesteld in de editie-Göttingen. Voor verdere informatie over de gebruikte edities van de Versiones, zie de bibliografie.

<sup>8</sup> Wevers, *Notes*, 127 spreekt van ‘expansion’, maar vanwege de meerduidigheid van het Hebreeuws en vanwege de herhaling in vers 1by is eerder te denken aan ‘double translation’. McCarthy, BHQ, 72\* verklaart de vertaling van LXX als assimilatie aan een vaker voorkomende uitdrukking. Hoewel deze combinatie in LXX zeker voorkomt (bv. Gen. 18,18; Num. 14,12; Deut. 1,28; 2,10.21; Joz. 24,4), voldoet deze verklaring niet, omdat de combinatie in LXX in de regel teruggaat op een dubbele uitdrukking in MT en *μέγαζ* ook vaak alleen voorkomt.

<sup>9</sup> Zo reeds sommige tekstgetuigen van VL (CAn co 3,19,2; *ibid.*, 5,16,1); *Vetus Latina Database* a.l.

<sup>10</sup> S gebruikt in Deut. 7,2b-5 steeds de pl met betrekking tot Israël. Omdat S dit niet in heel Deut. 7 doet, wordt de pl hier wel vermeld, maar voor de tekstkritische waardering zal dit moeten worden meegewogen.

<sup>11</sup> Drazin, *Targum Onkelos*, 14.

<sup>12</sup> Met ‘Samaritaans Hebreeuws’ wordt bedoeld de taalvorm van de Samaritaanse Pentateuch. Of er sprake is van verschil tussen het Samaritaans Hebreeuws en ‘het’ Hebreeuws uit de tijd van de Tweede Tempel, blijft hier buiten beschouwing.

Cf. Deut. 6,15 (יהרה MT | יחר SamP); 11,17 (והרה MT, SamP); 29,26 (ויחר MT, SamP); 31,17 (והרה MT, SamP | וחר SamP<sup>Ms</sup>).

<sup>d</sup>יהוה: 4QDeut<sup>c</sup>: [יהוה] אלהי[כם]. LXX<sup>V</sup>: κύριος ὁ θεός.

5. <sup>a</sup>תעשו: sg MT<sup>Ms</sup>, SamP, VL.

<sup>b</sup>פסיליהם: LXX: τὰ γλυπτὰ τῶν θεῶν αὐτῶν; cf. TO<sup>Di</sup>: צלמי טעותהון. Deze vertaling is te verklaren als een assimilatie aan Deut. 7,25; 12,3, waar MT in dezelfde context פסילי אלהיהם heeft.

7. <sup>a</sup>ויבחר: het manuscript van TN heeft op deze plaats een lacune. Volgens B.B. Levy is dit verbum in TN verdwenen door homoioteleuton.<sup>14</sup> Het is echter niet uit te sluiten dat in de lacune een verbum heeft gestaan, mede gezien het op de lacune volgende יתכון.<sup>15</sup> Het is daarom onzeker of er in TN wel sprake is van een tekstuele variant.

8. <sup>a</sup>מאהבת: SamP<sup>Mss</sup> יות. Deze vorm is door (een deel van) SamP blijkbaar opgevat als nomen en soms pl geworden. Bij andere infinitieven van אהב komt dit in SamP-Deut. niet voor. Infinitieven met een vrouwelijke vorm komen wel voor in het Samaritaans Hebreeuws, maar infinitieven worden vaak vervangen door finiete verba of substantiva.<sup>16</sup>

<sup>b</sup>הוציא יהוה: > יהוה TJ, TN.

<sup>c</sup>ביד חזקה: LXX + καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῶ. De toevoeging in LXX kan verklaard worden als een assimilatie aan de vaak voorkomende combinatie ורע נטויה יד חזקה ורע נטויה. Deze aanpassing komt eveneens voor in LXX-Deut. 3,24; 6,21; 9,26.<sup>17</sup>

<sup>d</sup>ויפדך: suffix pl S, VL.

9. <sup>a</sup>מצותו: MT<sup>K</sup> | יי: MT<sup>Q, mlt Mss</sup>, Cairo Geniza<sup>18</sup>, SamP, LXX, S, V, TO, TJ, TN.

10. <sup>a</sup>לשנאיו: MT<sup>Ms</sup> לאו. C. McCarthy lijkt deze lezing te willen volgen.<sup>19</sup> Het zeer magere bewijs uit de tekstgetuigen pleit echter tegen deze lezing. Een suffix in de sg zou aansluiten bij het vervolg van vers 10, een suffix in de pl zou aansluiten bij de pl

<sup>13</sup> Macuch, *Grammatik des samaritanischen Hebräisch*, 257; Ben-Hayyim, *Grammar of Samaritan Hebrew*, 218-222 (met mogelijke verklaringen).

<sup>14</sup> Levy, *Targum Neophyti 2*, 229.

<sup>15</sup> Zo ook de editie van Díez Macho.

<sup>16</sup> Macuch, *Grammatik des samaritanischen Hebräisch*, 270-271, 516. Ben-Hayyim, *Grammar of Samaritan Hebrew*, 209 noemt de vrouwelijke vormen niet bij de infinitieven.

<sup>17</sup> In Deut. 9,29 (waar MT alleen de 'uitgestrekte arm' noemt); 34,12 vindt geen harmonisatie plaats in LXX.

<sup>18</sup> Yeivin, *Geniza Bible Fragments*, fragment Ka 19. In de editie van deze tekst door E. Qimron wordt de tekst weergegeven als מצותי, waarbij in een noot voorgesteld wordt te lezen: מצותו (Qimron in: Broshi, *Damascus Document*, 42-43; kol. XIX (Ms<sup>b</sup>)). Op de foto lijkt aan het einde van dit woord echter tweemaal een yod of yod-waw te staan (מצותיו / מצותי). De lezing van Yeivin verdient dan ook de voorkeur. Overigens is dit het enige fragment van Deut. 7 in Yeivin. Voor overige fragmenten zie het overzicht in Davis, *Hebrew Bible Manuscripts*, 4 dln. Davis vermeldt alleen de vindplaats in Cambridge, zonder tekst. Waar elders in deze paragraaf naar de Cairo Geniza-teksten verwezen wordt, is dat op basis van het tekstkritisch apparaat van BHS. BHQ vermeldt varianten uit de Cairo Geniza-teksten niet.

<sup>19</sup> McCarthy, BHQ, 72\*-73\*.

uit vers 9. Omdat het vervolg van vers 10 steeds een suffix in de sg gebruikt, is de pl hier *lectio difficilior*.

<sup>b</sup>להאבירו: suffix sg MT, SamP | pl LXX, S, V, TO.

<sup>c</sup>לשנאו: suffix pl MT<sup>2Mss</sup>, SamP, LXX, S, V, TO. MT is in dit vers niet consistent in numerus. De pl is te verklaren als assimilatie aan vers 10a, dat aansluit bij de pl in vers 9. De sg in vers 10ba past beter in het directe zinsverband (לו אל פניו en לו, lezingen die met MT en SamP sterke papieren hebben). LXX, S, TO gebruiken ook in het vervolg (MT לו) een pl.

<sup>d</sup>אל פניו (2x): SamP על פניו V 'statim' respectievelijk 'quod merentur'; 'statim' naar aanleiding van het volgende 'niet uitstellen'. S 'in hun leven'. S is, met name in de Pentateuch, beïnvloed door Joodse exegetische tradities.<sup>20</sup> Deze invloed zou ook de vertaling van S hier kunnen verklaren. De Targumim interpreteren dit vers namelijk als volgt: God betaalt aan degenen die Hem haten, het loon van de (weinige) goede werken die zij doen, uit in deze wereld. Hij stelt de betaling niet uit, maar vergeldt het hun tijdens hun leven, in deze wereld. Zo kan Hij hen straffen in de wereld die komt. Zo TO, TJ, TN, TFr<sup>PVN</sup>. Wat men in dit leven ontvangt, is dus tegengesteld aan het deel in de wereld die komt. Deze opvatting komt vaker voor in de rabbijnse literatuur.<sup>21</sup>

11. <sup>a</sup>מצוה: pl LXX, V. LXX-Deut. vertaalt המצוה vrijwel steeds met een pl.<sup>22</sup>

<sup>b</sup>מצוך: suffix > TJ | 2pl S.

<sup>c</sup>היום: > TJ.

12. <sup>a</sup>המשפטים: LXX πάντα δικαιώματα. In LXX-Deut. wordt δικαιώματα meestal gebruikt als vertaling van הקים.

13. <sup>a-a</sup>פרייבטנגן ופריי אדמתך: S, V, TN<sup>23</sup> vertalen פרי in beide gevallen hetzelfde. LXX, TO, TJ vertalen verschillend.

<sup>b</sup>דגנך<sup>24</sup>: TN vertaalt 'jullie werken' (עבדתיכון). Waarschijnlijk is hier sprake van een schrijffout voor עבוריכון ('jullie graan').<sup>25</sup>

<sup>c</sup>גשבע: MT, 4QDeut<sup>e</sup>, S, V | יהוה MT<sup>2Mss</sup>, SamP, LXX.<sup>26</sup>

<sup>d</sup>לך: suffix 3pl TN.

14. <sup>a</sup>בך: suffix pl LXX.

<sup>20</sup> Dirksen, 'Old Testament Peshitta', 264-285; Weitzman, *Syriac Version*, 86-107, 127-129. Dat S ook literair afhankelijk of zelfs een vertaling zou zijn van een Targum, zoals wel gesteld is, is echter onhoudbaar gebleken.

<sup>21</sup> Zie voor verwijzingen Grossfeld, *Targum Onqelos*, 37 n. 4; Levy, *Targum Neophyti* 1,71-72. Cf. Ramban (Nachmanides), פירושי התורה, 2,378 (vertaling id., *Deuteronomy*, 92); Rashi, פירושי התורה, 532.

<sup>22</sup> Van de dertien keer alleen niet in Deut. 30,11 (sg) en 31,5 (niet vertaald); Wevers, *Notes*, 134.

<sup>23</sup> פירי וולד מעיכון ופירי ארעכון; TN vertaalt בטן altijd met מעייה וולד; McNamara, *Targum Neofiti*, 54 n. 9.

<sup>24</sup> Het tekstkritisch apparaat van BHS vermeldt dat SamP heeft; dit moet zijn: SamP<sup>Mss</sup>.

<sup>25</sup> Zo ook Levy, *Targum Neophyti* 2,230.

<sup>26</sup> SamP: volgens ed. Sadaqa en ed. Tal. In ed. Von Gall ontbreekt deze toevoeging.

15. <sup>a</sup>מדויה: pl LXX, V, TO | מדויה MT<sup>mlt</sup> M<sup>ss</sup>, Cairo Geniza, LXX<sup>min</sup>. De lezing מדויה is te verklaren als een assimilatie aan de parallel in Deut. 28,60 (hoewel diverse tekstgetuigen daar een pl lezen) en wellicht aan de voorafgaande sg (הלי).

<sup>b</sup>מצרים: 'Egyptenaren' S, TO<sup>DG</sup>, TN.

<sup>c</sup>ראיתה ואשר: In 5QDeut<sup>corr</sup> is hier door een latere hand tussengevoegd: אשר ידעת; cf. LXX: ἄς ἐώρακας καὶ. Dit kan verklaard worden als een toevoeging vanwege het vaker voorkomen van 'zien' in deze context (Deut. 7,19).<sup>27</sup> Een andere mogelijke (aanvullende) verklaring is dat een vertaler of schrijver ידע heeft geïnterpreteerd als 'kennen uit ervaring'. Israël heeft echter niet alle plagen zelf meegemaakt (cf. Ex. 8,18-19; 9,6.26; 10,23), en 'kent' dus slechts sommige plagen, terwijl het andere plagen alleen gezien heeft. Als gevolg van deze interpretatie zou een toevoeging kunnen zijn ontstaan.

16. <sup>a</sup>העמים: LXX voegt hiervóór in: τὰ σκῦλα (wapenrusting, buit); TN: de bezittingen (נכסי) van de volken. Een inhoudelijke verklaring voor de tekst van LXX en TN zou de wens kunnen zijn om het uitroeiingsbevel af te zwakken. Het zou dan immers alleen om de bezittingen gaan, niet om de volken zelf.<sup>28</sup> Omdat elders in Deut. 7 wel duidelijk sprake is van het doden van mensen, is deze verklaring echter minder waarschijnlijk. Twee andere mogelijke verklaringen zijn: 1. כל is dubbel vertaald, eerst als כל, daarna als כלי. Bij deze verklaring is het niet nodig aan te nemen dat LXX een andere *Vorlage* had. 2. de combinatie 'volken eten' kwam vreemd over en wordt uitgelegd.<sup>29</sup> Cf. Deut. 20,14, waar het object van אכל de buit (שלל) van Israëls vijanden is. Omdat LXX daar anders vertaalt, is assimilatie aan LXX-Deut. 20,14 niet waarschijnlijk; het is wel mogelijk dat in de Hebreeuwse *Vorlage* van LXX-Deut. 7,16 assimilatie heeft plaatsgevonden.

17. <sup>a</sup>גוים: sg LXX.

18. <sup>a-a</sup>את אשר עשה: TJ 'de grote daden die...'. S 'alles wat...'. TN 'wat JHWH gestraft (of: vergolden) heeft' (פרע, een woordspeling met פרה).

<sup>b</sup>מצרים: 'Egypte' MT, TO<sup>bg</sup> | 'Egyptenaren' LXX, V, TO, TJ, TN.

19. <sup>a</sup>הגדלת: hierna heeft 5QDeut היום. Als deze lezing correct is, moet er sprake zijn van een fout.

<sup>b</sup>המפתים: LXX<sup>B\*</sup> τὰ τέρατα τὰ μέγала ἐκεῖνα. Deze tekst is te verklaren als een assimilatie aan Deut. 29,2.

<sup>c</sup>אלהיך: > V | suffix 1pl LXX (2pl/2sg LXX<sup>Mss</sup> | 2pl VL).<sup>30</sup>

22. <sup>a</sup>האלה: MT<sup>Ms</sup>, 4QDeut<sup>f</sup>, SamP. אָל als demonstrativum komt negen maal voor in het Oude Testament: acht keer in de Pentateuch, steeds met lidwoord (Gen.

<sup>27</sup> Wevers, *Notes*, 137 spreekt van een 'doublet rendering'; zo ook McCarthy, BHQ. In het licht van het fragment uit Qumran is die verklaring minder waarschijnlijk.

<sup>28</sup> Buis & Leclercq, *Deutéronome*, 82 stellen dat LXX zo vertaald heeft 'pour adoucir l'expression'.

<sup>29</sup> Dogniez & Harl, *Bible d'Alexandrie*, 165.

<sup>30</sup> Wevers, 'Yahweh and its Appositives', 275-276 beschouwt de tekst van LXX als een aanpassing aan de context ('alle volken').

19,8.25; 26,3.4; Lev. 18,27; Deut. 4,42; 7,22; 19,11) en eenmaal elders, zonder lidwoord (1 Kron. 20,8).

<sup>b</sup>פּ: LXX ἵνα μὴ γένηται ἡ γῆ ἔρημος καὶ. De plus in LXX is te verklaren als een assimilatie aan Ex. 23,29. Als reden waarom Israël de volken niet in één jaar kan verdrijven, wordt daar eerst deze reden genoemd (פּן תהיה הארץ שממה) en daarna dezelfde reden als in Deut. 7,22 (ורבה עליך חית השדה). De eerste reden komt in LXX-Ex. 23,29 en LXX-Deut. 7,22 letterlijk overeen; de tweede is verschillend vertaald. Dat ondersteunt het vermoeden dat de plus in LXX-Deut. 7,22 afkomstig is uit LXX-Ex. 23,29.

23. <sup>a</sup>לפניך: MT, 4QpaleoDeut<sup>f</sup>, SamP, S, V, TO, TJ, TN | בּיך: 4QDeut<sup>e</sup>, LXX (als in Deut. 7,2: εἰς τὰς χεῖράς σου). Het gedeelte hiervóór is in 4QDeut<sup>e</sup> een lacune. Zie de annotatie bij vers 2<sup>a</sup>.

<sup>b</sup>ההמם: 4QpaleoDeut<sup>f</sup> הוּמם[ו] (de lezing van הוּ is niet geheel zeker). Deze spelling zou kunnen aangeven dat het om een vorm van de wortel הוּם gaat. Een leesmoeder *waw* bij een *qamets* komt in Qumran echter vaker voor, met name bij liquidae en labialen.<sup>31</sup> Het apparaat van BHS stelt voor te lezen הוּמָמָם (cf. 2 Kron. 15,6). Deze wijziging is echter niet noodzakelijk; de vormen van de verba ע"ו ו"י zijn vaker vermengd.<sup>32</sup> Om deze reden is het evenmin nodig de vorm op te vatten als een perfectum zonder suffix.<sup>33</sup> Het is onwaarschijnlijk dat er sprake zou zijn van een betekenisverschil tussen הוּמם (Ex. 23,27) en הוּם (Deut. 7,23, als bewerking van Ex. 23,27), zoals wel gesteld is.<sup>34</sup> Grammaticaal kan de vorm uit MT worden beschouwd als een perfectum van de wortel הוּם met suffix.

<sup>c</sup>השמדם (inf.nif., 'totdat zij vernietigd worden'): MT, 4QDeut<sup>e</sup>, 4QDeut<sup>f</sup>, V, TO, TJ, TFr<sup>v</sup> | השמידם (perf.hif., 'totdat Hij hen vernietigt'): 4QpaleoDeut<sup>f</sup>, SamP, LXX, TN.<sup>35</sup> S heeft 2sg ('totdat jij hen vernietigt'; cf. LXX<sup>Mss.</sup>: 2sg/2pl), evenals bij het verbum daarvóór.<sup>36</sup> In de traditie van VL komen alle drie opties voor.<sup>37</sup> De tekstgetuigen die afwijken van MT, kunnen echter vanuit MT verklaard worden. SamP kan verklaard worden vanuit de grammatica van het Samaritaans Hebreeuws. De nif'al wordt in het Samaritaans Hebreeuws vaak vervangen door andere werkwoordsklassen of door actieve vormen (cf. Deut. 28,20.24.45.51.61, waar de inf.nif. van שׂמך uit MT in SamP eveneens een perf.hif. is).<sup>38</sup> S kan verklaard worden als een

<sup>31</sup> Qimron, *Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 39-40.

<sup>32</sup> JM § 82o. Dillmann, *Deuteronomium*, 275 veronderstelt dat hier als een verbum ע"ו is gevaliseerd vanwege het volgende מהוּמָם.

<sup>33</sup> Zo Rashbam, *Deuteronomy*, 69-71; Ehrlich, *Randglossen* 2,274.

<sup>34</sup> Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 19.

<sup>35</sup> Het element 'totdat' ontbreekt in TN. In de vertalingen (Díez Macho, *Neophyti* 5,82; 5,475; McNamara, *Targum Neofiti*, 55) wordt het aangevuld op basis van de parallel in vers 24. In vers 23 wordt in TN echter alleen gesproken over 'op de tijd dat...' (זמן ד'), wat een goede betekenis geeft: God geeft de verwarring op het moment dat Hij uitroeit. Als vertaling van TN is een aanvulling dus niet noodzakelijk.

<sup>36</sup> Het is daarom dubieus dat Skehan in de annotatie bij 4QpaleoDeut<sup>f</sup> (DJD 9,137) S bij השמידם plaatst.

<sup>37</sup> *Vetus Latina Database* a.l.

<sup>38</sup> Macuch, *Grammatik des samaritanischen Hebräisch*, 503-504; Ben-Hayyim, *Grammar of Samaritan Hebrew*, 176-179. De vorm van SamP kan geen inf.nif. zijn, want deze heeft in het Samaritaans Hebreeuws korte vocalen; Macuch, *Grammatik des samaritanischen Hebräisch*, 290. McCarthy, BHQ, 73\* wijst erop dat SamP van de inf.nif. van שׂמך altijd een hif. maakt; handschriften uit Qumran doen dat soms; LXX vertaalt steeds met een aor.act.

assimilatie aan vers 24. Ook voor de andere tekstgetuigen die een actieve vorm hebben, is deze verklaring aannemelijk, vanwege de onduidelijkheid van de (ongevocaliseerde) vorm en de parallelle actieve vorm in vers 24.

**24.** <sup>a</sup>בידך: MT, 4QpaleoDeut<sup>f</sup>, SamP, TO | pl MT<sup>pc Mss</sup>, Cairo Geniza, LXX (met suffix pl), S, V. Cf. Deut. 20,13; 21,10; 30,9, waar MT dezelfde vorm en vocalisatie heeft en er eveneens Mss en Versiones zijn met pl. De consonanten ך׀ wijzen op een sg, de vocalisatie lijkt te wijzen op een pl.<sup>39</sup> Dat kan de Hebreeuwse varianten met pl verklaren. Ook de pausa-vorm van de sg heeft echter deze vocalisatie. Een pausa-vorm komt ook voor bij andere accenten dan de *aṭnāh*.<sup>40</sup> Omdat Deuteronomium in de combinatie ביד נתן steeds de sg van ך׀ gebruikt, verdient deze laatste verklaring de voorkeur. In de vertaling is een pl gebruikt vanwege het Nederlandse idioom. De Versiones vertalen de combinatie ביד נתן meestal consequent met sg of pl (in Deut. gebruiken SamP, TO consequent sg; LXX consequent pl; S, V zijn niet consistent). Dit verschil in numerus met MT kan dus verklaard worden als een kenmerk van de vertaling; het hoeft niet te wijzen op een andere *Vorlage*.

<sup>b</sup>והאבדת: MT, 4QpaleoDeut<sup>f</sup> (ׁו is gereconstrueerd op grond van de beschikbare ruimte) | <sup>41</sup>אבדת SamP (cf. SamP-Deut. 9,3) | pl LXX.

<sup>c</sup>מתחת השמים: LXX ἐκ τοῦ τόπου ἐκείνου. Daarmee bedoelt LXX waarschijnlijk het land (cf. Deut. 7,22).<sup>42</sup>

<sup>d</sup>לפניך: MT<sup>pc Mss</sup>, <sup>43</sup>4QDeut<sup>f</sup>, 4QpaleoDeut<sup>f</sup>, SamP.

<sup>e</sup>עד השמדך אתם (inf.hif.,<sup>44</sup> subject 2sg, ‘totdat jij hen vernietigt’; cf. vers 23) MT, 4QpaleoDeut<sup>f</sup>, SamP, LXX, S, V, TO, TJ | subject 3sg TN | 3pl TN<sup>f</sup> | 2pl TN<sup>M</sup>. In de traditie van VL komt zowel 2sg als 3sg voor.

**25.** <sup>a</sup>חמדך: sg MT, 4QDeut<sup>c</sup>, SamP, LXX, S, V, TO | pl 4QpaleoDeut<sup>f</sup> (cf. 11QT<sup>a</sup> 2,8).<sup>45</sup>

Concluderend: een vergelijking met de andere tekstgetuigen maakt duidelijk dat er geen noodzaak is om van MT als basis voor de exegese van Deut. 7 af te wijken.

<sup>39</sup> Het suffix 2m.sg komt vaker zonder *yod* voor bij een nomen in de pl; zie JM § 94j; GKC § 91k.

<sup>40</sup> JM § 32f; Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, 170-171. De vorm ך׀ (zonder *aṭnāh*) komt in MT voor in Ex. 4,21; Deut. 2,7; 21,10; 23,21; 30,9; Richt. 4,14; 8,15; 1 Sam. 10,7; 16,2; 24,5; 28,17; 2 Sam. 3,34; 1 Kon. 20,28; 2 Kon. 9,1; Job 1,12; Ps. 10,14; 32,4; Jer. 40,4 (in 2 Kron. 18,33 en Spr. 3,27 is er sprake van een verschil tussen *ktiv* en *qre*); in sommige van deze teksten zijn er Mss of Versiones die een pl lezen. Hierbij komen de volgende accenten voor: *zāqēf* (zoals in Deut. 7,24), *ṭifha*, *rʾbiʾ*, *munaḥ* en *sʾgolta*. Deze vormen kunnen worden gelezen als een sg in pausa-vorm of als een pl, gespeld zonder *yod*. Zie voor een overzicht van de accenten bij pausa-vormen in MT: E.J. Revell, ‘A List of Pausal Forms in the TeNaK (preliminary version)’ (Pericope Group 2004), [http://www.pericope.net/Assets/pericope\\_texts/Pausal\\_Forms\\_Revell/PausalTNK.pdf](http://www.pericope.net/Assets/pericope_texts/Pausal_Forms_Revell/PausalTNK.pdf) [geraadpleegd 04.09.2007].

<sup>41</sup> Deze vorm is op te vatten als een pi.; Ben-Ḥayyim, *Grammar of Samaritan Hebrew*, 123-124.

<sup>42</sup> Wevers, *Notes*, 141-142.

<sup>43</sup> Het tekstkritisch apparaat van BHS vermeldt ‘Ms’. Echter De Rossi, *Variae lectiones*, a.l.: ‘Kenn. code. 181, nunc 89, meus 1 primo, utrumque 503’.

<sup>44</sup> Als inf.c.hif. komt naast ך׀ ook ך׀ׁ voor. Bij het verbum שמד is dat (NB altijd met een suffix) het geval in Deut. 28,48; Joz. 11,14; 1 Kon. 15,29; 2 Kon. 10,17 (1 Kon. 15,29; 2 Kon. 10,17 kunnen ook als perf. gelezen worden). Cf. JM § 54c; GKC § 53i; Weinfeld, *Deuteronomy*, 361. Een verandering in de vocalisatie, zoals Driver, *Deuteronomy*, 105 n. wil, is dus niet nodig.

<sup>45</sup> Ed. Qimron, 11. 11QT<sup>a</sup> is geen bijbeltekst, maar citeert wel duidelijk Deut. 7,25.



## 2.3 TEKSTAFBAKENING EN STRUCTUUR

In deze paragraaf wordt de tekstafbakening en de structuur van Deut. 7 besproken. De structuur biedt een raamwerk voor de hierna volgende exegetische bespreking, al kunnen ook voor het vaststellen van de structuur exegetische beslissingen nodig zijn. In deze paragraaf hoeft niet te worden ingegaan op alle voorstellen die voor de structuur van Deut. 7 gedaan zijn. Hieronder wordt een voorstel voor de structuur gepresenteerd en beargumenteerd. Van daaruit wordt waar nodig aandacht besteed aan voorstellen van anderen.

Deut. 7 wordt in MT afgebakend door een  $\text{v}$  tussen Deut. 6,25 en Deut. 7,1 en door een  $\text{v}$  na Deut. 7,26.<sup>46</sup> Deut. 7,1 begint met een conditionele protasis, waarin de situatie geschetst wordt dat Israël in het land Kanaän komt (cf. Deut. 6,10). Hoewel er duidelijke verbindingslijnen lopen tussen Deut. 7 en de omringende hoofdstukken (zie § 3.1), vormt Deut. 7 inhoudelijk een afgerond gedeelte. Het thema dat in dit hoofdstuk van begin tot eind aan de orde is, is de houding van Israël ten opzichte van de Kanaänitische volken. Israël moet deze volken en hun godsdienst uitroeien. Deze thematiek komt noch in Deut. 6, noch in Deut. 8 als centraal onderwerp aan de orde. Vrij algemeen wordt Deut. 7 binnen de huidige context van het boek Deuteronomium dan ook beschouwd als een afgebakend geheel.

Voor een onderzoek naar de structuur van Deut. 7 kan de indeling van MT het startpunt vormen. MT heeft de volgende indeling:<sup>47</sup>

- na vers 6:  $\text{v}$ .
- na vers 11:  $\text{v}$ .
- na vers 16:  $\text{v}$ .
- na vers 26:  $\text{v}$ .

De grootste cesuur binnen Deut. 7 ligt in deze indeling na vers 11. Hiervoor kan als formeel argument worden genoemd dat zowel vers 1 als vers 12 beginnen met een uitgebreide conditionele protasis.<sup>48</sup> Deze wordt in vers 2 gevolgd door een opdracht aan Israël en in vers 12 door een belofte van JHWH. Ook inhoudelijk bevindt zich tussen vers 11 en 12 een omslagpunt. Vers 9-11 is een opdracht aan Israël, vers

<sup>46</sup> De teksttraditie van MT is hier niet eenduidig: M<sup>L</sup> heeft een  $\text{v}$ , M<sup>SS</sup> en M<sup>L17</sup> een  $\text{v}$ ; McCarthy, BHQ, 10\*.

<sup>47</sup> Hier wordt de indeling van Codex Leningradensis gevolgd (zie n. 46). SamP geeft op dezelfde plaatsen een markering. De edities van LXX en S bieden geen informatie over de tekstindeling. 4QpaleoDeut<sup>f</sup> heeft evenals MT een  $\text{v}$  na vers 6. In 4QDeut<sup>e</sup> en 5QDeut is het op basis van reconstructie waarschijnlijk dat er na vers 26 een grote open ruimte is. In 5QDeut lijkt er op basis van reconstructie na vers 16 geen of nauwelijks ruimte te zijn. Het is niet duidelijk of 4QDeut<sup>e</sup> een open ruimte heeft na vers 21: de editie in DJD stelt dat er wel een open ruimte lijkt te zijn (DJD 14,42); McCarthy, BHQ, 14\* stelt dat dit niet het geval is.

<sup>48</sup> Volgens DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 212-215 wordt  $\text{וְיָהוָה}$  soms gebruikt (onder andere in Deut. 7,12) met een macrosyntactische functie om het begin van een nieuw onderdeel aan te geven.

12-15 bevat een opsomming van wat JHWH zal doen. Met vers 12 begint dan ook het tweede hoofddeel van Deut. 7.<sup>49</sup>

Binnen het eerste hoofddeel, vers 1-11, kan een onderscheid worden aangebracht tussen het begin (de opdracht om de Kanaänitische volken uit te roeien) en het slot (de verhouding tussen JHWH en Israël en de consequenties daarvan). Bij deze tweedeling is de positie van vers 6 niet geheel duidelijk. Enerzijds geeft vers 6 een motivering (ׁ) van vers (1-)5; anderzijds vormt vers 7-8 een directe uitwerking van het thema van de verkiezing van Israël, dat in vers 6 aan de orde komt. Omdat vers 6 een directe motivering vormt van het voorafgaande (wat voor vers 7vv. niet geldt), kan het met de indeling van MT primair gerekend worden bij vers 1-5.<sup>50</sup> Dat neemt echter het nauwe verband tussen vers 6 en vers 7-8 niet weg. Vers 6 motiveert vers 1-5; vers 7-8 vormt het motief voor de opdracht in vers 9-11.<sup>51</sup> Vers 6-8 vormt dus het centrum en het verbindend element binnen vers 1-11.

Binnen het tweede hoofddeel, vers 12-26, valt te onderscheiden tussen vers 12-16 enerzijds en vers 17vv. anderzijds. In vers 17 wordt met ׁ een nieuwe situatie aangegeven, die in de volgende verzen wordt uitgewerkt. Inhoudelijk vindt een verschuiving plaats van de zegen die JHWH zal geven (vers 12-16) naar de vraag hoe Israël de Kanaänitische volken zal kunnen overwinnen (vers 17vv.).

Omdat het antwoord op de in vers 17 opgeworpen vraag met vers 21 min of meer is afgerond, zou te overwegen zijn of na vers 21 nog een nieuw onderdeel begint.<sup>52</sup> Tussen vers 17-21 en vers 22-26 bestaat echter inhoudelijk continuïteit: beide delen gaan over de vraag hoe Israël de volken kan overwinnen. Deze continuïteit blijkt ook uit het perf.cons. waarmee vers 22 begint. Vers 17-26 kan dan ook als eenheid worden beschouwd.

In de hier voorgestelde indeling kan Deut. 7 worden verdeeld in vier onderdelen, die als volgt met elkaar samenhangen:<sup>53</sup>

1-6	opdracht tot uitroeiing van de volken vanwege JHWH	A
7-11	wie Israël is voor JHWH	B
12-16	wie JHWH is voor Israël	B'
17-26	opdracht tot uitroeiing van de volken met hulp van JHWH	A'

De typering van de onderdelen en de samenhang tussen de onderdelen verdienen enige toelichting. Globaal kan gesteld worden dat in alle onderdelen eerst het werk van JHWH aan de orde komt, gevolgd door een opdracht aan Israël (vers 2b-5.9-11.16.24aβ-26).

Vers 1-2 beschrijft de situatie dat Israël in Kanaän komt en vermeldt het gebod de daar wonende volken uit te roeien. Deze opdracht wordt eerst negatief uitgewerkt

<sup>49</sup> Contra de voorstellen die vers 11 en 12 tot één tekstonderdeel rekenen, zoals Brueggemann, *Deuteronomy*, 93; Nelson, *Deuteronomy*, 97 (vers 6-15); Schäfer-Lichtenberger, 'JHWH', 195 (vers 6-12).

<sup>50</sup> Dit is het enige verschil tussen de hier voorgestelde structuur en die van Sanz Giménez-Rico, *Un recuerdo que conduce al don*, 110-112.

<sup>51</sup> Holwerda, *Deuteronomium* 1, 189.

<sup>52</sup> Zie de exegese van vers 21 in § 2.4; cf. n. 47.

<sup>53</sup> Cf. McConville, *Deuteronomy*, 151; Merrill, *Deuteronomy*, 181: 'somewhat chiasitic pattern'.

(vers 2b $\beta$ -4: geen verbond, geen genade, geen uithuwelijking, want dat leidt tot afval van JHWH), daarna positief (vers 5: vernietig alles wat met hun godsdienst te maken heeft). Als reden voor deze opdrachten noemt vers 6 de unieke positie van Israël tegenover JHWH: Israël is een heilig volk, dat door JHWH is uitgekozen. De opdracht tot uitroeiing van de volken is gegrond op de unieke verhouding tussen JHWH en Israël.

De reden voor de verkiezing van Israël ligt niet in Israël, maar alleen in de liefde en trouw van JHWH. Daarom heeft JHWH Israël verlost uit Egypte. Op basis hiervan volgen twee imperatieven: Israël moet weten dat JHWH de enige God is (vers 9a, uitgewerkt in vers 9b-10) en het moet zijn geboden houden (vers 11).<sup>54</sup> Vers 7-11 kan getypeerd worden als een beschrijving van wie Israël is en moet zijn ten opzichte van JHWH.<sup>55</sup>

Vers 12-16 beschrijft wie JHWH zal zijn voor Israël wanneer het zijn geboden houdt. JHWH zal Israël het goede geven (vers 12b-14) en het kwade van hen afweten (vers 15). Dit gedeelte eindigt met een oproep om de Kanaänitische volken uit te roeien, omdat anders afval van JHWH volgt (vers 16). Deze opdracht vormt een *inclusio* met de conditie dat Israël de geboden van JHWH moet onderhouden (vers 12a).

In vers 17 volgt een reactie op de vrees die bij Israël kan leven vanwege de grootte van de volken. Als eerste wordt Israël opgeroepen te gedenken wat JHWH in het verleden gedaan heeft in Egypte; zo zal Hij nu weer doen (vers 18-20). Als tweede wordt gewezen op wie JHWH is (vers 21). Hierbij aansluitend wordt opnieuw onderstreept dat JHWH de volken aan Israël zal overgeven en hoe Hij dat zal doen (langzaam, door verwarring, zelfs de koningen), totdat de Kanaänitische volken zijn vergaan (vers 22-24). Deut. 7 sluit af met een oproep om niets over te laten dat herinnert aan de godsdienst van deze volken (vers 25-26). In vergelijking met vers 1-6 ligt in vers 17-26 meer nadruk op het werk van JHWH; daarom is hier de typering gebruikt 'opdracht tot uitroeiing van de volken met hulp van JHWH'.

Onderdeel A en A' hangen met elkaar samen. Op inhoudelijke overeenkomsten is hierboven reeds gewezen. Ook in woordgebruik is er op diverse plaatsen overeenstemming tussen vers 1-6 enerzijds en vers 17-26 anderzijds. De volgende woorden en uitdrukkingen komen overeen: נשל (vers 1.22); גוים רבים (vers 1.17); ירש (vers 1.17); נתן met de volken als object (vers 2.(16).23.24); חרם (vers 2.26); שמד (vers 4.23.24) en de opdracht om de afgodsbeelden te verbranden (vers 5.25).<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Inhoudelijk en grammaticaal (zie de exegese) is het daarom zeer onwaarschijnlijk dat vers 9 en 11 bij een verschillend onderdeel horen, zoals Wright, *Deuteronomy*, 108 voorstelt.

<sup>55</sup> Koschel, *Volk Gottes*, 23-25 is van mening dat Deut. 7,1-11 is opgebouwd als een verdragstekst (zie § 3.1.3). Hij stelt de volgende indeling voor: preambule (JHWH, je God), voorgeschiedenis (vers 1-2a), *Grundsatzklärung* (vers 6), *Einzelbestimmungen* (vers 2b-3.5), aanroepen van de goden (ontbreekt), vloek (vers 10) en zegen (vers 9). Het feit dat Koschel onderdelen van de tekst moet herschikken, dat er elementen uit de verdragen ontbreken in Deut. 7 en dat elementen uit Deut. 7,1-11 geen plaats krijgen in deze structuur, maakt dit voorstel echter gekunsteld.

<sup>56</sup> Deze overeenkomsten pleiten tegen de opvatting van Finsterbusch, *Weisung für Israel*, 188-190 dat vers 17-26 niet echt passen in de structuur van het hoofdstuk.

Tussen onderdeel B en B' zijn er eveneens vele overeenkomsten in woordgebruik. N. Lohfink heeft er een concentrische structuur in opgemerkt.<sup>57</sup>

7	מרבכם
8	מאהבת יהוה
8	אשר נשבע לאבותיכם
9	שמר הברית והחסד
11	ושמרת
11	ואת המשפטים
12	את המשפטים
12	ושמרתם
12	ושמרת את הברית ואת החסד
12(.13)	אשר נשבע לאבתוך
13	ואהבך
13	והרבך

Deze concentrische structuur onderstreept zowel de samenhang tussen onderdeel B en B' als de cesuur tussen vers 11 en 12.<sup>58</sup>

Samenvattend: Deut. 7 kan in vier onderdelen verdeeld worden: vers 1-6, 7-11, 12-16 en 17-26. Deze delen verhouden zich zowel concentrisch als lineair tot elkaar.

## 2.4 EXEGESE

Voorafgaand aan de exegese is een verantwoording van de gevolgde methode op zijn plaats. Het is in het licht van de vele discussies hierover in de oudtestamentische wetenschap niet mogelijk uitvoerig in te gaan op de verschillende methoden en hun vooronderstellingen. Ik geef slechts kort aan welke methode van exegese hier gevolgd wordt (in aansluiting bij anderen) en waarom.

Een belangrijk gegeven voor de methode van exegese is dat de huidige tekst van Deut. 7 het enige feitelijke materiaal is dat we hebben. Vragen over de wordingsgeschiedenis van Deut. 7, het ontstaan van het boek Deuteronomium en relevante historische achtergronden kunnen slechts beantwoord worden na een grondige analyse van dit beschikbare materiaal. De exegese zal daarom eerst zo nauwkeurig mogelijk deze tekst moeten lezen. Daarna kan pas zorgvuldig worden ingegaan op

<sup>57</sup> Lohfink, *Das Hauptgebot*, 182. Hij noemt aan het begin en het einde ook nog de woorden מכל העמים (vers 6.(7).14) en על פני האדמה / על האדמה (vers 6.13). Omdat deze uitdrukkingen inhoudelijk weinig zeggen, voegen ze aan de concentrische structuur mijns inziens weinig toe.

<sup>58</sup> Christensen, *Deuteronomy* 1,155-156, 162-164 stelt een concentrische structuur voor van zowel vers 1-11 als vers 12-26. Block, *Deuteronomy*, s.v. Deut. 7 en Labuschagne, *Deuteronomium* IB,101-103 stellen een concentrische structuur voor van geheel Deut. 7. Deze auteurs gebruiken echter diverse keren zeer algemene omschrijvingen, die hun voorstellen zwakker maken. De complexe concentrische structuur die O'Connell, 'Deuteronomy vii' presenteert, is, zoals hij zelf ook toegeeft, meer asymmetrisch dan concentrisch. De scheiding tussen de verschillende onderdelen is bovendien soms aanvechtbaar; zo rekent O'Connell in vers 7aa מרבכם לא en מכל העמים tot een verschillend onderdeel.

mogelijke spanningen in de tekst, de plaats van de tekst in bredere verbanden en de relatie tot andere teksten.<sup>59</sup>

Om deze reden wordt eerst een synchrone lezing van Deut. 7 gepresenteerd (§ 2.4). Daarna zal in een diachrone lezing moeten worden nagegaan of de tekst aanwijzingen voor de wordingsgeschiedenis bevat (§ 2.5). Ten slotte moet worden ingegaan op de plaats van Deut. 7 in het boek Deuteronomium (inhoudelijk en structureel) en op de verhouding tot andere teksten betreffende de Kanaänitische volken (hfd. 3).

### 2.4.1 Deut. 7,1-6

Deut. 7,1-6 bevat de opdracht om de volken die in Kanaän wonen, uit te roeien (vers 2b $\alpha$ ). Deze opdracht wordt voorafgegaan door een beschrijving van de situatie waarin zij moet worden uitgevoerd (vers 1-2a). Vervolgens wordt de opdracht zowel negatief (vers 2b $\beta$ -4) als positief (vers 5) uitgewerkt. Het gedeelte eindigt met een motivering van het uitroeingsbevel (vers 6).

#### Vers 1

1a $\alpha$	כִּי יביאֲךָ יהוה אֱלֹהֶיךָ אֶל־הָאָרֶץ	<sup>1</sup> Wanneer JHWH, je God, je brengt naar het land
1a $\beta$	אֲשֶׁר־אתה כֹּא־שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ	waar je naartoe gaat om het in bezit te nemen,
1b $\alpha$	וְנָשַׁל גוֹיִם־רַבִּים מִפְּנֵיךָ הַחִתִּי וְהַגִּרְגָּשִׁי וְהָאֹמִרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִיִּי וְהַיְבוּסִי	en Hij grote volken voor je uit verdrijft – de Hethieten, de Girgasiëten, de Amoriëten, de Kanaänieten, de Perizzieten, de Chivvieten en de Jebusieten,
1b $\beta$	שִׁבְעָה גוֹיִם	zeven volken
1b $\gamma$	רַבִּים וְעֲצוּמִים מִמֶּךָ	die groter en machtiger zijn dan jij –,

Het begin van Deut. 7 veronderstelt de situatie dat JHWH op het punt staat Israël in het land Kanaän te brengen, waarheen het tot nu toe op weg is geweest. Wat volgt in Deut. 7 heeft betrekking op de situatie dat Israël daadwerkelijk in het land komt. כִּי (vers 1a $\alpha$ ) heeft hier een temporele, geen conditionele betekenis (cf. Deut. 6,10-12). Het gaat in Deut. 7 immers niet om de vraag óf Israël in het land komt, maar hoe het moet handelen wanneer het daar gekomen is. De situatie dat Israël aan de grens van het land staat, is het perspectief van het hele boek Deuteronomium. Deuteronomium laat zien hoe het volk in het land kan komen (en hoe niet), hoe de situatie in het land is en hoe Israël er leven moet. De betekenis van ‘het land’, JHWHs heilsgave bij uitsteking, is een thema dat het hele boek Deuteronomium doortrekt.<sup>60</sup>

Israël komt in Kanaän doordat JHWH het daar ‘brengt’. Het in dit verband vaak gebruikte verbum בוא onderstreept dat Israël niet altijd in het land gewoond heeft. Er bestaat geen ‘natuurlijke’ verbinding tussen Israël en Kanaän.<sup>61</sup> Nu zal Israël echter

<sup>59</sup> Cf. Talstra, *Oude en Nieuwe Lezers*, m.n. 112-117. Bovendien zijn de theologische vragen en de kritiek op deze tekst opgeroepen door de tekst in zijn huidige vorm; cf. Neis, *Vernichtet werdet ihr*, 37-40.

<sup>60</sup> Zie voor een overzicht van het spreken van Deuteronomium over het land: Diepold, *Israels Land*, 74-104; Miller, ‘Gift of God’, 452-462; Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen*, 60-100.

<sup>61</sup> Cf. H.D. Preuß, *ThWAT* 1,544-547.

het land binnenkomen om het ‘in bezit te nemen’.<sup>62</sup> Het verbum ירש (vers 1aβ) wordt in Deuteronomium vaak verbonden met JHWH, die in het land brengt of het land geeft (o.a. Deut. 1,8,39; 9,23; 11,31). Het onderscheid tussen JHWH, die het land geeft, en Israël, dat het land in bezit neemt, is wel vergeleken met het onderscheid in Babylonische koopcontracten tussen de formele overdracht (‘Übereignung’) en het daadwerkelijk in gebruik nemen (‘Besitzergreifung’).<sup>63</sup>

In vers 1-2 wisselen JHWH en Israël elkaar als subject af. JHWH brengt in het land – Israël gaat het in bezit nemen; JHWH verdrijft de volken en geeft ze aan Israël over – Israël verslaat ze. Deze afwisseling laat zien dat zowel JHWH als Israël betrokken zijn bij de *Landnahme*, waarbij JHWHs handelen overigens steeds vooropgaat.<sup>64</sup> De activiteit van JHWH en van Israël is gericht op hetzelfde doel. De verbondenheid tussen JHWH en Israël blijkt ook in de aanduiding van JHWH als ‘je God’.

JHWH zal de volken voor Israël uit ‘verdrijven’, zoals נשל gewoonlijk vertaald wordt. Deze vertaling kan de indruk wekken dat Israël niet hoeft te strijden. Daardoor zou vers 1 moeizaam aansluiten bij vers 2, waar Israël wel wordt opgeroepen om te strijden.<sup>65</sup> Het is echter niet eenvoudig de precieze betekenis van נשל vast te stellen. Het verbum komt zeven keer voor in het Oude Testament. Tweemaal gaat het om het uittrekken van schoenen (Ex. 3,5; Joz. 5,15), eenmaal om het ijzer van een bijl dat van de steel schiet (Deut. 19,5) en eenmaal om een olijfboom die zijn vrucht afwerpt (Deut. 28,40). Een meer verwante context is 2 Kon. 16,6, waar Rezin de Joden uit Elat verdrijft (pi.). In Deut. 7,1.22 wordt נשל gebruikt met volken als object en met de bepaling מפניך. Vanwege het kleine aantal teksten en de diversiteit van het gebruik kan niet worden gesteld dat נשל in Deut. 7,1 niet past bij de context van vernietiging. De bepaling מפניך sluit een connotatie met vernietiging evenmin uit: ook bij שמד hif. wordt deze bepaling wel gebruikt (2 Kon. 21,9).<sup>66</sup>

JHWH zal grote en machtige volken voor Israël verdrijven en ze aan hen overgeven. Het onderscheid tussen Israël en de volken wordt onderstreept door de nadruk op het aantal volken, hun grootte en hun macht; tegenover Israël staan vele volken en grote volken, de beide betekenissen van רבים. De thematiek van Israëls kleinheid en de grootte van de volken klinkt hier al door (cf. vers 7.17-21).<sup>67</sup> Ook de macht van JHWH wordt hierin bevestigd: Hij heeft blijkbaar het vermogen de volken te verdrijven of te verslaan.

<sup>62</sup> Voor een verantwoording van deze vertaling zie Lohfink, ‘Bedeutungen von hebr. *jrš*’, 19-25.

<sup>63</sup> Lohfink, ‘Schichten des Pentateuch’, 72-73.

<sup>64</sup> Cf. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen*, 83-84.

<sup>65</sup> Zo Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 19.

<sup>66</sup> Cf. Lohfink, ‘Bedeutungen von hebr. *jrš*’, 30-31. Rose stelt op basis van 2 Kon. 16,6 (de enige tekst met een pi.!) dat נשל gebruikt wordt voor de verwijdering van iets dat ergens later gekomen is, maar er niet hoort; Rose, 5. *Mose* 2,331-332. Of de Joden al dan niet terecht in Elat wonen, blijkt echter noch uit deze tekst, noch uit de context. Ook Holwerda geeft het verbum een te specifieke betekenis, door het op basis van Ex. 3,5 en Joz. 5,15 te definiëren als het losmaken van een onverbreekelijk contact, waardoor bewegingsvrijheid ontstaat; Holwerda, *Deuteronomium* 1,170-171.

<sup>67</sup> Volgens sommige auteurs zou elk van de zeven volken groter zijn dan Israël; zo Lemche, *Canaanites and Their Land*, 83; Paul, *Deuteronomium*, 859 n. 4. De opmerking in vers 7 dat Israël het kleinste van alle volken is, zou deze interpretatie ondersteunen. Paul verbindt hieraan overwegingen over de omvang van de totale bevolking van Kanaän. Het gaat in Deut. 7 echter niet om een kwantitatieve vergelijking, maar om het contrast tussen Israël en de volken van Kanaän.

De volken die in Kanaän wonen, worden vervolgens opgesomd. Op deze zogenaamde ‘volkenlijst’ ga ik in een excurs nader in.

*Excurs: Volkenlijsten*

Deut. 7,1 bevat een opsomming van zeven volken die in het land Kanaän zouden wonen. Op meerdere andere plaatsen in het Oude Testament komen soortgelijke opsommingen voor van volken die vóór Israël in Kanaän woonden. Voor een vergelijking met Deut. 7,1 komt een aantal lijsten in aanmerking.

De volgende criteria zijn gehanteerd om lijsten te selecteren. In de eerste plaats moet het om een langere lijst gaan. Opsommingen van twee of drie volken blijven hier buiten beschouwing. In de tweede plaats moet het gaan om een opsomming van volken. Gen. 10,15-18 en 1 Kron. 1,13-16 bevatten een opsomming die wordt gepresenteerd als een genealogie van personen; deze lijsten vallen bij dit criterium dus af. Dat geldt eveneens voor geografische notities (Num. 13,29; Joz. 11,3), omdat zij niet slechts een opsomming van volken bevatten en omdat de ordening en selectie mogelijk bepaald zijn door de localisering van de volken. Bij deze criteria blijven achttien lijsten over die in omvang en aard met elkaar vergelijkbaar zijn.

In onderstaande tabel worden de volgende aanduidingen gebruikt: 1 – Hethieten; 2 – Girgasieten; 3 – Amorieten; 4 – Kanaänieten; 5 – Perizzieten; 6 – Chivwieten; 7 – Jebusieten; \* – een ander volk.

<i>Tekst</i>	<i>Volkenlijst (MT)</i>	<i>Aantal volken</i>
Gen. 15,19-21	* * * 1 5 * 3 4 2 7	10
Ex. 3,8	4 1 3 5 6 7	6
Ex. 3,17	4 1 3 5 6 7	6
Ex. 13,5	4 1 3 6 7	5
Ex. 23,23	3 1 5 4 6 7	6
Ex. 33,2	4 3 1 5 6 7	6
Ex. 34,11	3 4 1 5 6 7	6
Deut. 7,1	1 2 3 4 5 6 7	7
Deut. 20,17	1 3 4 5 6 7	6
Joz. 3,10	4 1 6 5 2 3 7	7
Joz. 9,1	1 3 4 5 6 7	6
Joz. 12,8	1 3 4 5 6 7	6
Joz. 24,11	3 5 4 1 2 6 7	7
Richt. 3,5	4 1 3 5 6 7	6
1 Kon. 9,20	3 1 5 6 7	5
2 Kron. 8,7	1 3 5 6 7	5
Ezr. 9,1	4 1 5 7 * * * 3	8
Neh. 9,8	4 1 3 5 7 2	6

De zeven volken die in Deut. 7,1 genoemd worden, komen in deze lijsten met de volgende frequentie voor:

Hethieten	18
Girgasieten	5
Amorieten	18
Kanaänieten	16
Perizzieten	17
Chiwvieten	15
Jebusieten	18

De volgende volken worden elk één keer genoemd: Kenieten, Kenizieten, Kadmonieten, Refaïeten (Gen. 15,19-21), Ammonieten, Moabieten en Egyptenaren (Ezr. 9,1). Wat het voorkomen van de zeven volken betreft, is er een opmerkelijke consistentie in de lijsten. De enige bevolkingsgroep die afwijkt, zijn de Girgasieten. Dit volk wordt meerdere keren genoemd, maar beduidend minder vaak dan de andere volken. Slechts in drie lijsten worden alle zeven volken uit Deut. 7,1 genoemd (Deut. 7,1; Joz. 3,10; 24,11).

Over de volgorde van de volken in de volkenlijsten is het volgende op te merken. Slechts twee volgordes komen meer dan eens voor, beide drie maal: 4 1 3 5 6 7 (Ex. 3,8,17; Richt. 3,5) en 1 3 4 5 6 7 (Deut. 20,17; Joz. 9,1; 12,8). In de achttien volkenlijsten worden voor de zeven volken dus veertien verschillende volgordes gebruikt! Alleen de eerste twee posities van de lijsten bevatten reeds zeven verschillende volgordes (afgezien van Gen. 15,19-21, waar andere volken genoemd worden).<sup>68</sup>

Wanneer de Chiwvieten en Jebusieten beide voorkomen in een lijst (15 maal), staan ze vrijwel altijd in deze volgorde achteraan (14 maal; niet in Joz. 3,10). Wanneer ook de Perizzieten voorkomen (14 maal), staan deze volken meestal in de volgorde Perizzieten, Chiwvieten en Jebusieten achteraan (11 maal; niet in Ex. 23,23; Joz. 3,10; 24,11). Daaruit volgt dat de Hethieten, Amorieten en Kanaänieten vrijwel steeds aan het begin van de lijsten voorkomen. De Hethieten staan in de meeste gevallen op de eerste of tweede positie in de lijst (14 maal; niet in Gen. 15,19-21; Ex. 33,2; 34,11; Joz. 24,11). De positie van de Girgasieten in de lijst wisselt sterk.

Dat een standaardvolgorde ontbreekt, blijkt ook uit de Versiones. SamP vult in alle gevallen de volken aan die van de zeven volken ontbreken (ook in Gen. 15,19-21) en gebruikt relatief vaak de volgorde 4 3 1 2 5 6 7 (Ex. 23,23,28; 33,2; 34,11; Deut. 20,17, vijf van de negen lijsten in de Pentateuch). LXX vult de lijsten in de Pentateuch vrijwel steeds aan (alleen niet in Ex. 33,2), maar elders in het Oude Testament beduidend minder (wel in Joz. 9,1; 1 Kon. 9,20; niet in Joz. 12,8; Richt. 3,5; 2 Kron. 8,7; Ezr. 9,1; Neh. 9,8). S volgt in de Pentateuch steeds MT; alleen in Ex. 13,5 worden aan het slot van de lijst nog de Perizzieten toegevoegd. De volgorde binnen de lijsten verschilt vaak tussen MT, SamP en LXX.<sup>69</sup>

Deze gegevens wijzen erop dat er blijkbaar een traditie was over een aantal volken die vóór Israël in Kanaän gewoond hebben. Binnen deze volken is er onderscheid

<sup>68</sup> Bij alle hiervoor genoemde teksten, behalve Gen. 15,19-21, heeft MT in de masora parva een geheugensteun voor de volgorde van de volkenlijst. Zie Frensdorff (ed.), *Ochlah W'ochlah*, § 274, waar naast deze teksten nog Ex. 23,28; Num. 13,29; Joz. 11,3 genoemd worden.

<sup>69</sup> Voor de lijsten in de Qumranteksten van Exodus, zie Ausloos, 'Septuagint Version', 92-96.



tussen een aantal volken die eerst genoemd worden (mogelijk vanwege hun grootte of macht) en volken die later genoemd worden. Het is niet duidelijk of er sprake is van een traditie van zes volken of van zeven volken, of van twee tradities. Enerzijds ontbreken de Girgasieten vaak, anderzijds komen ze opvallend vaak voor in vergelijking met andere volken buiten de zes. De enige tekst waar een getal genoemd wordt, is Deut. 7,1 ('zeven volken', cf. Hand. 13,19).

T. Ishida stelt dat oorspronkelijk zes volken tot de lijst behoorden; de Girgasieten zouden daar geen deel van uitmaken.<sup>70</sup> K.G. O'Connell is van mening dat oorspronkelijk zeven volken tot de lijst behoorden. In MT zouden door haplografie vaker namen zijn weggevallen dan in SamP en LXX. De Girgasieten horen volgens hem bij de vaste lijst, omdat anders niet verklaard kan worden waarom dit volk zo vaak is ingevoegd en andere volken niet.<sup>71</sup> Hoewel deze laatste observatie overweging verdient, laat deze opvatting de vraag open waarom in MT juist de Girgasieten zo vaak zijn weggevallen en waarom dat in SamP nooit gebeurt is. O'Connell gaat hier niet op in.<sup>72</sup>

Er is discussie over de vraag of de volkenlijsten oorspronkelijk een vaste volgorde hadden, waaruit andere volgordes zouden zijn afgeleid. Ishida meent een ontwikkeling te kunnen vaststellen, waarbij de verschuiving van de Hethieten van de derde naar de eerste positie bepalend is. De oorspronkelijke volgorde zou zijn 4 3 1 5 6 7 (ten tijde van Salomo). Deze volgorde ontwikkelt zich dan via 4 1 3 5 6 7 (waarschijnlijk nog ten tijde van Salomo) tot 1 3 4 5 6 7 (zevende eeuw v.Chr.). In de eerste drie posities zijn de volgordes 3 4 1 (negende eeuw) en 3 1 4 (achtste eeuw) secundaire aanpassingen. Lijsten in late bronnen (Ezr., Neh., 2 Kron.) zouden variaties zijn op het patroon 4 1 3 5 6 7, dat een min of meer canonieke status had gekregen.<sup>73</sup> Problematisch aan deze theorie is echter dat Ishida de verschillende volgordes nauwkeurig wil verbinden aan een bepaalde periode. Daarvoor moet hij meerdere keren elementen toevoegen of verplaatsen. Zo zouden de lijsten in late bronnen variaties zijn op een bepaald patroon; dat patroon zelf komt echter in de late bronnen in het geheel niet voor. Ten slotte kan een bepaalde volgorde volgens Ishida niet worden gebruikt als argument voor de datering van die lijst, vanwege de min of meer canonieke status van de volgorde 4 1 3 5 6 7. Daarmee dreigt echter het gevaar van een cirkelredenering.

Volgens O'Connell gaat de traditie van de zeven volken terug tot de pre-monarchische tijd.<sup>74</sup> E.C. Hostetter stelt dat de lijsten zijn samengesteld ten tijde van David of Salomo.<sup>75</sup> Hij is evenals Ishida van mening dat de volkenlijsten pas kunnen zijn samengesteld nadat het hele land veroverd was.<sup>76</sup> Deze belangrijke these wordt echter niet bewezen.

<sup>70</sup> Ishida, *History and Historical Writing*, 10-12.

<sup>71</sup> O'Connell, 'List of Seven Peoples'.

<sup>72</sup> Zie voor meer kritiek Ausloos, 'Septuagint Version', 96-99.

<sup>73</sup> Ishida, *History and Historical Writing*, 8-36.

<sup>74</sup> O'Connell, 'List of Seven Peoples'.

<sup>75</sup> Hostetter, *Nations Mightier and More Numerous*, 135-141.

<sup>76</sup> Hostetter, *Nations Mightier and More Numerous*, 136; Ishida, *History and Historical Writing*, 20.

Concluderend: er is in het Oude Testament een traditie (of mogelijk twee tradities) over zes of zeven volken die vóór Israël in Kanaän gewoond hebben. Vanwege de grote verscheidenheid in volgorde binnen de volkenlijsten en tussen MT, SamP en LXX is er geen grond om een standaardvolgorde te veronderstellen (al dan niet afkomstig van een eindredactie), waaruit andere volgordes zouden zijn afgeleid.<sup>77</sup>

Het zevental en de andere lijsten maken duidelijk dat de nadruk in Deut. 7,1 ligt op de totaliteit van de voorisraëlitische bevolking van Kanaän.<sup>78</sup> Op de afzonderlijke volken die in Deut. 7,1 genoemd worden en op de vraag hoe zij verbonden kunnen worden met archeologische en tekstuele informatie uit het Oude Nabije Oosten, wordt ingegaan in § 4.1.

= = Einde excurs = =

Vers 1 geeft de situatie aan waarin het gebod tot uitroeiing moet worden uitgevoerd. Daarmee wordt het gebod uit vers 2b $\alpha$  in een kader geplaatst, zowel qua tijd (vanaf de inbezitname van het land Kanaän) als qua omvang (zeven met name genoemde volken die in Kanaän wonen). Het gevaar van de Kanaänitische volken dreigt immers pas vanaf de inbezitname van het land en dat land staat op het spel.<sup>79</sup>

### Vers 2

2a $\alpha$	וַיִּתֵּן יְהוָה אֶל־יְהוֹשֻׁעַ לְכַנֹּס	<sup>2</sup> en JHWH, je God, hen aan je overgeeft
2a $\beta$	וְהִכְיָתָם	en je hen verslaat,
2b $\alpha$	הַחֲרֹם תַּחֲרִים אֹתָם	dan moet je hen volledig uitroeien.
2b $\beta$	לֹא־תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַנֵּם	Sluit geen verbond met hen en wees hun niet genadig.

Het begin van vers 2 is een voortzetting van de protasis uit vers 1. JHWH geeft de volken over aan Israël, zodat Israël hen verslaat. De uitdrukking נתן לפני (vers 2a $\alpha$ ) wijst op uitlevering, die gevolgd wordt door een overwinning in de oorlog (cf. vers 16.23.24).<sup>80</sup> Dat Israël de volken verslaat (החרם hif., vers 2a $\beta$ ), impliceert niet noodzakelijk dat het de volken van het leven berooft (cf. Deut. 25,2-3.11). Gezien het uitroeiingsbevel dat erop volgt, moet dat echter wel gebeuren.

Er is discussie mogelijk over de vraag waar de apodosis van de temporele zin uit vers 1 begint. Vrijwel alle commentaren kiezen ervoor deze te laten beginnen bij vers 2b $\alpha$  (החרם תחרים): ‘wanneer JHWH je brengt naar het land... en Hij grote volken verdrijft... en JHWH hen aan je overgeeft en je hen verslaat, dan moet je hen volledig

<sup>77</sup> Cf. Halbe, *Das Privilegrecht*, 142-146; Hostetter, *Nations Mightier and More Numerous*, 115-127.

<sup>78</sup> Cf. Lohr, *Chosen and Unchosen*, 166.

<sup>79</sup> Perliit, *Bundestheologie*, 57. Diepold, *Israels Land*, 91-96 wijst erop dat Deuteronomium op verschillende manieren het nauwe verband aangeeft tussen het land (indicatief) en de geboden van JHWH (imperatief): door localisering, een temporele voorzin of een finale of conditionele nazin.

<sup>80</sup> Cf. Deut. 1,21; 2,31; 23,15; 1 Kon. 8,46 = 2 Kron. 6,36; Jes. 41,2. Dat een god vijanden overgeeft of ‘in de hand van’ een volk geeft, is een gebruikelijke formule in de literatuur van het Oude Nabije Oosten; zie Kang, *Divine War*, 43-44, 67, 99.

uitroeien'. Een taalkundige verantwoording van deze keuze wordt echter zelden geboden.<sup>81</sup> Ook de traditionele grammatica's gaan meestal niet in op de vraag hoe kan worden vastgesteld waar de apodosis begint, wellicht omdat naar de tekstgrammatica van het Bijbels Hebreeuws nog weinig onderzoek is gedaan.<sup>82</sup> Hieronder probeer ik de keuze voor het begin van de apodosis taalkundig te verantwoorden.

Het is aannemelijk dat het begin van de apodosis op het niveau van de taal wordt aangegeven.<sup>83</sup> Bij een temporele zin die in de protasis als eerste verbum een impf. heeft, begint de apodosis vaak met een perf.cons. Het is echter ook mogelijk dat een perf.cons. de protasis voortzet; dan gaat het om 'chronologically (and logically) successive situations'.<sup>84</sup> De situaties die in vers 1-2 beschreven worden met de perf.cons. וּנְשַׁל en וּנְתַנֵּם, kunnen beschouwd worden als een gevolg van het feit dat JHWH Israël in het land brengt. De apodosis kan dan beginnen bij והִכִּיתֶם of bij הָהָרִם תַּחֲרִיֵם. Wanneer de apodosis begint bij והִכִּיתֶם, zou dat worden aangegeven door de subjectswisseling. Het vervolg kan dan worden geïnterpreteerd als een uitwerking daarvan; omdat het verbum נָכַח niet noodzakelijk het doden van mensen impliceert, is dat echter minder waarschijnlijk. Aannemelijker is het de apodosis te laten beginnen bij הָהָרִם תַּחֲרִיֵם. Daarvoor pleit, ten eerste, dat deze constructie grammaticaal niet meer in de voorafgaande opsomming past.<sup>85</sup> In de tweede plaats wordt inhoudelijk een nieuw element ingebracht: והִכִּיתֶם is de keerzijde van het voorgaande וּנְתַנֵּם; de opdracht tot uitroeijing (חָרַם) gaat veel verder. Ten derde wijst de masoretische accentuatie in deze richting, omdat de אֲתַנֵּחַ וּסוֹר תַּחֲרִיֵם een scheiding aangeeft.<sup>86</sup>

Op grond van taalkundige argumenten is het aannemelijk dat de apodosis van de temporele zin begint bij vers 2bα. In Deuteronomium komen diverse vergelijkbare constructies voor: na een protasis met כִּי + impf. begint de apodosis met inf.abs. + impf. (Deut. 17,14), met imp. (Deut. 6,10; 12,29) of met לֹא + impf. gevolgd door inf.abs. + impf. als contrast (Deut. 7,17; 13,7; 15,7; 21,22; 23,22; behalve in 7,17 wordt het contrast steeds ingeleid met כִּי).

Volgens J.S. DeRouchie worden zinnen (*clauses*) in het Bijbels Hebreeuws normaal verbonden met de copula ו. Een asyndetische verbinding zou het begin van een

<sup>81</sup> Zie Christensen, *Deuteronomy* 1,154; Craigie, *Deuteronomy*, 175; König, *Deuteronomium*, 102; Labuschagne, *Deuteronomium* IB,105, Lamparter, *Aufruf zum Gehorsam*, 50; McConville, *Deuteronomy*, 147; Merrill, *Deuteronomy*, 176; Von Rad, *Deuteronomium*, 47; Ridderbos, *Deuteronomium* 1,128; Steuernagel, *Deuteronomium*, 27; Tigay, *Deuteronomy*, 85; Weinfeld, *Deuteronomy*, 357. Alleen Maxwell, *Deuteronomy*, 136 laat de apodosis beginnen bij והִכִּיתֶם ('dan moet je hen verslaan'). LXX laat de apodosis beginnen bij וּנְשַׁל ('dan zal Hij verdrijven'; cf. Wevers, *Notes*, 127); S bij תַּחֲרִיֵם ('dan mag je geen verbond sluiten'); daar ontbreekt in S de *waw*, behalve in een aantal manuscripten uit de vijfde en zesde eeuw, wat beide wijst op het begin van de apodosis; cf. Williams, *Studies in the Syntax*, 93-94 (met dank aan dr. W.Th. van Peursen voor deze verwijzing). V vertaalt והִכִּיתֶם en הָהָרִם תַּחֲרִיֵם met één uitdrukking, die het begin van de apodosis is. In de Targumim is het niet duidelijk waar de apodosis begint.

<sup>82</sup> König, *Historisch-kritisches -Lehrgebäude* II/2, § 415 besteedt hier wel expliciet aandacht aan. Zijn conclusie is: 'Weil übrigens im Hebräischen viele Nachsätze unangezeigt sind und andere durch das allgemeine "und" eingeleitet werden: so bleibt der Anfang des Nachsatzes oft zweifelhaft', § 415ε.

<sup>83</sup> Cf. Rütterswörden, 'Apodosis in den Rechtssätzen', die een onderzoek biedt naar het begin van de apodosis in de wetten van Deuteronomium.

<sup>84</sup> WO 527.

<sup>85</sup> Inf.abs. + impf.; een inf.abs. krijgt nooit een *waw*-apodosis, JM § 176m.

<sup>86</sup> Cf. bijvoorbeeld 1 Sam. 1,11; zie Revell, 'The Accents', 72.

nieuw onderdeel of een nadere uitleg aangeven. Slechts als laatste optie zou een asyndetische verbinding moeten worden geïnterpreteerd als coördinatie.<sup>87</sup> Wanneer deze opvatting juist is, is dat een extra aanwijzing dat de apodosis begint in vers 2b $\alpha$ . De asyndetische verbinding in vers 2b $\beta$  kan dan worden geïnterpreteerd als een uitleg van vers 2b $\alpha$ .<sup>88</sup>

Niet alleen taalkundig, ook inhoudelijk is het aannemelijk dat de apodosis begint bij vers 2b $\alpha$ . De spits van Deut. 7 is immers niet primair de belofte dat JHWH de Kanaänieten verdrijven zal, maar wat Israël moet doen, al vormt het werk van JHWH wel de voorwaarde en de motivatie voor de opdracht aan Israël.

Wanneer JHWH de volken in Kanaän aan Israël overgeeft en Israël de overwinning behaalt, moet het die volken volledig uitroeien (חרם). Omdat de betekenis en achtergrond van het verbum חרם omstreden zijn en omdat dit verbum van cruciaal belang is voor de boodschap van Deut. 7, verdienen de betekenis en functie van dit verbum een nader onderzoek.

*Excurs: Betekenis en functie van חרם*

In deze excurs ga ik allereerst in op de betekenis van de wortel חרם in het Oude Testament (§ 1). Daarna wordt onderzocht in welke context deze wortel gebruikt wordt (§ 2) en wordt aandacht besteed aan de mogelijke verbinding tussen חרם en de zogenaamde ‘heilige oorlog’ (§ 3). Ten slotte worden mogelijke parallellen uit het Oude Nabije Oosten besproken (§ 4). Na de excurs wordt onderzocht wat dit onderzoek oplevert voor de betekenis in Deut. 7,2. Het is methodisch zuiver dat in de excurs Deut. 7,2 buiten beschouwing wordt gelaten.

Bij het semantisch onderzoek wordt alleen uitgegaan van die teksten waar de wortel חרם gebruikt wordt.<sup>89</sup> Wanneer men ook andere teksten bij de bespreking betreft, zoals wel gedaan is,<sup>90</sup> dreigt het gevaar dat vanuit die teksten, die op basis van een bepaalde interpretatie van חרם geselecteerd zijn, andere elementen worden ingedragen. Het is echter mogelijk dat in sommige teksten het woord חרם niet gebruikt wordt, maar de zaak wel ter sprake komt. Een voorbeeld hiervan is Joz. 10,30-33. Bij de strijd tegen Eglon (Joz. 10,35), waar het verbum חרם wel gebruikt wordt, wordt vermeld dat Jozua daar deed zoals hij bij Lachis gedaan had. Bij de beschrijving van de strijd tegen Lachis (Joz. 10,31-33) wordt naar Libna verwezen (Joz. 10,30); op beide plaatsen wordt de wortel חרם niet gebruikt. De verwijzing naar Jericho (Joz. 10,30) en de vermelding dat er niemand in leven bleef (Joz. 10,33) suggereren echter wel een nauw verband met חרם in Joz. 10,35. Plaatsen waar het verbum niet gebruikt wordt, moeten bij een onderzoek naar de semantische waarde echter buiten beschouwing blijven.

<sup>87</sup> DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 103-132.

<sup>88</sup> De interpretatie dat een asyndetische verbinding een nadere uitleg inleidt, geeft eveneens een goede zin in vers 3b $\alpha$ , 5a $\beta$ , 10b, 14, 16a $\beta$ , 18b $\alpha$ , 22b $\alpha$ , 24b $\alpha$ , 25b $\alpha$  en 26b $\alpha$ . De verklaring dat een min of meer nieuw onderdeel begint, is aannemelijker voor het begin van vers 7, 21 en 25.

<sup>89</sup> Hier wordt alleen ingegaan op wat meestal חרם I genoemd wordt. De woorden חרם II en חרם III in de betekenis van ‘net’ worden aan חרם II toegeschreven en blijven hier buiten beschouwing.

<sup>90</sup> Zo is Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, 30-31 van mening dat het ook in 1 Sam. 22,11vv.; 2 Kon. 7,12 en 2 Kron. 25,12v. over de *hērem* gaat, hoewel het woord daar ontbreekt.

Enkele plaatsen waar het woord in MT gebruikt wordt, zijn tekstkritisch omstreden, met name Jes. 11,15 en Jer. 25,9.<sup>91</sup> Jes. 11,15 is de enige plaats waar het object van het verbum een rivier is. De context en parallelle uitdrukkingen in Jes. 11,15 en Jer. 25,9 passen bij het gehele woordveld van חרם. Voor het woordveld is het daarom van minder belang welke tekstkritische beslissing in deze teksten genomen wordt. Op de etymologie wordt hier niet ingegaan.<sup>92</sup>

### 1 Betekenis

De wortel חרם komt in het Oude Testament voor in twee semantische domeinen of velden, ten eerste dat van vernietiging en verwoesting, ten tweede dat van het heilige.<sup>93</sup> In het semantische domein van vernietiging en verwoesting wordt in de meeste gevallen het verbum (hif./hof.) gebruikt. De enige teksten waarvan niet duidelijk is of het verbum חרם daar tot het woordveld ‘doden, vernietigen, uitroeien’ behoort, zijn Lev. 27,28 en Joz. 6,18. In Lev. 27,28 wordt het verbum gebruikt in een bijzin bij het nomen חרם; in het volgende vers is dat eveneens het geval en is de betekenis ‘doden’ of iets dergelijks wel duidelijk. De verhouding tussen Lev. 27,28 en Lev. 27,29 is echter niet eenvoudig te bepalen. Aan het feit dat de betekenis ‘doden’ of iets dergelijks voor Lev. 27,29 duidelijk is, mag daarom niet te veel ontleend worden voor Lev. 27,28. In Joz. 6,18 wordt het verbum eveneens gebruikt in een bijzin bij het nomen חרם, met een denominatieve betekenis (‘zelf *ḥērem* worden’). Enkele keren wordt in dit semantische domein het nomen gebruikt, namelijk in 1 Kon. 20,42; Jes. 34,5 (beide keren in een status-constructus-verbinding: man/volk van JHWHs *ḥērem*); Zach. 14,11; Mal. 3,24 (als direct object van נכה hif., dat vaak parallel met חרם voorkomt).

In combinatie met of parallel aan het verbum חרם worden verba gebruikt die duidelijk maken dat het gaat om vernietiging van personen of goederen. Enkele keren krijgt het verbum חרם de bepaling לפי חרב (‘met het zwaard’).<sup>94</sup> De meest voorkomende parallel van חרם is נכה.<sup>95</sup> Andere parallelle uitdrukkingen (actief of passief) zijn: לא תחיה;<sup>96</sup> מות;<sup>97</sup> הרג; נפל לפי חרב; תמם;<sup>98</sup> שמד;<sup>99</sup> כרת;<sup>100</sup> אסף;<sup>101</sup> כלה;<sup>102</sup>

<sup>91</sup> Voor tekstkritische opmerkingen met betrekking tot חרם, zie Lohfink, *ThWAT* 3,193-195. Wat betreft Jes. 11,15: Brekelmans, *Herem*, 119-120 en Stern, *Biblical Ḥerem*, 192 lezen חרב; de lezing חרם wordt verdedigd door Driver, ‘Studies in the Vocabulary’, 251 en Lohfink, *ThWAT* 3,194 (die de suggestie van Driver om een andere, homonieme wortel aan te nemen, echter niet nodig acht). Wat betreft Jer. 25,9: Lohfink, *ThWAT* 3,194 leest חרב; de lezing חרם wordt gevolgd door Brekelmans, *Herem*, 122 en Stern, *Biblical Ḥerem*, 198.

<sup>92</sup> Zie daarvoor Brekelmans, *Herem*, 17-53; Lohfink, *ThWAT* 3,201-202. Voor de betekenis moet niet worden uitgegaan van de etymologie of van de oorspronkelijke vorm (volgens Brekelmans het nomen), maar van het actuele gebruik in het Oude Testament; cf. Barr, *Semantics*, 107-110.

<sup>93</sup> Zie voor een onderzoek naar het woordveld van חרם en verwante verba ook Vivian, *I campi lessicali*. Lohfink, *ThWAT* 3,197-198 noemt, in navolging van Brekelmans, *Herem*, 163-165, nog een derde woordveld: ‘straf en het eerste gebod’. De verbinding met deze elementen is zeker aanwezig, maar het is niet nodig dit als een apart woordveld te benoemen. Een onderscheid met het eerste woordveld is moeilijk aan te geven; bovendien zijn ‘straf’ en ‘het eerste gebod’ eerder een aanleiding tot de *ḥērem* dan de *ḥērem* zelf.

<sup>94</sup> Joz. 6,21; 1 Sam. 15,8.

<sup>95</sup> Joz. 8,21.22; 10,40; Richt. 1,17; 1 Sam. 15,3.7; 1 Kron. 4,41; Jes. 11,15; Mal. 3,24. נכה בחרב: Joz. 11,10. נכה לפי חרב: Joz. 8,24; 10,28.35.37.39; 11,11.12; Richt. 21,10.

<sup>96</sup> Ex. 22,17.

<sup>97</sup> Hif.: 1 Sam. 15,3; hof.: Ex. 22,18; Lev. 27,29.

שחת;<sup>103</sup> טבה;<sup>104</sup> דקק;<sup>105</sup> חרב.<sup>106</sup> In de context wordt verder gesproken van verslagenen, verwoesting van koren, vergane vreugde en totale verwoesting.<sup>107</sup> Soms is expliciet sprake van een oorlogssituatie.<sup>108</sup> Als tegenstelling van חרם komen voor נצל;<sup>109</sup> הייה;<sup>110</sup> ישב לבטה;<sup>115</sup> שלה;<sup>114</sup> יתר;<sup>113</sup> המל;<sup>112</sup> תחנה;<sup>111</sup> עשה חסד;<sup>110</sup>

De (beoogde) uitroeiing wordt vrijwel altijd uitgevoerd door mensen; slechts enkele keren is JHWH subject van het verbum.<sup>117</sup> Bij een menselijk subject is dat nooit een enkeling, maar steeds het hele volk Israël.<sup>118</sup> Het object van het verbum betreft vrijwel altijd mensen.<sup>119</sup> De omvang van de vernietiging verschilt: meestal betreft het alle mensen, maar eenmaal worden de maagden gespaard (Richt. 21,11); naast de mensen worden soms ook het vee of goederen vernietigd. Enkele keren wordt opgesomd wat er moet worden uitgeroeid.<sup>120</sup>

Concluderend: het verbum חרם behoort in het Oude Testament vrijwel altijd (waarschijnlijk niet in Lev. 27,28 en Joz. 6,18) tot het woordveld ‘vernietigen’; bij het nomen is dat slechts enkele malen het geval.<sup>121</sup> Goederen worden dan verbrand, dieren en mensen worden gedood.

<sup>98</sup> Joz. 8,24. Voor הרג cf. Meša‘-stèle, r. 16 (zie onder, § 4).

<sup>99</sup> Joz. 11,20; 2 Kron. 20,23; Dan. 11,44.

<sup>100</sup> Joz. 11,21.

<sup>101</sup> 1 Sam. 15,6.

<sup>102</sup> 1 Sam. 15,18; 2 Kron. 20,23.

<sup>103</sup> 2 Kon. 19,12; Jes. 37,12. עזר למשחית: 2 Kron. 20,23.

<sup>104</sup> Jes. 34,2,6; Jer. 50,27.

<sup>105</sup> Mic. 4,13.

<sup>106</sup> Nomen: Jes. 34,5; verbum: Jer. 50,21,27.

<sup>107</sup> Jes. 34,2; Jer. 25,9; 50,26; 51,4.

<sup>108</sup> מלחמה: Deut. 2,32; 3,1; Joz. 11,19; Jer. 50,22. להם: Num. 21,1; 1 Sam. 15,18. Steden worden ingenomen (לכד: Deut. 2,34; 3,4; Joz. 6,20; 8,21; 10,1.28.35.37.39; 11,10.12), buit wordt geroofd (Deut. 2,35; 3,7; Joz. 8,27) of verbrand (Deut. 13,17; Joz. 6,24; 7,15; 8,28; 11,11), land wordt in bezit genomen (Deut. 3,8; Richt. 1,19; 1 Kron. 4,41). Volgens Lohfink, *ThWAT* 3,199 wordt חרם bij de inname van steden steeds als laatste element genoemd, als samenvatting. Dit dient in zoverre genuanceerd te worden dat נכה altijd vóór חרם staat (in Joz. 10,40 staat het ervóór en erna) en wat er met de buit gebeurt, er altijd ná vermeld wordt.

<sup>109</sup> Hif.: Joz. 2,13 (ממות); 2 Kon. 19,11.12; 2 Kron. 32,13.14.15; Jes. 37,11.12.

<sup>110</sup> Qal: Joz. 6,17; hif.: Joz. 2,13; 6,25.

<sup>111</sup> Joz. 2,12.

<sup>112</sup> Joz. 11,20.

<sup>113</sup> 1 Sam. 15,3.9.15; Jer. 51,3.

<sup>114</sup> Nif.: 1 Kon. 9,20.21.

<sup>115</sup> Pi.: 1 Kon. 20,42.

<sup>116</sup> Zach. 14,11.

<sup>117</sup> JHWH lijkt alleen subject te zijn in Jes. 11,15; 34,2; Jer. 25,9. Cf. Lust, ‘Isaiah 34’, 285. Twee van deze drie teksten zijn echter tekstkritisch omstreden (zie boven).

<sup>118</sup> Döllner, ‘Der Bann’, 7.

<sup>119</sup> Soms wordt van ‘steden’ gesproken (Num. 21,2; Joz. 11,12.20.21); soms wordt het vee erbij genoemd (Deut. 13,16; Joz. 6,21; 1 Sam. 15,3.9). Wanneer de uitdrukking כל נשמה gebruikt wordt, hoort het vee daar waarschijnlijk niet bij; zie Mitchell, ‘Old Testament Usage’. Alleen in Ezr. 10,8; Mic. 4,13 (bezittingen); Jes. 11,15 (zeetong) is het object geen persoon of dier.

<sup>120</sup> Deut. 2,34; 3,6; Joz. 6,21; 1 Sam. 15,3.

<sup>121</sup> Cf. Lohfink, *ThWAT* 3,198-199. De plaatsen in Hebreeuwse teksten uit Qumran en in Jezus Sirach waarvan de context duidelijk is, bevestigen dit; zie DCH s.v. חרם; F. Zanella, in: Fabry & Dahmen, *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* 1,1068-1071. De plaatsnaam Chorma (חרמה) komt enkele keren samen voor met het verbum חרם in de betekenis ‘vernietigen, uitroeien’, zodat het gebruik

Het tweede semantische domein waarin de wortel **הרם** voorkomt, is dat van het heilige. In dit woordveld wordt vrijwel alleen het nomen gebruikt. Het verbum komt slechts voor in Lev. 27,28 en Joz. 6,18, in beide gevallen in een bijzin bij het nomen **הרם**.

In dit woordveld geeft **הרם** een kwaliteit, een bepaalde godsdienstige ‘status’ van objecten of personen aan.<sup>122</sup> Het is een van de categorieën waarmee in de cultuur van Israël objecten of personen worden geassocieerd;<sup>123</sup> andere categorieën zijn ‘reinheid’ of ‘heiligheid’. **הרם** is echter te beschouwen als een afzonderlijke categorie, die niet samenvalt met een van de andere indelingscriteria.

**הרם** valt niet samen met de categorie ‘heiligheid’. Enerzijds kan het namelijk gebruikt worden als tegenpool van **קדש**, parallel met **הלל** (Jes. 43,28) of **תועבה** (Deut. 7,25.26). Het betreffende object moet men ver van zich houden en verafschuwen (שבק, שקץ, תעב). Wat **הרם** is, mag men niet begeren, nemen of in bezit hebben.<sup>124</sup> Dat laatste staat gelijk aan ontrouw zijn, zondigen, het verbond verbreken en een dwaasheid begaan.<sup>125</sup> Om weer heilig te worden moet Israël de *hērem* uit zijn midden wegdoen, want JHWH en de *hērem* zijn onverenigbaar (Joz. 7,12-13).<sup>126</sup> In een heel andere situatie staan **הרם** en **קדש** in Lev. 27 tegenover elkaar. Bezittingen die geheiligd zijn (**קדש** hif.) voor JHWH, mogen namelijk wel gelost worden; wanneer iets echter ‘verbannen’ (**הרם** hif.) is, mag dat niet gebeuren (Lev. 27,22-29).<sup>127</sup> Anderzijds behoort **הרם** soms wel tot het heilige en is het bestemd voor JHWH. Dat wordt bijvoorbeeld gezegd van offergaven die bestemd zijn voor de priester.<sup>128</sup> Eveneens in Lev. 27 wordt iets wat **הרם** is, wel vergeleken met het heilige of allerheiligste.<sup>129</sup> Hieruit blijkt dat **הרם** niet altijd tegenover **קדש** staat, zoals wel gesteld is.<sup>130</sup> Soms is dat wel het geval (Joz. 7,13); op andere plaatsen overlappen ze elkaar echter juist (Lev. 27,21.28; Joz. 6,19).

**הרם** valt evenmin samen met (on)reinheid.<sup>131</sup> Een element van overeenkomst is dat beide ‘besmettelijk’ zijn: wie van de *hērem* van Jericho neemt, wordt daardoor zelf ook **הרם** en door hem wordt het gehele legerkamp van Israël het (Joz. 6,18). Dat is bij de *hērem* echter niet verbonden met aanraken, zoals bij onreinheid, maar met

---

van het verbum een etiologie voor de plaatsnaam lijkt te zijn (Num. 21,3; Richt. 1,17; cf. Num. 14,45; Deut. 1,44).

<sup>122</sup> Cf. Brekelmans, *THAT* 1,636: ‘eine Qualität, die einer Person oder einer Sache anhaftet’. Inhoudelijk maakt het geen verschil of **הרם** oorspronkelijk een *nomen qualitatis* was (zo Brekelmans, *Herem*, 43-47), of niet (zo Lohfink, *ThWAT* 3,198-199).

<sup>123</sup> Nelson, *Raising Up*, 17-38 spreekt van de ‘culture map’.

<sup>124</sup> Begeren: Deut. 7,25; nemen: Deut. 7,25; Joz. 7,1.11; 1 Sam. 15,21; in bezit hebben: Deut. 7,26; 13,18.

<sup>125</sup> Joz. 7,1.11.15; 22,20; 1 Kron. 2,7.

<sup>126</sup> Cf. Van der Molen, *Ban om te mijden*, 55.

<sup>127</sup> **נאל**: Lev. 27,20.28; **מכר**: Lev. 27,28; **פדה**: Lev. 27,29. Cf. Younger, *Judges*, 28.

<sup>128</sup> Lev. 27,21; Num. 18,14; Ez. 44,29.

<sup>129</sup> **קדש**: Lev. 27,21; Joz. 6,19; **קדש קדשים**: Lev. 27,28. In Lev. 27 wordt eerst gezegd dat een akker die heilig is voor JHWH, is ‘zoals’ (**כ**) een veld dat **הרם** is (Lev. 27,21); daarna wordt gezegd dat alles wat **הרם** is, allerheiligst is voor JHWH (zonder vergelijking).

<sup>130</sup> Snaith, *Distinctive Ideas*, 33: ‘One god’s *qodesh* was another god’s *cherem*’; Lohfink, *ThWAT* 3,197: ‘Das “Heilige” ist also eine Art Gegenspäre zum *herem*’.

<sup>131</sup> De *hērem* wordt verbonden met (on)reinheid door Bornapé, ‘El Problema del **הרם**’. Hij beschouwt het vernietigen van de cultusvoorwerpen (vers 5) als een reinigingsritueel. Volgens hem gaat het zowel bij de uitroeiing van mensen als bij het vernietigen van cultusvoorwerpen om (on)reinheid.

het bezitten van wat הָרֵם is; als de buit die Achan verborgen heeft, wordt meegenomen om vernietigd te worden, is er geen sprake van verontreiniging.<sup>132</sup>

In de 'sfeer van het heilige' is הָרֵם een begrip dat objecten of personen classificeert. Deze indeling valt niet samen met andere begrippen, zoals reinheid of heiligheid, maar is te beschouwen als een eigen manier om de werkelijkheid in te delen, die deels overeenkomt met קֹדֶשׁ, deels met het tegendeel ervan.<sup>133</sup> Iets wat הָרֵם is, is afgezonderd van het gewone gebruik, onttrokken aan menselijke beschikking.<sup>134</sup>

De beide semantische velden waarin de wortel הָרֵם voorkomt, komen slechts op enkele plaatsen samen voor (Joz. 6; 1 Sam. 15). In die gevallen is sprake van een stad of volk die הָרֵם zijn voor JHWH (Joz. 6,17; 1 Sam. 15,21); daarom worden mensen uitgeroeid en wordt (een deel van) de buit gespaard voor JHWH. Buiten deze hoofdstukken is het echter niet eenvoudig de beide woordvelden op elkaar te betrekken. Wanneer הָרֵם gebruikt wordt als 'kwaliteit', is er niet steeds sprake van vernietiging, bijvoorbeeld in de bepaling dat alle *hērem* in Israël voor de priesters is (Num. 18,14). In het woordveld van de vernietiging lijkt de notie van een bepaalde 'kwaliteit' van objecten of personen niet (expliciet) aanwezig.<sup>135</sup> Het uitroeien van mensen wordt nooit parallel gebruikt met קֹדֶשׁ of verwante verba. Bij het verbum komt in de context van uitroeiing bovendien nooit de bepaling לִיהוָה voor;<sup>136</sup> dit in tegenstelling tot de Meša'-stèle (r. 17: לעשתר כמש החרמתה).<sup>137</sup>

Wanneer men in het diverse gebruik van de wortel הָרֵם een gemeenschappelijk element zoekt, is wellicht de notie van 'afzondering' bruikbaar.<sup>138</sup> Dat kan enerzijds worden opgevat als afzondering uit de samenleving door wijding aan het heiligdom, anderzijds als afzondering uit Israël, in zo'n radicale vorm dat het de uitroeiing van

<sup>132</sup> Kaminsky, *Corporate Responsibility*, 86-87; Nelson, 'Herem', 46.

<sup>133</sup> Cf. Brekelmans, *Herem*, 160; Nelson, 'Herem', 53 (met n. 50). Earl, *Reading Joshua*, 96-97 maakt onderscheid tussen een deuteronomistisch en een priesterlijk concept van de הָרֵם. In deuteronomistische teksten zou de הָרֵם beschouwd worden als iets afschuwelijks, in priesterlijke teksten juist als heilig. Dit onderscheid gaat bij sommige teksten echter niet op (Joz. 6,19.24). Earl beschouwt deze teksten dan als priesterlijke invoegingen. Park, *Finding Herem*, 7-52 maakt onderscheid tussen de *hērem* die wordt uitgevoerd in opdracht van JHWH ('mandatory'), op initiatief van Israël ('voluntary') en door andere volken ('pagan'). De vrijwillige *hērem* zou dan heilig zijn voor JHWH, de opgedragen *hērem* zou afschuwelijk zijn voor JHWH (ibid., 15). Dit onderscheid gaat echter niet altijd op (cf. bijvoorbeeld Joz. 6,19) en leidt soms tot gewrongen interpretaties. Park gaat overigens te sterk uit van een 'concept' הָרֵם, dat zijns inziens niet alleen in het Oude Testament, maar ook in Lukas en Handelingen voorkomt.

<sup>134</sup> Daarom kan wat er van Amalek niet gedood is (1 Sam. 15), niet als offer worden gebracht: het behoort Israël niet meer toe; Nelson, 'Herem', 48.

<sup>135</sup> Kimchi, ספר השרשים, kol. 171 noemt dit element eveneens niet: 'ענין כלם ענין הריגה וכרייתה והשחתה ואיבוד'.

<sup>136</sup> Alleen in Lev. 27,28, dat niet over een oorlogssituatie gaat, en in Mic. 4,13, waar eveneens geen sprake is van oorlog en waar het object geen personen, maar goederen zijn.

<sup>137</sup> Brekelmans, *Herem*, 51; O'Neill, *Biblical Truth*, 129. Cf. Monroe, 'Israelite, Moabite and Sabaeen', 333-335, die wijst op een Sabeese tekst waar parallel aan *h̄rm* (maar dus bij een ander verbum) de bepaling *l'imqh wlsb'* voorkomt ('Almaqah was de maangod, de nationale god van Sabā). Overigens stelt zij ook dat de notie van wijding aan de godheid niet altijd expliciet wordt uitgedrukt.

<sup>138</sup> Cf. Fernández, 'El herem', 7-9 ('una idea común, la de *reserva, separación*', 7); Nelson, 'Herem', 44; Lohfink, *ThWAT* 3,201. Idem voor alle Semitische teksten met de wortel *h̄rm*: Stern, *Biblical Herem*, 16. Zo reeds Iso'dad van Merw, *Deutéronome*, CSCO.S 80,119 (vertaling CSCO.S 81,160), die erop wijst dat הָרֵם twee nuances heeft: toenadering en verwijdering, die samenkomen in het begrip חֲבֻלָה ('verdeling, scheiding, afzondering').



mensen betekent. Er wordt een scheiding aangebracht tussen het ‘goede’ en het ‘kwade’.<sup>139</sup>

Een tweede gemeenschappelijk element is de nadruk op de radicaliteit en totaliteit van חרם.<sup>140</sup> In de directe context komt opvallend vaak het woord כל voor.<sup>141</sup> Andere uitdrukkingen die het allesomvattende aangeven zijn: ‘er bleef niemand over’,<sup>142</sup> ‘al het levende werd uitgeroeid’ of ‘er bleef niets levends over’,<sup>143</sup> ‘niemand ontkwam’,<sup>144</sup> en ‘er is geen rest’.<sup>145</sup>

De vroeger gangbare vertaling met ‘ban’ is tegenwoordig ongelukkig, omdat ze een verband met excommunicatie suggereert.<sup>146</sup> Het nomen wordt in het Oude Testament echter nooit in een dergelijke betekenis gebruikt en het verbum heeft een radicaler betekenis. De enige plaats die met excommunicatie vergeleken zou kunnen worden, is Ezr. 10,8, maar daar wordt voor de personen een ander woord gebruikt.

Bovenstaande conclusies zijn strijdig met de populaire gedachte dat חרם een wijding aan de godheid is; het wordt dan omschreven als ‘consecration to destruction’.<sup>147</sup> Voor sommige teksten is de betekenis ‘wijden’ of iets dergelijks duidelijk (bv. Lev. 27,28). Voor vele teksten, met name bij het verbum, ligt dat moeilijker. Men moet dan aannemen dat het uitroeien van mensen (het gevolg van) een wijding aan de godheid is.<sup>148</sup> De gedachte hierachter zou zijn dat het beste van de buit (de krijgsgevangenen) voor JHWH is.<sup>149</sup> Deze visie is echter om een aantal redenen problematisch. In de eerste plaats is er in de teksten over oorlogen (buiten de veronderstelde betekenis van חרם) niets dat in deze richting wijst. Van een gelofte met betrekking tot mensen is alleen sprake in Num. 21,2. Er is reeds op gewezen dat het uitroeien van mensen nooit parallel gebruikt wordt met קדש of verwante verba en dat bij חרם hif. in het Oude Testament nooit de bepaling ליהיה voorkomt in een context van uitroeiing. In de tweede plaats wordt het verbum ook gebruikt voor verwoesting door andere volken, zelfs onderling, dus met een duidelijk niet-religieuze lading

<sup>139</sup> Het gaat dus om afzondering *uit* (Israël), niet om afzondering of wijding *voor* (JHWH), zie onder.

<sup>140</sup> Cf. Lohfink, *ThWAT* 3,199: ‘Jedenfalls scheint das Element des Radikalen, Vollständigen, Gründlichen im Vordergrund zu stehen, nicht der Gedanke an Tötung aufgrund einer vorangehenden Weihung’.

<sup>141</sup> Nelson, ‘*Ĥerem*’, 47. Cf. de Meša‘-stèle, r. 16: [כלה], gevolgd door een opsomming.

<sup>142</sup> ועד השאריר לו שריד: Deut. 2,34; Joz. 10,28.37.39.40; ועד בלתי השאריר לו שריד: Deut. 3,3; Joz. 8,22 (met erachter: ופליט).

<sup>143</sup> לא תחיה כל נשמה: Deut. 20,16; את כל הנשמה החרים: Joz. 10,40; לא נותר כל נשמה: Joz. 11,11; לא נותר: Joz. 11,22.

<sup>144</sup> אין פליטה: 2 Kron. 20,24.

<sup>145</sup> אל תהי לה שארית: Jer. 50,26.

<sup>146</sup> Hoewel TJ in Deut. 7,2 wel de vertaling שמתא דיי gebruikt, een uitdrukking die in de talmudische tijd gebruikt werd voor de zogenaamde ‘grote ban’; Dölller, ‘Der Bann’, 13. Cf. het artikel in *TRE* (Welten, ‘Bann’), waarin ook zowel de *ḥērem* in het Oude Testament als excommunicatie in de kerkgeschiedenis worden behandeld.

<sup>147</sup> Bv. Stern, *Biblical Herem*, 1: חרם is ‘consecration-to-destruction’, ‘consecration-through-destruction’ of ‘destruction through consecration’.

<sup>148</sup> Zo bv. Dölller, ‘Der Bann’, 4. Brekelmans, *Herem*, 160 verbindt dit met een gelofte van Israël. In een moeilijke situatie zou men de vijand of de buit aan JHWH wijden om Hem te bewegen tot hulp. Van een gelofte wordt echter alleen gesproken in Num. 21,2; elders (ook in de teksten die Brekelmans erbij betreft, namelijk Joz. 6 en 1 Sam. 15) gaat het om een gebod van JHWH. Cf. Van der Molen, *Ban om te mijden*, 232.

<sup>149</sup> Nelson, ‘*Ĥerem*’, 46; Von Rad, *Der Heilige Krieg*, 13; Smelik, *Een tijd van oorlog*, 37. De enige tekst in het Oude Testament waar in verband met de *ḥērem* over ‘het beste’ gesproken wordt, is 1 Sam. 15,21. In het licht van de genoemde theorie is het ironisch dat juist deze gave door JHWH verworpen wordt.

vanuit het perspectief van Israël.<sup>150</sup> Dit bezwaar is minder zwaarwegend wanneer men een ontwikkeling postuleert, waarbij dit niet-religieuze gebruik van later datum zou zijn. In de derde plaats wijst een tekst als Deut. 7,26 eerder op het tegendeel: wat *חרם* is, is *יהוה אלהיך תועבת* (Deut. 7,25). *תועבה* is een negatief begrip: wat niet behoort bij JHWH, maar tegenover Hem staat. Op grond van deze argumenten is de stelling dat *חרם* altijd wijding aan de godheid inhoudt, niet houdbaar.<sup>151</sup>

Volgens P.D. Stern bedoelt *חרם* de kosmische orde te herstellen.<sup>152</sup> Deze interpretatie leest echter te zeer een kosmische strijd in de teksten. Het element van ‘consecration’ is hierboven reeds afgewezen. Bovendien is in de meeste teksten geen sprake van kosmische strijd; zo zou bij de strijd tegen Amalek (Ex. 17) het kosmische element uit Ex. 15 komen.

Concluderend: de wortel *חרם* wordt in het Oude Testament gebruikt in twee semantische domeinen: dat van vernietiging en verwoesting, en dat van ‘het heilige’. Kenmerkende elementen van de wortel *חרם* zijn: de notie van ‘afzondering’ (soms verwoesting, soms wijding) en de totaliteit of radicaliteit ervan. De these dat het verbum *חרם* moet worden opgevat als ‘wijding tot’ vernietiging, is vanuit de teksten niet aantoonbaar en daarom te beschouwen als onjuist.<sup>153</sup>

## 2 Gebruik

Vervolgens moet worden nagegaan wanneer de wortel *חרם* wel én wanneer ze niet gebruikt wordt.<sup>154</sup> Bij vele oorlogen die in het Oude Testament beschreven worden, komen het verbum en het nomen namelijk niet voor. De distributie van de wortel *חרם* over de oorlogen die beschreven worden, lijkt bij nader onderzoek niet toevallig te zijn. Voor de boeken Genesis t/m Koningen is de stelling te verdedigen dat de wortel *חרם* vrijwel uitsluitend gebruikt wordt in verband met de inname van het land Kanaän en de uitroeiing van de Kanaänitische volken.<sup>155</sup> Om deze these te toetsen ga ik de teksten in dit corpus na waarin *חרם* gebruikt wordt.

<sup>150</sup> 2 Kon. 19,11; 2 Kron. 20,23; 32,14; Jes. 37,11; Dan. 11,44.

<sup>151</sup> Het onderscheid dat Driver, ‘Hebrew Homonyms’, 56-59 op basis van een etymologie maakt tussen uitroeien met en zonder een religieuze connotatie is voor het Oude Testament gekunsteld; zie Lohfink, *ThWAT* 3,202.

<sup>152</sup> Stern, *Biblical Herem*, 119: *חרם* ‘is the perfect verb to indicate the human action of “building of the world,” because *החרים* combines the notions of destruction (of chaos) and consecration (of the world) at once’; ‘reenactment of creation’ (ibid., 219). Deze interpretatie wordt gevolgd door Crouch, *War and Ethics*, 174-189, die hierin een overeenkomst ziet met de kosmologie en de ideologie van Assyrische teksten.

<sup>153</sup> Zie voor de *hērem* in het Jodendom uit de tijd van de tweede tempel: Batsch, *La guerre et les rites de guerre*, 408-446. Volgens hem wordt de oorlogs-*hērem* in het Jodendom uit die tijd nooit beschouwd als een offer.

<sup>154</sup> Van der Molen, *Ban om te mijden* betoogt in haar onderzoek dat er sprake is van een ontwikkeling in het gebruik van de wortel *חרם*, waarbij Joz. 7 een keerpunt zou zijn. Volgens haar ‘verandert in de narratieve chronologie het beeld van *חרם* met iedere nieuwe referentie’ (ibid., 212). Deze vergaande these wordt echter niet onderbouwd en blijft hier daarom buiten beschouwing.

<sup>155</sup> Dit verband is, voor zover mij bekend, nog niet eerder aangetoond. Een suggestie in deze richting wel bij Copan, *Is God a Moral Monster*, 174; Van der Molen, *Ban om te mijden*, 220-221.

Een eerste aanwijzing voor het gebruik van **הרר** specifiek voor de Kanaänitische volken, is het gegeven dat in Deut. 20,10-18 onderscheid wordt gemaakt tussen de strijd van Israël met de Kanaänitische en met andere volken. Voor de strijd tegen de Kanaänitische volken wordt het verbum **הרר** gebruikt, voor de strijd tegen andere volken niet, hoewel daar eveneens sprake is van uitroeiing (zie voor Deut. 20,10-18 § 3.2.3.1).

In Num. 21,1-3 wordt de strijd beschreven tussen Israël en de koning van Arad, in het zuiden van Kanaän. Opvallend is dat deze koning slechts eenmaal wordt aangeduid als ‘koning van Arad’ en tweemaal, en als eerste, als ‘de Kanaäniet’ (**הכנעני**: Num. 21,1.3). Bij de inname van Cis-Jordanië wordt gestreden tegen de steden van de Kanaänieten.<sup>156</sup> Ook de bezittingen van de Kanaänitische volken vallen onder de *hērem*.<sup>157</sup>

Het gebied van Sihon en Og wordt in Deuteronomium gerekend tot het land Kanaän.<sup>158</sup> Het is opmerkelijk dat in de beschrijving van de strijd tegen deze koningen in Num. 21,21-35 de wortel **הרר** ontbreekt. Dit kan samenhangen met een verschillende visie op de omvang van het land Kanaän. Deuteronomium rekent Trans-Jordanië bij het land; de strijd tegen Sihon wordt geduid als het begin van de inbezitting van het land Kanaän (Deut. 2,24.30b-31), een element dat ontbreekt in Num. 21. Num. 21 lijkt alleen het land ten westen van de Jordaan als het beloofde land te zien; in de voorstelling van het boek Numeri wordt pas in Num. 32 duidelijk dat Israël ook Trans-Jordanië mag bewonen. Dat zou kunnen verklaren waarom de wortel **הרר** in Num. 21 niet en in Deut. 2-3 wel gebruikt wordt.<sup>159</sup>

Amalek behoort niet tot de Kanaänitische volken. In Ex. en Deut. wordt, ondanks een uitdrukkelijke opdracht om dit volk uit te roeien (Ex. 17,14-16; Deut. 25,17-19), het woord **הרר** niet gebruikt voor de strijd tegen Amalek. In 1 Sam. 15 gebeurt dat wel. Mogelijk hangt dat samen met het feit dat in Genesis t/m Koningen de woonplaats van Amalek wel gesitueerd wordt in het land Kanaän. Dit verklaart echter niet waarom dit woord in Deuteronomium niet gebruikt wordt; bovendien is het motief voor de uitroeiing van Amalek anders dan het motief voor de uitroeiing van de Kanaänitische volken (cf. voor de positie van Amalek § 3.2.2).<sup>160</sup>

Het verbum **הרר** wordt ook gebruikt met Israël als object, wanneer het in dezelfde zonden vervalt en dezelfde afgoden dient als de Kanaänitische volken, als Israël zelf dus ‘Kanaänitisch’ wordt. Deut. 13,16 schrijft voor dat een Israëlitische stad die andere goden wil dienen, volledig moet worden uitgeroeid en verbrand (de buit is dan ook *hērem*; Deut. 13,18). Dezelfde maatregel wordt toegepast bij Jabes in

<sup>156</sup> Deut. 20,17; Joz. 6,21; 8,26; 10,1.28.35.37.39.40; 11,11.12.20.21; Richt. 1,17; cf. 1 Kron. 4,41. In 1 Kon. 9,21 wordt gerefereerd aan deze, niet voltooide, strijd.

<sup>157</sup> Deut. 7,26; Joz. 6,17.18; 7,1.11-13.15; 22,20.

<sup>158</sup> Deut. 2,34; 3,6; cf. Joz. 2,10.

<sup>159</sup> Dit zou tevens kunnen verklaren waarom bij de oproep om Trans-Jordanië in te nemen (Deut. 2,24.31; 3,2) niet verwezen wordt naar een belofte aan de aartsvaders; cf. Neis, *Vernichtet werdet ihr*, 181. In Deut. 34,1-4 wordt Trans-Jordanië overigens wel gerekend tot het land dat JHWH aan de vaderen beloofd heeft. Zie voor de status van Trans-Jordanië: Weinfeld, ‘Extent of the Promised Land’; Weinfeld, *Promise of the Land*, 52-75, m.n. 69-75. Cf. Jobling, ‘The Jordan a Boundary’. Ook in buitenbijbels materiaal is de status van Trans-Jordanië soms ambigue; zie Van Bekkum, *From Conquest to Co-existence*, 202-205. Zie ook § 3.2.2.

<sup>160</sup> Num. 13,29; 14,25; 1 Sam. 27,8; cf. 1 Kron. 4,43.

Gilead, wanneer dat niet komt opdagen bij een volksvergadering (Richt. 21,11). Waarom deze sanctie volgt, is niet geheel duidelijk. Een mogelijke verklaring is dat Jabes zich door de afwezigheid associeert met Gibeon, dezelfde reden waarom bijna heel Benjamin is uitgeroeid (Richt. 20). Ook daar wordt het woord *חרם* niet gebruikt, maar de nadruk op (vrijwel) volledige uitroeiing en de uitdrukking *כליל העיר* (Richt. 20,40) lijken wel te verwijzen naar Deut. 13 (כליל: Deut. 13,17). Het is echter ook mogelijk dat de uitroeiing in Richt. 21 bedoeld is als een illegitieme toepassing van de *ḥērem* en zo een illustratie is van het religieuze en morele verval van Israël.<sup>161</sup>

In Ex. 22,19 (*זָבַח לְאֱלֹהִים יְהוָה*) is in een wetstekst sprake van een individu als object van het verbum *חרם*. Een verband met de Kanaänitische volken lijkt hier niet aanwezig. Dat zou er echter wel kunnen zijn wanneer in de drie samenhangende voorschriften (zie onder) van Ex. 22,17-19 sprake is van specifiek Kanaänitische praktijken waartegen gewaarschuwd wordt. Dat verband lijkt er inderdaad te zijn.

In Ex. 22,17 wordt geboden een *מְכַשְׁפָּה* niet in leven te laten. De wortel *כשף* wordt gebruikt in verband met vormen van waarzeggerij en magische praktijken.<sup>162</sup> Deze praktijken behoren er in Israël niet te zijn; ze behoren bij Egypte (Ex. 7,11), Mesopotamië (Jes. 47,9.12; Dan. 2,2; Nah. 3,4), maar ook bij Kanaän (Deut. 18,9-12: de *תועבת* (pl) van deze volken).<sup>163</sup> Al wordt daar in Ex. 22,17 niet expliciet naar verwezen, in het kader van de Pentateuch worden waarzeggerij en magie wel gezien als kenmerkend voor de volken die in Kanaän wonen.

De interpretatie ‘tovenares’ of iets dergelijks is voor Ex. 22,17 echter bestreden door C. Houtman. Hij noemt hiervoor twee argumenten: ten eerste was tovenarij niet typisch vrouwelijk; ten tweede komt ook het verband met ‘ontucht bedrijven’ voor (2 Kon. 9,22; Jes. 47,9; Nah. 3,4). Volgens Houtman gaat het in Ex. 22,17 dan ook om een vrouw die tot ontucht verleid en daarbij onweerstaanbare aantrekkingskracht uitoefent.<sup>164</sup>

Tegen de interpretatie van Houtman kan echter het volgende worden ingebracht. Wat het argument betreft dat tovenarij niet typisch vrouwelijk was: beslissend is niet of het *mogelijk* was dat tovenarij door mannen werd uitgeoefend, maar hoe tovenarij in de cultuur van het Oude Testament werd gezien, namelijk al dan niet als iets typisch vrouwelijks. In meerdere recente studies is aangetoond dat tovenarij in het Oude Nabije Oosten veel vaker wordt toegeschreven aan vrouwen dan aan man-

<sup>161</sup> De wortel *חרם* komt in Richteren alleen voor in het eerste en laatste hoofdstuk (Richt. 1,17; 21,11). Het contrast tussen deze twee plaatsen is opvallend en ironisch: Israël moest de Kanaänitische volken uitroeien en zich niet met hen verzwageren. Dat laatste doet men wel, wat aan het slot van Richteren leidt tot een huwelijksverbod binnen Israël en de vrijwel volledige uitroeiing van een stam van Israël. Zie Younger, *Judges*, 29-30, 380-381.

<sup>162</sup> Cf. de parallellen: *חרטמים* (Ex. 7,11; Dan. 2,2); *קסם* (Deut. 18,10.14; Jer. 27,9); *מעוון* (Deut. 18,10.14; Jer. 27,9; Mic. 5,11); *מחש* (Deut. 18,10); *חבר* (Deut. 18,11; Jes. 47,9.12); *שאל אוב וידעני* (Deut. 18,11); *דרש* (Deut. 18,11); *אל המתים* (Dan. 2,2); *אשפים* (Dan. 2,2); *הזוים בכוכבים מודיעם לחדשים* (Jes. 47,13); *זנונים* (2 Kon. 9,22; Nah. 3,4). LXX vertaalt steeds met *φάρμακος* *αδλ.* Zie voor het woordveld: G. André, *ThWAT* 4,375-381; Schmitt, *Magie*, 107-122. Volgens Schmitt, *Magie*, 336 gaat het in Ex. 22,17 om een specifieke vorm, namelijk ‘Schadenszauber’, ‘Hexerei’.

<sup>163</sup> André, *ThWAT* 4,379.

<sup>164</sup> Houtman, *Exodus* 3,215-216.

nen.<sup>165</sup> Wat het verband met ‘ontucht bedrijven’ betreft: inderdaad wordt כשרָ soms parallel gebruikt met זנה (Mal. 3,5 kan overigens niet als bewijsplaats hiervoor gelden, omdat daar allerlei zonden worden opgesomd en er dus niet noodzakelijk van parallellie sprake is). זנה wordt echter op vele plaatsen in overdrachtelijke zin gebruikt: ontrouw zijn aan de dienst van JHWH. Zo wordt in Lev. 20,6 duidelijk verband gelegd tussen vormen van waarzeggerij en זנה in overdrachtelijke zin. Wellicht is die interpretatie ook voor 2 Kon. 9,22 waarschijnlijker dan lichamelijk overspel, waarover bij Izebel elders nooit gesproken wordt.<sup>166</sup>

Gezien het gehele woordveld en het feit dat de bezwaren van Houtman niet dwingend zijn, is de meest waarschijnlijke interpretatie dat het in Ex. 22,17 gaat om iemand die een vorm van magische praktijken uitoefent en daarmee *ipso facto* ontrouw is aan JHWH.<sup>167</sup>

Ex. 22,18 eist de dood voor iemand die gemeenschap heeft met een dier. Ook elders wordt bestialiteit verboden (Lev. 18,23; 20,15; Deut. 27,21). Deze praktijk wordt eveneens verbonden met de Kanaänitische volken (Lev. 18,3.24.27 (opnieuw תועבות); 20,23; zie § 3.4.4.3). In het kader van de Pentateuch gaat het dus om een ‘Kanaänitische’ praktijk.<sup>168</sup> Het offeren aan andere goden (Ex. 22,19) ten slotte wordt eveneens verbonden met wat de Kanaänitische volken deden (Ex. 34,15, waarbij ook het verbum זנה gebruikt wordt).

In Ex. 22 wordt geen expliciet verband gelegd met Kanaänitische gebruiken. De zonden die in Ex. 22,17-19 genoemd worden, worden elders in de Pentateuch echter wel verbonden met wat in Kanaän gebeurde.<sup>169</sup> Op dat niveau kan gezegd worden dat Ex. 22,19 past in het gebruik van חרם specifiek voor de Kanaänitische volken en hun praktijken.

De enige plaats in Genesis t/m Koningen waar חרם niet gebruikt wordt in verband met de Kanaänitische volken (of Amalek), is 2 Kon. 19,11. Daar zegt de Assyrische rabsake tegen Hizkia dat de Assyrische koningen ‘alle landen’ hebben vernietigd (חרם hif.). Zowel het subject van het verbum חרם als de spreker zijn in deze tekst niet-Israëlieten.<sup>170</sup> Een aantal plaatsen in Lev. en Num. staat los van de context van oorlog en betreft de vrijwillige wijding van bezittingen (Lev. 27,21.28.29; Num. 18,14). Voor de overige boeken van het Oude Testament (met name de profeten) gaat de beperking van het gebruik van חרם tot de bevolking van Kanaän niet op,

<sup>165</sup> Zie de bewijsplaatsen bij Sefati & Klein, ‘Law of the Sorceress’; Schmitt, *Magie*, 338-339: ‘[N]ach gemeinvoerderorientalischer Vorstellung [ist] eine böse zauberische Person oftmals eine Frau’. Van der Toorn, *Van haar wieg*, 107-110 stelt hetzelfde, maar zonder bewijs. Voor deze opvatting in de rabbijnse literatuur en latere joodse commentaren, zie bijvoorbeeld de uitleg van Ex. 22,17 in *bT.San 67a* en verder Sefati & Klein, *ibid.*, 176-177 n. 18.

<sup>166</sup> Cf. Schmitt, *Magie*, 374-376.

<sup>167</sup> Cf. de Versiones. S heeft שִׁמְרָה (\*‘tovenaar, bezweerder’). Voor de overige Versiones, zie Houtman, *Exodus* 3,215.

<sup>168</sup> Of men hier al dan niet een verband wil leggen met de godsdienst van de Kanaänitische volken, is minder van belang. Er is wel verband gelegd met een vruchtbaarheidscultus, maar volgens Schmitt, *Magie*, 356 is daar in de *Umwelt* geen grond voor. ‘Der Fruchtbarkeitszauber vermittelt Tierverkehr ist damit ins Reich der Märchen zu verweisen’.

<sup>169</sup> Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch*, 316-330 zinspeelt hier wel op, maar werkt het niet uit.

<sup>170</sup> Het is ironisch dat, volgens het vervolg van 2 Kon. 19, Sanherib die uitroeiing niet bij Israël kan uitvoeren; Fretz, ‘Herem in the Old Testament’, 26.

maar wordt het woord ook in algemene zin gebruikt. De vraag of dit verklaard kan worden uit een ontwikkeling in het gebruik van הָרָם of uit een eindredactie van de boeken Genesis t/m Koningen verdient verder onderzoek.<sup>171</sup>

Concluderend: de wortel הָרָם wordt in de boeken Genesis t/m Koningen vrijwel uitsluitend gebruikt in verband met de inname van het land Kanaän en de daarmee verbonden uitroeiing van de Kanaänitische volken.

### 3 הָרָם en 'heilige oorlog'

In dit verband moet worden ingegaan op de mogelijke verbinding tussen הָרָם en de zogenaamde 'heilige oorlog'. Deze theorie heeft, na eerdere publicaties van met name F. Schwally,<sup>172</sup> in de oudtestamentische wetenschap vooral door het werk van G. von Rad invloed gekregen.<sup>173</sup>

Von Rad heeft gesteld dat de 'heilige oorlog' een sacrale institutie van het oude Israëel was. In theorie verliep de heilige oorlog volgens een vast patroon. Door het blazen van de bazuin werd het volk opgeroepen voor de strijd. Vóór de slag werden offers gebracht en vond de *Gottesbefragung* plaats. Daarop werd geantwoord dat JHWH de vijanden aan Israëel in handen gegeven had. JHWH trok voor het leger uit; als gevolg daarvan verloren de vijanden de moed. Israëel hoefde niet te vrezen, maar slechts te geloven. De eigenlijke slag begon met *Kriegsgeschrei*. JHWH greep in door de vijand te verwarren. Het hoogtepunt en de afsluiting van de slag was de 'ban', de overgave van de buit aan JHWH. Ten slotte werd het leger ontbonden.<sup>174</sup>

Als hoogtepunt van de 'heilige oorlog' heeft de *hērem* een belangrijke plaats in de reconstructie van Von Rad. Diverse elementen uit Deut. 7 komen met het voorgestelde schema overeen: de oproep om de Kanaänitische volken uit te roeien (vers 2), de oproep om niet te vrezen voor de volken (vers 18.21), de belofte dat JHWH voor Israëel strijdt (vers 1-2a.19-21.24) en de vijanden in verwarring brengt (vers 23), en de oproep om zich datgene wat *hērem* is, niet toe te eigenen (vers 25-26). Von Rad beschouwt Deut. 7,16-26 zelfs als een 'Ansprache im heiligen Krieg'.<sup>175</sup> Dat andere elementen niet genoemd worden, zou verklaard kunnen worden uit het feit dat Deut. 7 geen beschrijving, maar een opdracht bevat.

De theorie van Von Rad is echter van diverse kanten bekritiseerd. De kritiek betreft allereerst de aanduiding 'heilige oorlog'. Deze uitdrukking komt niet voor in

<sup>171</sup> Monroe, 'Israelite, Moabite and Sabaean' legt eveneens een verband tussen הָרָם en het land. Zij stelt dat de *hērem* in Israëel, Moab en Sabā 'presents itself first and foremost as a political assertion of the inviolable relationship between a conquering nation on its newly acquired land and the god from whom that land was granted' (ibid., 321). Hierbij moet worden opgemerkt dat in ieder geval in Deuteronomium de relatie tussen het volk en het land niet onlosmakelijk is en de verhouding tot JHWH primair is, boven die tot het land.

<sup>172</sup> Schwally, *Semitische Kriegsallertümer*. Schwally heeft de term 'heilige oorlog' gemunt; vóór hem werd er nauwelijks aandacht aan besteed; cf. Batsch, *La guerre et les rites de guerre*, 24-26.

<sup>173</sup> Von Rad, *Der Heilige Krieg*. Zie voor de voorlopers van Von Rad, voor de plaats van de theorie van de 'heilige oorlog' in zijn eigen werk, en voor kritiek op zijn these het historische overzicht van Ollenburger, 'Introduction'. Zie voor een recent overzicht van de *Forschungsgeschichte* Schmitt, *Heilige Krieg*, 1-50.

<sup>174</sup> Von Rad, *Der Heilige Krieg*, 6-14.

<sup>175</sup> Von Rad, *Der Heilige Krieg*, 74.

het Oude Testament, maar is van Griekse oorsprong.<sup>176</sup> Andere auteurs spreken van ‘Yahweh war’ of ‘divine war’. In de tweede plaats is er verschil van mening over de vraag of de heilige oorlog verbonden kan worden met de amphictyonie, het veronderstelde sacrale verband van de Israëlitische stammen rondom het heiligdom.<sup>177</sup> Voor Von Rad was de verbinding met de amphictyonie een van de pijlers onder zijn theorie. Het bestaan van een amphictyonie is inmiddels echter zeer omstrede. Een derde kritiekpunt betreft de vraag of men in de context van het Oude Testament en het Oude Nabije Oosten wel onderscheid kan maken tussen een ‘heilige oorlog’ en andere, profane oorlogen.<sup>178</sup> Omdat een dergelijk onderscheid er niet lijkt te zijn, roept dit de vraag op wat de verklarende functie is van de theorie over de ‘heilige oorlog’. Bovendien blijft de vraag staan waarom in zoveel teksten over oorlogen niet over de *hērem* wordt gesproken. In de vierde plaats is gesteld dat de oorlogs-ideologie van het Oude Testament veel meer verbindingen met het Oude Nabije Oosten heeft dan Von Rad stelt. Dat is ook het geval bij diverse genoemde elementen uit Deut. 7 (zie de exegese van deze verzen). Ten slotte worden door Von Rad veel elementen uit de oorlog met elkaar verbonden, maar komen deze elementen nergens samen voor en toont Von Rad niet aan dat deze met elkaar verbonden zijn.<sup>179</sup>

Vanwege deze redenen is het zeer omstrede of wel gesproken kan worden van een ‘instituut’ van de heilige oorlog en hoe deze dan zou verlopen.<sup>180</sup> Voor mijn onderzoek naar *הרם* kan deze theorie dan ook beter buiten beschouwing blijven. In ieder geval is duidelijk dat er in het Oude Testament geen ‘heilige oorlog’ is in onderscheid van profane oorlogen, zoals de uitdrukking ‘heilige oorlog’ suggereert.<sup>181</sup> Op parallellen met de *Umwelt* wordt hieronder ingegaan. Het verdient nader onderzoek of de hierboven afgewezen interpretatie van de ban als ‘wijding aan de godheid’ (§ 1) wellicht is voortgekomen uit de theorie van een ‘heilige oorlog’.

#### 4 Parallellen met de *Umwelt*

Ten slotte moet in deze excurs worden ingegaan op mogelijke parallellen van *הרם* in de *Umwelt* van Israël.<sup>182</sup> Het voorkomen van de wortel *הרם* in andere Semitische talen is uitvoerig beschreven door C.H.W. Brekelmans en P.D. Stern. Recent heeft

<sup>176</sup> De Pury, ‘La guerre sainte israélite’, 6-7.

<sup>177</sup> Kritiek hierop reeds bij Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund*; Stolz, *Jahwes und Israels Kriege*.

<sup>178</sup> Younger, *Ancient Conquest Accounts*, 258-260.

<sup>179</sup> Von Rads eigen opmerkingen dat zijn reconstructie van de ‘heilige oorlog’ voornamelijk ideëel is, bevestigen dat: ‘Schwerlich ist je einmal ein heiliger Krieg in solch orthodoxer und schematischer Vollständigkeit geführt worden’; ‘Wir handeln also hier von einer kultischen Institution, die in ihrer eigentlichen und intendierten Form geschichtlich nie vollkommen in Erscheinung getreten ist’; Von Rad, *Der Heilige Krieg*, 14, 29.

<sup>180</sup> Zie met name Jones, ‘Holy War or Yahweh War’; Jones, ‘Concept of holy war’; De Pury, ‘La guerre sainte israélite’; Siwiec, *La guerre de conquête*; Weippert, ‘Heiliger Krieg in Israel und Assyrien’.

<sup>181</sup> Cf. Schmitt, *Heilige Krieg*, 214-217.

<sup>182</sup> Park, *Finding Herem*, 53-169 gaat in op het gebruik van *הרם* in de Joodse literatuur ten tijde van de Tweede Tempel en in het Nieuwe Testament. Zijn methode om vast te stellen of er in andere talen dan het Hebreeuws verwezen wordt naar het ‘concept’ *הרם* is echter aanvechtbaar, omdat hij ook woorden gebruikt die slechts sporadisch als vertaling van *הרם* voorkomen. Bovendien houdt hij geen rekening met een mogelijke betekenisontwikkeling.

L.A.S. Monroe gewezen op een mogelijke Sabeese parallel.<sup>183</sup> Van belang voor mijn onderzoek is dat de betekenis ‘doden, uitroeien’ ook voorkomt in andere Semitische talen.<sup>184</sup> In een Ugaritische tekst wordt *ħrm* gebruikt parallel met *šp[1]* (‘neerslaan’) en *hrg* (‘doden’; KTU 1.13:3-5). Op de Meša‘-stèle wordt hieronder afzonderlijk ingegaan.

Diverse auteurs hebben gewezen op inhoudelijke parallellen met *ħrm*, zonder dat deze wortel gebruikt wordt. Wanneer taalkundige verwantschap ontbreekt, is echter vaak onduidelijk aan welke criteria een mogelijke parallel moet voldoen om als relevant te kunnen gelden.<sup>185</sup> Uiteraard zijn er vele algemene parallellen over oorlogssituaties. Mogelijke parallellen uit de *Umwelt* die voor het onderzoek naar Deut. 7 van belang zijn, zouden op grond van de volgende exegese mijns inziens echter moeten voldoen aan de volgende criteria: (1) het gaat om (beoogde) uitroeiing van een volledige bevolkingsgroep, (2) in opdracht van een god, (3) waarbij de motivatie voor deze opdracht bij voorkeur religieus van aard is. Vrijwel geen van de aanvoerde parallellen voldoet echter aan deze criteria.<sup>186</sup> Twee mogelijke parallellen verdienen een bredere bespreking, namelijk een Hethitisch ritueel en de Meša‘-stèle.

Recent is opnieuw gewezen op een mogelijke parallel bij de Hethieten. In sommige situaties werd een opstandige stad met het omliggende land volledig verwoest. Deze totale verwoesting is wel vergeleken met de opdracht in Deut. 7. Het gebied werd dan overgegeven aan de (storm)god en was bestemd voor zijn twee stieren. Bij de volledige verwoesting werd het land bezaaid met een plant. Niemand mocht meer in dat gebied wonen en er mocht niets gebouwd worden (hoewel dat soms wel gebeurde). Naast enkele beschrijvingen van een dergelijke totale verwoesting beschikken wij over de tekst van een ritueel dat beschrijft hoe een stad na het raadplegen van de goden moet worden overgegeven aan deze verwoesting.<sup>187</sup> Op grond van het Hethitische ritueel is D.I. Block zelfs van mening dat het verbum *ħrm* in Deut. 7 verwijst naar een hele serie handelingen, namelijk het verslaan en uitroeien van de bevolking, het verbranden van de stad, het bezaaien van de grond met zout (cf. Richt. 9,45), het uitspreken van een vervloeking (cf. Joz. 6,26) en het wijden van de stad aan JHWH.<sup>188</sup>

Tegen deze hypothese en tegen de parallel als zodanig is echter een aantal bezwaren in te brengen. In de Hethitische teksten ligt de nadruk namelijk op de ver-

<sup>183</sup> Brekelmans, *Ĥerem*, 17-36; Stern, *Biblical Ĥerem*, 5-56; Monroe, ‘Israelite, Moabite and Sabaeen’; cf. Lemaire, ‘Le *ĥerem*’.

<sup>184</sup> Namelijk het Arabisch (Stern, *Biblical Ĥerem*, 16), het Ugaritisch (zie de hoofdttekst) en mogelijk in een Sabeese tekst (Monroe, ‘Israelite, Moabite and Sabaeen’).

<sup>185</sup> Zie Brekelmans, *Ĥerem*, 128-145; Lohfink, *ThWAT* 1,202-206; Malamat, ‘Ban in Mari’; Stern, *Biblical Ĥerem*, 57-87. Met name bij Stern zijn de criteria voor de selectie van parallellen onduidelijk.

<sup>186</sup> Cf. Kang, *Divine War*, 81. Dat geldt ook voor de claim van Assyrische koningen dat zij door de god(en) van een volk geroepen zijn om dat volk te straffen (2 Kon. 18,25; cf. Veenhof, *Geschiede des Alten Orients*, 233-234). Een verschil met Deut. 7 is namelijk dat de god van een ander volk hen roept, en dat het doel niet de volledige uitroeiing van een volk is.

<sup>187</sup> Zie Del Monte, ‘Hittite Ĥerem’; Kang, *Divine War*, 69-70; Roszkowska-Mutschler, ‘And on its site I sowed cress’; Stern, *Biblical Ĥerem*, 72-77. Voor tekst en vertaling van het ritueel zie Del Monte. Reeds in de titel van zijn artikel suggereert hij de parallel met het Oude Testament.

<sup>188</sup> Block, *Deuteronomy*, s.v. Deut. 7,2b-5.



woesting en verlatenheid van een gebied, niet op het uitroeien van mensen. In Deut. 7 is geen sprake van het onbewoond laten van een gebied; de plaats van de Kanaänitische volken moet juist worden ingenomen door Israël. Er is in het Oude Testament slechts een enkele keer sprake van het onbewoond laten van een stad, namelijk bij Jericho (cf. de vervloeking in Joz. 6,26), Ai (Joz. 8,28) en bij een Israëlitische stad die vreemde goden dient (Deut. 13,17). De enige keer dat in het Oude Testament een gebied bezaaid wordt met zout (Richt. 9,45), is eveneens een andere situatie dan in het Hethitische ritueel; daar wordt namelijk een nuttige plant gezaaid.<sup>189</sup> Hoewel er enkele parallellen zijn tussen deze Hethitische teksten en met name de verwoesting van Jericho, gaan deze teksten niet specifiek over het uitroeien van mensen. Daarom kunnen deze Hethitische teksten niet beschouwd worden als een parallel van הָרָם in Deut. 7.

De belangrijkste parallel van הָרָם is de stèle van koning Meša' van Moab, die ook in het Oude Testament genoemd wordt (2 Kon. 3,4),<sup>190</sup> de zogenaamde Meša'-inscriptie (verder: MI).<sup>191</sup> De stèle moet dateren uit de tijd kort voor 830 v.Chr.<sup>192</sup> De MI is een uitgebreide bouwinscriptie, waarin Meša' naast zijn bouwactiviteiten ook zijn militaire operaties vermeldt.<sup>193</sup> In dat deel van de inscriptie worden na een inleiding (MI 4-7) vier plaatsen vermeld waar Meša' gestreden heeft tegen Israël: Medeba (MI 7-10), Atarot (MI 10-14), Nebo (MI 14-18) en Jahas (MI 18-21).<sup>194</sup> In

<sup>189</sup> Roszkowska-Mutschler, 'And on its site I sowed cress', 2-3.

<sup>190</sup> In 2 Kon. 3 wordt de strijd van koning Joram van het tienstammenrijk tegen koning Meša' van Moab beschreven, na diens afval als vazal. Ook in de MI wordt verwezen naar de vazalstatus van Moab en de beëindiging daarvan (MI 4-7). De beschrijving in 2 Kon. 3 is bovendien van belang omdat vermeld wordt dat het keerpunt in de strijd is dat Meša' zijn zoon offert (2 Kon. 3,27); cf. § 3.2.4.2; 3.4.4.2. De relatie tussen de MI en 2 Kon. 3 en de historische problemen daarbij zijn voor mijn onderzoek niet van belang en blijven daarom buiten beschouwing. Zie daarvoor Dearman, 'Historical Reconstruction'; Smelik, 'King Mesha's Inscription', 73-92; Stern, 'Of Kings and Moabites'.

<sup>191</sup> Voor de tekst zie KAI 181; Gibson, *Textbook* 1,71-83; Jackson & Dearman, 'Text of the Mesha' Inscription'. Verschillen tussen deze edities worden alleen vermeld als ze voor de interpretatie relevant zijn.

<sup>192</sup> Zie Routledge, *Moab in the Iron Age*, 136-138; Smelik, 'King Mesha's Inscription', 80-83, m.n. 81-82 n. 71.

<sup>193</sup> De aanduiding 'bouwinscriptie' is gebaseerd op MI 3: 'Ik bouwde deze hoogte voor Kemos'. Bouwinscripties bevatten in het Oude Nabije Oosten vaak een beschrijving van de grote daden van de koning. Zie voor het genre van de MI: Drinkard, 'Literary Genre'; Smelik, 'Literary Structure', 23. De MI is ook van belang in het onderzoek naar de politieke structuren van Moab; zie daarvoor met name Routledge, *Moab in the Iron Age*, 133-153 en voor een andere visie Van der Steen & Smelik, 'King Mesha and the Tribe of Dibon'.

<sup>194</sup> Voor de literaire structuur van de MI zie vooral Smelik, 'Literary Structure' (ook in Smelik, 'King Mesha's Inscription', 59-73) en iets anders Routledge, *Moab in the Iron Age*, 141-143. MI 1-4 is een inleiding waarin Meša' zichzelf presenteert als wettige koning en uitlegt waarom hij de hoogte heeft gemaakt. Vanaf MI 21 beschrijft Meša' zijn bouwactiviteiten, steeds met de constructie אָנַךְ ('ik') gevolgd door een perfectum. Het pronominaal persoonlijke אָנַךְ komt in MI 4-21 niet voor. Grammaticaal en inhoudelijk begint in MI 21 dus een nieuw gedeelte. Waarschijnlijk is aan het slot van de MI (vanaf MI 31) opnieuw sprake van strijd (הִלָּחֵם, MI 32), maar dit gedeelte is nogal beschadigd. Het gedeelte dat wel leesbaar is, is voor mijn onderzoek niet relevant en blijft daarom buiten beschouwing. Op de identificatie van de verschillende locaties wordt hier niet ingegaan; zie daarvoor bijvoorbeeld Dearman, 'Historical Reconstruction', 170-189. Het is in elk geval aannemelijk dat de volgorde van de locaties waar gestreden is, niet chronologisch is. Jahas ligt namelijk in het zuiden van Moab en als dat in Israëlitische handen was, zou dat de hoofdstad tijdens de strijd in het noorden zeer kwetsbaar maken; cf. Smelik, 'Literary Structure', 30 n. 27.

de beschrijving van deze vier veldtochten is sprake van een *inclusio*: bij Medeba en Jahas is Kemos het subject van de handeling en is er geen sprake van strijd of van het doden van mensen.<sup>195</sup> Bij Atarot en Nebo is dat laatste wel het geval en is Meša' het subject. Dit gedeelte is van belang voor mijn onderzoek, omdat bij de strijd tegen Nebo het verbum חרם hif. voorkomt (MI 17).

De beschrijving van de strijd van Meša' tegen Atarot en Nebo heeft dezelfde structuur. In beide gevallen levert Meša' eerst strijd (לחם Gt); daarna neemt hij de stad in (אחז) en doodt hij mensen (הרג; MI 11.15-16); het verbum הרג wordt in beide gevallen gevolgd door כל, wat de totaliteit van de uitroeiing aangeeft. De beschrijving eindigt in beide gevallen met buit die Meša' meeneemt en naar Kemos sleept (סבה; MI 12-13.17-18).<sup>196</sup> Naast de overeenkomsten in beschrijving zijn er ook verschillen, die met name wijzen op literaire creativiteit. De beschrijving van de strijd tegen Atarot wordt voorafgegaan door een beschrijving van de voorgeschiedenis daarvan; de strijd lijkt het initiatief van Meša' te zijn. De beschrijving van de strijd tegen Nebo wordt ingeleid door een opdracht van Kemos om Nebo op Israël te veroveren.<sup>197</sup> Dan wordt tevens uitgeweid over de lengte van de strijd. De beschrijving van de strijd tegen Atarot eindigt met de vermelding dat Meša' zorgt voor een nieuwe bevolking voor Atarot; bij Nebo ontbreekt dit. Het belangrijkste verschil tussen de beschrijving van de strijd bij Atarot en bij Nebo, is echter het gedeelte dat volgt op de verovering van de stad. De tekst luidt als volgt:

11-12 ואהרג את כל העם | הקר רית. לכמש ולמאב  
16-17 ואהרג כל [ה]. שבעת אלפן. ג[ב]. רן. ו. ג[ר]. ו. וגברתו. ג[ר]. ות. ורחמת: כי לעשתר. כמש. החרמתה:

<sup>195</sup> Kemos geeft het land van Medeba terug (MI 8-9: שוב hif.; ook een afleiding van ישב is mogelijk, maar minder waarschijnlijk; zie Gibson, *Textbook* 1,79; Jackson, 'Language', 110) en verdrijft (MI 19: גרש) de koning van Israël uit Jahas. Daarna wordt wel vermeld dat Meša' met 200 man naar Jahas trekt, het inneemt (אחז) en annexeert (MI 20-21). Het handelen van Kemos gaat echter voorop; van strijd door Meša' wordt niet gesproken. Deze *inclusio* wordt niet opgemerkt in de overigens uitstekende analyse van Smelik, 'Literary Structure'.

<sup>196</sup> Wat de buit inhoudt, is zeer omstreten. Bij Atarot wordt gezegd dat Meša' אראל דודה terugbracht (שוב hif., MI 12). Voor אראל zijn als interpretatie voorgesteld: het beeld van een leeuw (Gibson, *Textbook* 1,80), een altaar of iets dergelijks (Jackson, 'Language', 112-113; Rainey, 'Mesha' and Syntax', 300: 'altar hearth') of een eigennaam van een persoon (Brekelmans, *Herem*, 29) of groep (Stern, *Biblical Herem*, 29-30). Het tweede element, דודה, is geïnterpreteerd als 'leider' (Brekelmans, *ibid.*; Stern, *ibid.*, 30-31) of als de eigennaam David (Gibson, *ibid.*). In het laatste geval is niet duidelijk of de merkwaardige spelling moet worden opgevat als een afkorting (van דודיהו?) of als een suffix. In het Bijbels Hebreeuws komt een suffix bij een eigennaam echter nooit voor. Rainey, *ibid.*, 300-304 toont wel uitvoerig aan dat het suffix bij een status constructus kan verwijzen naar de hele combinatie, maar niet of een suffix bij een eigennaam mogelijk is. Een mogelijke parallel daarvoor is er wel: de teksten uit Kuntillet 'Ajrud, waarin gesproken wordt over 'JHWH en zijn asjera', 'JHWH van Samaria' en 'JHWH van Teman', waarbij een eigennaam dus ook functioneert als *nomen regens*. Aan het opmerkelijke gebruik van שוב hif. (cf. לקח, MI 17) wordt overigens zelden aandacht besteed. De tekst waar de buit van Nebo genoemd wordt, moet waarschijnlijk gelezen worden als כן | לי יהוה 'de vaten van JHWH' (MI 17-18). Er is sprake van een climax: bij Atarot wordt iets van de leider of van David geroofd, bij Nebo wordt JHWH, de God van Israël, beroofd.

<sup>197</sup> Er is sprake van een climax in de rol van Kemos. Bij de verovering van Atarot wordt hij pas aan het einde genoemd, als ontvanger van de buit. De verovering van Nebo gebeurt in opdracht van hem, en hij ontvangt eveneens buit. Bij de verovering van Jahas is het vrijwel uitsluitend Kemos die handelt: hij verdrijft (גרש) de inwoners (MI 19). Ook bij Medeba wordt alleen Kemos als handelende persoon genoemd (MI 8-9), maar daar is in het geheel geen sprake van strijd. Cf. Smelik, 'Literary Structure', 25.

Bij de verovering van Atarot wordt gezegd dat Meša ‘heel het volk’ doodde. Bij Nebo wordt gezegd dat hij Nebo helemaal doodde. Dit wordt gevolgd door een aantal, zeventuizend, en een opsomming van soorten mensen.<sup>198</sup> Deze uitroeping wordt gemotiveerd door de verklaring ‘want ik had hem (Nebo) gewijd (הרם hif.) aan Astar Kemos’.<sup>199</sup> Het verbum הרם wordt niet gebruikt bij de verovering van Atarot. Het is echter waarschijnlijk dat de beide beschrijvingen wel als inhoudelijk parallel bedoeld zijn.<sup>200</sup> Hierop wijzen de parallellen in de beschrijving van de strijd tegen Atarot en Nebo (zie boven), het feit dat in beide gevallen gesproken wordt over het doden van een hele stad of volk en het feit dat in beide gevallen de bepaling ‘voor (Astar-)Kemos (en voor Moab)’ voorkomt. De verschillen in de beschrijvingen komen overeen met de literaire variatie die ook elders in de inscriptie te vinden is.

Mogelijk vormt ook het begin van MI 12 een inhoudelijke parallel. De interpretatie van dit gedeelte is echter omstreden.<sup>201</sup> Er zijn drie mogelijke interpretaties: 1. Het belangrijkste probleem is de lezing en interpretatie van het tweede woord. De gangbare lezing is ריית. De meest waarschijnlijke interpretatie is dat dit een nomen is van de wortel *rwy*, met de betekenis ‘verzadiging’.<sup>202</sup> Dit nomen zou dan kunnen worden geïnterpreteerd als een parallel van het verbum הרם in MI 17; bij beide is Kemos immers degene aan of voor wie het gedaan wordt. Wel is opmerkelijk dat in MI 12 ook Moab als ontvangende partij wordt genoemd. 2. In plaats van de lezing ריית is echter ook de lezing הית voorgesteld.<sup>203</sup> Ook in dat geval zou er sprake kunnen zijn van een parallel tussen deze regel en het verbum הרם. 3. Volgens A.F. Rainey blijkt uit de syntaxis van MI 12 (een nomen gevolgd door een perfectum) echter dat de stad (הקר) geplaatst wordt tegenover het volk (העם). De mensen worden gedood, de stad wordt echter het eigendom van Kemos en Moab.<sup>204</sup> Wanneer aan het slot van MI 11 geen letters ontbreken na העם, is deze interpretatie grammaticaal aannemelijk. Het is echter niet duidelijk wat de tegenstelling tussen de mensen en de stad dan concreet inhoudt voor de stad. Bij deze interpretatie zou er geen inhoudelijke parallel zijn tussen MI 12 en het verbum הרם in MI 17.

<sup>198</sup> Hoewel de vertalingen van sommige woorden verschillen (met name over de vraag of גר moet worden gelezen als גר, ‘vreemdeling’ of als גר, ‘kind’; zie Jackson, ‘Language’, 98; Stern, *Biblical Herem*, 33), is duidelijk dat het om een opsomming gaat die het omvattende van de uitroeping aangeeft.

<sup>199</sup> Er is discussie over de betekenis van de combinatie כמש עשתר. Meestal worden beide elementen opgevat als naam van de god. Stern, *Biblical Herem*, 34-38 vertaalt met ‘warrior’ Kemos. Zie verder Lemaire, ‘Le *hérem*’, 82-84; Mattingly, ‘Moabite Religion’, 219-221.

<sup>200</sup> Anders Stern, *Biblical Herem*, 32-33.

<sup>201</sup> In de editie van KAI en Gibson, *Textbook* 1,79 wordt aangegeven dat aan het slot van regel 11 mogelijk nog enkele letters stonden; bij Jackson & Dearman, ‘Text of the Mesha’ Inscription’ is dat niet het geval. In beide gevallen is onzeker hoe הקר aansluit bij het slot van regel 11: gaat het om ‘het volk van/uit de stad’ of begint met regel 12 een nieuwe zin?

<sup>202</sup> Zie Gibson, *Textbook* 1,79-80; Jackson, ‘Language’, 111-112; Stern, *Biblical Herem*, 32; cf. Jes. 34,5, waar ook zowel de wortel הרם als ריה voorkomen (Brekelmans, *Herem*, 31). Stolz, *Jahwes und Israels Kriege*, 192 omschrijft ריית als de voltrekking van de הרם.

<sup>203</sup> Namelijk door A. Lemaire. Deze lezing wordt bekritiseerd door Schaade, ‘New Photographs’ en verdedigd door Lemaire, ‘New Photographs’.

<sup>204</sup> Rainey, ‘Mesha’ and Syntax’, 296-297.

Voor mijn onderzoek is het gebruik van het verbum *הרם* hif. in de MI relevant. Er zijn enkele interessante overeenkomsten met het gebruik van dit verbum in het Oude Testament. De eerste overeenkomst is dat *הרם* hif. ook in de MI wordt gebruikt in combinatie met een verbum dat het doden van mensen aangeeft (*הרג*; MI 11.16; cf. de samenvattende beschrijving in MI 7: *אבד*). Bovendien wordt nadruk gelegd op het omvattende daarvan (*כל*, in MI 16-17 gevolgd door een aantal en een opsomming). Na de inname van Atarot wordt deze stad gebruikt als woonplaats voor anderen; bij Nebo wordt dit niet vermeld. De combinatie van uitroeiing van mensen en vestiging in hun gebied door anderen komt overeen met Deut. 7. Het is opmerkelijk dat bij de inname van Jahas het verbum *גרש* gebruikt wordt, met Kemos als subject (MI 19). Met betrekking tot de Kanaänitische volken wordt dit verbum in Deuteronomium niet gebruikt, maar wel in Exodus (zie § 3.3).<sup>205</sup>

Een tweede overeenkomst is dat de wortel *הרם* ook in de MI niet bij elke oorlog gebruikt wordt. Bij de inname van Medeba en Jahas wordt niet vermeld dat alle mensen gedood werden. Het is aannemelijk dat Atarot en Nebo beschouwd werden als een bijzondere situatie vanwege de onderdrukking door Israël.<sup>206</sup> Het gebruik van de wortel *הרם* laat de tegenstelling tussen Israël en Moab zien; van onderlinge verbinding mag of kan blijkbaar geen sprake zijn.<sup>207</sup> Hoewel Meša' het subject is van het verbum *הרם* hif., suggereert de opdracht van Kemos om Nebo in te nemen zijn goedkeuring of opdracht hiertoe. Dat zou overeenkomen met het uitroeibevel in Deut. 7. Dat niet bij elke oorlog alle vijanden werden gedood, blijkt ook uit de vermelding dat Meša' Israëlische gevangenen (*אסרי ישראל*; MI 25-26) gebruikte bij een van zijn bouwprojecten. Omdat niet vermeld wordt wanneer zij gevangen zijn, is niet duidelijk of de Israëlieten niet altijd werden gedood, of dat de *הרם* bij Atarot en Nebo niet volledig is uitgevoerd.

Een derde overeenkomst tussen de MI en het Oude Testament is dat (een deel van) de buit bij Kemos wordt gebracht. Bij de inname van Jericho wordt eveneens vermeld dat de buit bestemd is voor JHWH (Joz. 6,18-19). Wanneer het bij de buit voor Kemos gaat om cultische voorwerpen,<sup>208</sup> kan dit worden beschouwd als een inhoudelijke parallel van de bepaling in Deut. 7 dat de Israëlieten niets van de godenbeelden van de Kanaänitische volken voor zichzelf mogen nemen (Deut. 7,25-26).

Er zijn echter ook enkele opmerkelijke verschillen tussen het gebruik van *הרם* hif. in de MI en het Oude Testament. In de eerste plaats wordt het verbum *הרם* hif. in de MI verbonden met de bepaling 'voor Astar Kemos'. Er is reeds op gewezen dat het verbum *הרם* hif. in het Oude Testament nooit de bepaling 'voor JHWH' heeft bij het uitroeien van mensen. In de tweede plaats wordt *הרם* in de MI niet gebruikt voor de uitroeiing zelf, maar als een motivatie voor totale uitroeiing. Dat suggereert dat

<sup>205</sup> Ook het verbum *ירש* komt nog voor (MI 7), maar met Omri als subject. Het moet in de context wel gaan om de *qal* van *ירש*, niet de *hif.*, die in het Oude Testament vaak als parallel van *הרם* voorkomt. Dit verbum is dus minder relevant.

<sup>206</sup> Cf. Dearman, 'Historical Reconstruction', 205-207; Smelik, 'King Meshā's Inscription', 85. De inwoners van Medeba werden door Meša' waarschijnlijk nog beschouwd als Moabitisch.

<sup>207</sup> Routledge, *Moab in the Iron Age*, 149-150.

<sup>208</sup> In elk geval bij de 'vaten van JHWH' (MI 17-18) is dat waarschijnlijk (zie n. 196).

הָרַם aan het doden zelf vooraf is gegaan.<sup>209</sup> Het ligt dan voor de hand om in de MI te vertalen met ‘wijden’ of iets dergelijks, niet met ‘uitroeien’. In het Oude Testament komt een dergelijke gebruik van het verbum (mensen worden gedood, gevolgd of voorafgegaan door een motivatie met הָרַם hif.) niet voor.<sup>210</sup> Vaak is הָרַם daar het laatste element dat genoemd wordt. In constructie en betekenis zijn er dus belangrijke verschillen tussen het gebruik van הָרַם hif. in de MI en in het Oude Testament.

Concluderend: de enige werkelijk relevante parallel in het Oude Nabije Oosten voor הָרַם uit Deut. 7 is de Meša‘-stèle. Deze voldoet aan de hierboven gestelde criteria: het gaat om uitroeiing van een volledige bevolkingsgroep (de hele stad Atarot en Nebo) en er is sprake van een opdracht van de god Kemos; dat gebod betreft weliswaar niet expliciet de uitroeiing zelf, maar wel de aanval op Nebo. Daarbij gaat het, evenals in Deut. 7, om een strijd op het eigen grondgebied. Een motivering voor het gebod tot uitroeiing wordt in de MI niet expliciet gegeven; wel wordt de indruk gewekt dat de onderdrukking van Moab door Israël een belangrijke reden is (עֵנָה; MI 4). De motivering is dus niet religieus van aard (de verleiding om andere goden te gaan dienen), zoals in Deut. 7. Wat het gebruik van het verbum הָרַם hif. betreft, zijn er enerzijds diverse relevante overeenkomsten tussen de MI en het Oude Testament. Anderzijds zijn er echter enkele belangrijke verschillen in de constructie waarin het verbum gebruikt wordt en de betekenis ervan. Er is dus geen sprake van een volledige overeenkomst in het gebruik van dit verbum. Omdat de MI de enige relevante parallel is, kan niet op grond daarvan geconcludeerd worden tot een ‘instituut’ van de הָרַם of iets dergelijks. Vanwege de genoemde verschillen in het gebruik van הָרַם is het evenmin mogelijk de MI als bewijs te beschouwen dat הָרַם ook in het Oude Testament ‘wijden’ zou betekenen.

= = Einde excurs = =

Na deze excurs kan de balans worden opgemaakt voor de betekenis van הָרַם in Deut. 7,2. Het verbum in deze tekst hoort duidelijk bij het semantische domein ‘vernietigen’. Het wordt gebruikt in combinatie met נָכָה hif., dat in dit woordveld vaak als parallel voorkomt; bovendien is van een bepaalde ‘kwaliteit’ of ‘status’ geen sprake. Deze betekenis wordt bevestigd door het gebruik van het verbum הָרַם elders in Deuteronomium. Dit wordt namelijk steeds gebruikt in een context van vernietiging en verwoesting. In Deut. 2,34 verslaat (נָכָה hif.) Israël koning Sihon van Hesbon; zijn steden worden ingenomen en Israël הָרַם hif. alle inwoners. Daaraan wordt toegevoegd: ‘wij lieten niemand overblijven’ (לֹא הִשְׁאֲרֵנוּ שְׂרִיד). In Deut. 3,6 wordt vermeld

<sup>209</sup> Cf. Gangloff, ‘Joshua 6’, 10. Contra Stern, *Biblical Herem*, 36, die suggereert dat er sprake is van twee verschillende acties, het doden van de mensen en het wijden (הָרַם hif.: ‘consecrated to destruction’) van de stad. Samen zouden deze daden de stad reinigen en de wereldorde herstellen. Tegen deze interpretatie pleit echter dat het onwaarschijnlijk is dat naar de stad alleen verwezen wordt met het suffix in ההרמתה, wanneer een tegenstelling met de mensen is bedoeld (cf. de mogelijke parallel in MI 12, waar ‘de stad’ wel apart genoemd wordt). Overigens correspondeert Sterns eigen vertaling (‘for to the warrior Kemos I devoted them’; *ibid.*, 55) niet met zijn interpretatie.

<sup>210</sup> De combinatie van הָרַם met een gelofte komt alleen voor in Num. 21,2-3. Daar geeft het verbum הָרַם hif. echter de uitroeiing aan, niet de gelofte (נָדָה).

dat men bij koning Og van Bazan hetzelfde gehandeld heeft. Beide keren wordt het vee geroofd (Deut. 2,35; 3,7). In Deut. 13,16 is  $\text{הָרַם}$  een uitleg van het voorgaande  $\text{הָרַב}$  en krijgt het verbum zelf de bepaling  $\text{לְפִי הָרַב}$ ; in deze tekst wordt bovendien opgeroepen de buit te vernietigen (Deut. 13,17). In Deut. 20,17 ten slotte staat de inf.abs. + impf. van  $\text{הָרַם}$  in contrast met de voorgaande opdracht om niemand in leven te laten ( $\text{לֹא תַחִיָּה כָּל נֶשְׁמָה}$ ; Deut. 20,16). Deze gegevens maken duidelijk dat het verbum  $\text{הָרַם}$  hif. in Deuteronomium steeds gebruikt wordt in de betekenis ‘doden, vernietigen, uitroeien’.

De betekenis ‘uitroeien’ past in Deut. 7,2. Diverse elementen van het begrip  $\text{הָרַם}$  komen hier voor: het gaat om het doden van mensen (cf. de parallel  $\text{נָכָה}$  hif.), waardoor een scheiding wordt gemaakt tussen Israël (‘goed’) en de volken van Kanaän (‘kwaad’). De radicaliteit van dit gebod komt naar voren (de constructie inf.abs. + impf. en het slot van vers 2b $\beta$ ) en het betreft Kanaänitische volken, zoals vrijwel steeds bij het verbum  $\text{הָרַם}$  hif. in Genesis t/m Koningen. De betekenis van dit verbum kan daarom worden omschreven als ‘vernietigen’.<sup>211</sup>

Tegen deze interpretatie van het verbum  $\text{הָרַם}$  in Deut. 7,2 is echter een aantal bezwaren ingebracht. Ten eerste zou het betekenisveld van  $\text{הָרַם}$  veel breder zijn dan ‘doden’; het verbum zou ook een ‘verbod op sociaal verkeer’ kunnen aanduiden. Als het verbum de betekenis ‘doden’ heeft, zou dat door parallelle uitdrukkingen duidelijk worden aangegeven.<sup>212</sup> Daarom zou in Deut. 7,2 niet a priori mogen worden uitgegaan van de betekenis ‘doden’.<sup>213</sup> Ten tweede vervolgt Deut. 7,2 met een verbod op het sluiten van een verbond met de Kanaänitische volken. Als de volken uitgeroeid zouden worden, is dat verbod echter overbodig; uitroeiing zou dus niet bedoeld kunnen zijn.<sup>214</sup> Ten derde, op de plaatsen waar in Deut. 7 wel over het doden van volken wordt gesproken, zou het gaan om andere volken (Deut. 7,16.25-26) of ontbreekt de  $\text{הָרַם}$ -terminologie (Deut. 7,18-21.23-24).<sup>215</sup> Ten vierde, in de verwante teksten in Exodus wordt niet over ‘doden’ gesproken, maar worden de verba  $\text{יָרַשׁ}$  en  $\text{גָּרַשׁ}$  gebruikt. In Jozua komt wel het verbum  $\text{הָרַם}$  voor, maar uit andere teksten blijkt dat er geen totale uitroeiing heeft plaatsgevonden.<sup>216</sup> Ten vijfde, de immoraliteit van totale uitroeiing zou een letterlijke interpretatie van  $\text{הָרַם}$  uitsluiten. Onvoorwaardelijke uitroeiing van een volk past immers niet bij de bepaling dat ieder

<sup>211</sup> Cf. de Versiones: SamP, S:  $\text{הָרַם}$ ; LXX:  $\alpha\phi\alpha\nu\zeta\epsilon\upsilon\iota\nu$ ; TO, TJ:  $\text{גָּמַר}$ ; TN:  $\text{שִׁצֵּי}$ .

<sup>212</sup> Schäfer-Lichtenberger, ‘Bedeutung’, 273: ‘Eine kommentarlose Erwähnung des Vollzuges von  $\text{הָרַם}$  findet sich in den Kriegsberichten nicht. Dieser Sachverhalt kann als Indiz für die Erklärungsbedürftigkeit des Begriffes  $\text{הָרַם}$  gewertet werden.’

<sup>213</sup> Schäfer-Lichtenberger, ‘Bedeutung’, 272-275; Schäfer-Lichtenberger, ‘JHWH’, 202; gevolgd door Sanz Giménez-Rico, *Un recuerdo que conduce al don*, 117-119. Nelson, ‘ $\text{הָרַם}$ ’, 53 lijkt zich bij Schäfer-Lichtenberger aan te sluiten, maar volgt in zijn latere commentaar niet deze uitleg. Nelson wijst nog op het gebruik van de wortel  $\text{הָרַם}$  in namen, waar het wel een positieve betekenis zou hebben (ibid., 42). Wat die positieve betekenis is, blijft echter onduidelijk. Bovendien is het twijfelachtig of namen geschikt vergelijkingsmateriaal zijn voor het vaststellen van de betekenis van een woord, vanwege het archaische karakter van namen.

<sup>214</sup> Lake, *Did God Command*, 213; Schäfer-Lichtenberger, ‘JHWH’, 202; Stern, *Biblical Herem*, 96.

<sup>215</sup> Schäfer-Lichtenberger, ‘JHWH’, 211-212, 214; Schäfer-Lichtenberger, ‘Bedeutung’, 275. Deut. 20,16 is volgens haar jonger en afhankelijk van Deut. 7.

<sup>216</sup> Lake, *Did God Command*, 203, 211-213.

gedood wordt om zijn eigen zonde (Deut. 24,16). Deze terminologie zou daarom gelezen moeten worden als hyperbool.<sup>217</sup>

Hieronder ga ik alleen in op het eerste bezwaar. De andere argumenten komen later in deze studie breder aan de orde (respectievelijk bij de exegese van vers 2bβ; de exegese van vers 16; in § 3.3 en 3.4; in hfd. 5). Over deze argumenten kan hier echter reeds worden opgemerkt dat het methodisch niet zuiver is om de betekenis van een woord te verbreden op grond van mogelijke spanningen met andere teksten. Het is eveneens onjuist om de betekenis van een woord in Deut. 7 vast te stellen op basis van inhoudelijk verwante teksten. Het is immers opvallend dat het woord חרם in die teksten niet gebruikt wordt en dat גרש niet voorkomt in Deut. 7. Het mag niet bij voorbaat worden uitgesloten dat in de houding ten opzichte van de Kanaänitische volken een ontwikkeling heeft plaatsgevonden. Men kan daarom niet op basis van de verba in Exodus of op basis van de vermeende uitvoering van dit gebod in Jozua conclusies trekken over de betekenis van חרם in Deut. 7. Hetzelfde geldt voor de theologische interpretatie van dit gebod. De bepaling van de semantische waarde van het woord kan hier niet van uitgaan, maar moet eraan voorafgaan.

Over het eerste bezwaar, dat het betekenisveld van חרם veel breder zou zijn dan ‘doden’, kan het volgende worden opgemerkt. De enige bewijsteksten die C. Schäfer-Lichtenberger aanvoert voor deze these, zijn Ex. 22,19 en Ezr. 10,8.

Ex. 22,19 is de laatste van een serie korte apodictische wetten (Ex. 22,17-19). In Ex. 22,17.18 wordt op een overtreding de doodstraf gesteld (Ex. 22,17: לֹא תַחִיָּה; 22,18: מוֹת יוֹמָת). Volgens Schäfer-Lichtenberger wordt in Ex. 22,19 niet de doodstraf geëist, maar zij maakt niet duidelijk waarom.<sup>218</sup>

Tegenover haar opvatting kan gesteld worden dat het veel waarschijnlijker is dat het in Ex. 22,17-19 gaat om drie situaties waarin de doodstraf wordt geëist. De drie teksten hebben een parallelle formulering: met een participium wordt de situatie beschreven, waarna een imperfectum de sanctie aangeeft. Deze sanctie wordt steeds op een andere wijze geformuleerd: לֹא תַחִיָּה – מוֹת יוֹמָת – יַחֲרֹם.<sup>219</sup> Een dergelijke variatie in formuleringen komt, zoals door A. Bendavid uitvoerig is aangetoond, in het Oude Testament veelvuldig voor, niet alleen in poëtische, maar ook in juridische teksten.<sup>220</sup>

De suggestie van onder anderen A. Alt om Ex. 22,19 te emenderen tot זָבַח לְאֱלֹהִים זָבַח, <sup>221</sup> is dan ook overbodig. Een deel van LXX (o.a. de Alexandrinus) en

<sup>217</sup> Lake, *Did God Command*, 222-226.

<sup>218</sup> Schäfer-Lichtenberger, ‘Bedeutung’, 274 geeft de volgende argumentatie: ‘Da der Rechtssatz von Ex 22,19 eine Heremforderung enthält und keine Todesstrafe vorsieht, wie der vorangehende Rechtssatz über Sodomie, dürfte die Straffolge *ḥrm* nicht identisch mit der als *mot jumat* bezeichneten sein.’ Dit is echter een cirkelredenering.

<sup>219</sup> Mogelijk is in deze trits, gezien de paranomastische infinitief in Ex. 22,18 en de radicaliteit van חרם (zie boven), een climax te zien; zo Lohfink, *ThWAT* 3,194.

<sup>220</sup> Bendavid, *Biblical Hebrew* 1,20-21; cf. *ibid.* 1,16-26. Deze verklaring is veel waarschijnlijker dan dat er een puur associatieve ‘Stichwortanknüpfung’ van זָבַח bij זָבַח (Ex. 22,18) zou zijn, zoals Schäfer-Lichtenberger (‘Bedeutung’, 274; id., ‘JHWH’, 201) stelt. Ook een opmerking als ‘Die Reihe in Ex 22,17-19 dürfte aufgrund ihrer unterschiedlichen Sanktionsformeln wohl kaum ursprünglich zusammengehörig überliefert worden sein’ (Schmitt, *Magie*, 335) miskent deze variatie.

<sup>221</sup> Alt, *Ursprünge des israelitischen Rechts*, 44-45 n. 2.

SamP hebben ten opzichte van MT weliswaar de toevoeging ‘andere’, maar het is waarschijnlijker dat dit later is toegevoegd om misverstand te voorkomen, dan dat dit later is weggelaten. Alle tekstgetuigen hebben een vorm of vertaling van *הרם*. Dat het in Ex. 22,19a gaat om andere goden dan JHWH, is niettemin duidelijk uit het kader van het Bondsboek, vers 19b en het lidwoord voor *אלהים* (Rashi).<sup>222</sup> Wellicht is de toevoeging van *אחרים* vergemakkelijkt door het reeds voorkomen van *הרם*, maar er is geen reden dit verbum als niet oorspronkelijk te zien.

De parallellie in Ex. 22,17-19 pleit voor de betekenis ‘doden’ of ‘uitroeien’.<sup>223</sup> Bovendien is het de vraag of het in de sociaal-culturele situatie die het Bondsboek (volgens Schäfer-Lichtenberger een voordeuteronomistische tekst) veronderstelt, wel mogelijk is dat iemand wordt uitgestoten uit de gemeenschap van JHWH-vereerders zonder dat dit de dood impliceert. Een dergelijk onderscheid tussen de religieuze en de ‘staatkundige’ gemeenschap kent het Bondsboek niet. Ten slotte is het weinig waarschijnlijk dat voor tovenarij of bestialiteit de doodstraf wordt gevraagd, terwijl op afgodendienst ‘slechts’ uitstoting uit de gemeenschap zou staan.

De andere tekst die Schäfer-Lichtenberger als bewijs aanvoert voor haar stelling dat het betekenisveld van *הרם* breder is dan ‘doden’, is Ezr. 10,8. Daar wordt vermeld dat wanneer iemand niet naar een bepaalde bijeenkomst gaat, zijn bezittingen zullen worden *הרם* (hof.) en hij zelf zal worden buitengesloten (*לדל* nif.) uit de gemeenschap van teruggekeerde ballingen. In Ezr. 10,8 wordt het verbum *הרם* echter niet gebruikt voor een persoon, maar alleen voor diens bezittingen.<sup>224</sup> De these dat *הרם* een verbod op sociaal verkeer zou inhouden, kan Schäfer-Lichtenberger dan ook alleen staven met de redenering dat dit wel de consequentie van de sanctie uit Ezr. 10,8 moet zijn. Hoezeer dat mogelijk is, op die manier kan men niet de betekenis van een woord vaststellen. Wat er met de goederen gebeurde, wordt niet gezegd en over de betekenis van *הרם* met betrekking tot mensen kan uit deze tekst niets worden afgeleid.<sup>225</sup>

De stelling dat parallele uitdrukkingen noodzakelijk zijn om de betekenis van *הרם* te bepalen, stuit eveneens op bezwaren. De context van een woord en parallele uitdrukkingen zouden dan niet meer de betekenis van een woord aangeven, maar de onduidelijkheid ervan, omdat die uitleg blijkbaar nodig is.<sup>226</sup> In een groot aantal teksten (zie boven) pleiten de context en parallellen voor de betekenis ‘uitroeien’. Bovendien ontbreken duidelijke aanwijzingen voor een andere connotatie. Dat maakt het aannemelijk om het verbum *הרם* hif. ook in Deut. 7,2 op te vatten als ‘uit-

<sup>222</sup> Cf. Houtman, *Exodus* 3,219.

<sup>223</sup> Zo ook de Versiones. De stelling van Brekelmans, *Herem*, 56 (‘Een “banvloek”, een plechtige uitroeping van de herem in een of andere vorm, zal men moeten aannemen’) laat zich echter niet bewijzen.

<sup>224</sup> Mogelijk is de reden hiervan dat de na-exilische gemeenschap niet de bevoegdheid had om (aan een grotere groep mensen) de doodstraf te voltrekken; Schäfer-Lichtenberger, ‘Bedeutung’, 272; cf. Döller, ‘Der Bann’, 11; Stern, *Biblical Herem*, 211.

<sup>225</sup> Schäfer-Lichtenberger stelt dit ook zelf: ‘Aussagen über die Natur des Herem werden an dieser Stelle nicht gemacht’ (‘Bedeutung’, 272). Het feit dat het object van *הרם* in Ezr. 10,8 niet naar mensen, maar naar goederen verwijst, wordt vaker over het hoofd gezien; bijvoorbeeld bij Gangloff, ‘Joshua 6’, 18. In 1 Esd. 9,4 (*ἀντερωθήσονται*) en Josephus, *Antiquitates* 11,148 (*τῆς οὐσίας αὐτῶν [...] ἀφιερωθήσομενης*) wordt de situatie zo uitgelegd dat de goederen ter beschikking van het heiligdom komen (cf. Num. 18,14).

<sup>226</sup> In bredere zin valt hier ook de vergelijking met verwante talen onder. In ieder geval in het Ugaritisch (zie Excurs: Betekenis en functie van *הרם*, § 4) komt *הרם* voor in het woordveld ‘uitroeien’.



roeien'. Het feit dat in Jozua soms andere terminologie gebruikt wordt voor de uitroeiing, kan verklaard worden uit het onderscheid tussen een opdracht (Deut. 7) en de beschrijving van de uitvoering ervan (Jozua). Ten slotte is de betekenis van het verbum in Deuteronomium telkens 'uitroeien' en komt de meest gebruikte parallel, הִרְגוּ hif., wel voor in Deut. 7,2.

Concluderend: de these van Schäfer-Lichtenberger dat het woordveld van הָרַם breder is dan 'doden' en dat in Deut. 7,2 moet worden uitgegaan van de betekenis 'verbod op sociaal verkeer', is onhoudbaar. Later wordt breder ingegaan op de vraag of het gebruik van het verbum הָרַם mogelijk metaforisch bedoeld is en of er daadwerkelijk uitroeiing heeft plaatsgevonden (§ 4.3).

Na de opdracht tot uitroeiing van de Kanaänitische volken volgt in vers 2b $\beta$  het verbod: 'Sluit geen verbond met hen'.<sup>227</sup> Vele exegeten hebben zich afgevraagd hoe dit verbod en het vervolg in vers 3 zich verhouden tot de opdracht de Kanaänitische volken uit te roeien (het slot van vers 2b $\beta$ , 'wees hun niet genadig', past daar wel bij). Als de Kanaänitische volken zijn omgebracht, kan er immers geen verbond meer gesloten worden en is een verbod op gemengde huwelijken overbodig. Sommigen zien hierin een aanwijzing dat de opdracht tot uitroeiing niet letterlijk bedoeld is.<sup>228</sup> Anderen zijn van mening dat deze spanning wijst op een verschillende oorsprong van deze opdrachten.<sup>229</sup>

In deze paragraaf wordt allereerst geprobeerd een aanvaardbare synchrone interpretatie van Deut. 7 te geven (voor diachrone vragen, zie § 2.5). Er zijn dan twee mogelijke interpretaties. Allereerst kan vers 2b $\beta$ -3 opgevat worden als een vervolg van vers 2b $\alpha$ . Er wordt dan rekening gehouden met de realiteit. Deuteronomium heeft namelijk een negatieve toekomstverwachting ten aanzien van Israëls trouw aan Gods geboden.<sup>230</sup> Vers 2b $\beta$ -3 kan gelezen worden als een vermaning voor het geval Israël het gebod uit 2b $\alpha$  niet uitvoert.<sup>231</sup> Het verbod op verbondssluiting is volgens deze interpretatie een alternatief voor het uitroeiingsbevel. Tegen deze interpretatie kan ingebracht worden dat een verwijzing naar Israëls toekomstige ontrouw in Deut. 7 geheel ontbreekt. Dat maakt deze interpretatie minder waarschijnlijk.

De tweede mogelijkheid is om vers 2b $\beta$ -3 op te vatten als een uitwerking van vers 2b $\alpha$ . Een verbond sluiten was de normale gang van zaken na een overwinning. Vers 2b $\beta$ -3 verbiedt dit echter en wil alle andere mogelijkheden van omgang met de Kanaänitische volken afsnijden. Blijkens de geschiedenis van het verbond met de Gibeonieten (Joz. 9) werd dit een reëel gevaar geacht. Volgens deze interpretatie

<sup>227</sup> Het gebruik van אַל + imperfectum om een verbod aan te geven is in een juridische context gebruikelijk in het Hebreeuws; JM § 113m; WO 510. Dit heeft geen sterkere betekenis dan de constructie אַל + impf., die in Deuteronomium overigens maar heel weinig voorkomt.

<sup>228</sup> Zie Goldingay, *Theology* 1,497-498; Labuschagne, *Deuteronomium* IB,107, Lamparter, *Aufruf zum Gehorsam*, 52; MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning*, 112; Mayes, *Deuteronomy*, 183; Moberly, 'Toward an Interpretation', 135-136; Schneider, *Fünfte Buch Mose*, 97; Veijola, *Deuteronomium*, 197-198; Wijngaards, *Deuteronomium*, 82-83; zie ook boven het tweede bezwaar tegen de betekenis 'uitroeien' voor הָרַם in Deut. 7,2.

<sup>229</sup> López, 'Un peuple consacré', 439-440. Zie voor de verschillende voorstellen § 2.5.1.

<sup>230</sup> Zie Barker, *Triumph of Grace*.

<sup>231</sup> Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 75; Woods, *Deuteronomy*, 143. Cf. Biddle, *Deuteronomy*, 137.

onderstrepen de verboden uit vers 2b $\beta$ -3 de absoluutheid van het gebod uit vers 2b $\alpha$ : geen verbond of uithuwelijking, alleen uitroeiing van deze volken volstaat.<sup>232</sup> Deze interpretatie doet recht aan de tekst van Deut. 7 in zijn canonieke vorm en geeft een zinvolle verklaring voor de samenhang tussen vers 2b $\alpha$  en vers 2b $\beta$ -3. De bepalingen in vers 2b $\beta$ -3 zijn bovendien van belang wanneer de uitroeiing langere tijd in beslag zou nemen (cf. vers 22).<sup>233</sup>

Volgens enkele auteurs onderstreept het gebruik van de prepositie ל bij כרת ברית ל dat het in vers 2b $\beta$  gaat om een verbondssluiting na een overwinning. Deze combinatie zou met name gebruikt worden bij een verbond tussen een hogere (overwinnaar) en een lagere partij.<sup>234</sup> Het is echter de vraag of het gebruik van de prepositie ל deze conclusie rechtvaardigt. Voor meerdere teksten met de combinatie ל כרת ברית ל is het onwaarschijnlijk of onzeker of er een verschil bedoeld is tussen een hogere en een lagere partij.<sup>235</sup> Bij het gebruik van de prepositie אה of עם zou men dezelfde stelling kunnen poneren, zonder méér uitzonderingen te hebben. Omdat bovendien de prepositie ל in het algemeen niet een verschil in niveau tussen partijen aangeeft, is het niet aannemelijk dat dat hier wel zo zou zijn.

Israël mag geen verbond sluiten met de Kanaänitische volken. C. Schäfer-Lichtenberger meent dat de reden van dit verbod is dat bij de verbondssluiting gezworen moest worden bij de goden van de verdragspartner, wat in strijd zou zijn met het eerste gebod.<sup>236</sup> Het is echter onwaarschijnlijk dat dit de reden is voor het verbod. Deut. 7 spreekt namelijk niet over de sluiting van het verbond, maar over de gevolgen ervan (vers 4). Een verbond met de Kanaänitische volken verdraagt zich niet met het verbond dat JHWH met Israël gesloten heeft (vers 12).<sup>237</sup>

Het slot van vers 2, לֹא תַחַם, sluit inhoudelijk aan bij de opdracht tot uitroeiing. Het gebod ‘wees hun niet genadig’ pleit tegen de interpretatie dat de opdracht uit vers 2b $\alpha$  slechts een verbod op het sluiten van een verbond zou zijn. Israël mag de Kanaänitische volken niet genadig zijn.<sup>238</sup> Daarbij zal concreet vooral te denken zijn aan het in leven laten van deze volken. Elke positieve instelling ten opzichte van hen wordt verboden.<sup>239</sup>

### Vers 3

3a	וְלֹא תִתְּתֶנּוּ בָם	<sup>3</sup> Verzwager je niet met hen:
3b $\alpha$	בְּתוּרָה לֹא תִתְּתֶנּוּ לְבָנוּ	geef je dochter niet aan zijn zoon,
3b $\beta$	וּבְתוּרָה לֹא תִתְּתֶנּוּ לְבָנְךָ	en neem zijn dochter niet voor jouw zoon.

<sup>232</sup> In deze lijn Finsterbusch, *Weisung für Israel*, 179; Lohr, *Chosen and Unchosen*, 168; Ridderbos, *Deuteronomium* 1,129; Steuernagel, *Deuteronomium*, 27: ‘[D]u sollst keine Bedingungen stellen, unter denen du sie am Leben lässt’.

<sup>233</sup> Otto, ‘Deuteronomiumstudien II’, 193.

<sup>234</sup> Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 45; Weinfeld, *ThWAT* 1,784-788.

<sup>235</sup> Jozua-Israël (Joz. 24,25); Hizkia-JHWH (2 Kron. 29,10); volk-JHWH (Ezr. 10,3); ik-mijn ogen (Job 31,3). Weinfeld, *ThWAT* 1,787-788 rekent 2 Kron. 29,10 en Ezr. 10,3 tot het latere, onregelmatige spraakgebruik.

<sup>236</sup> Schäfer-Lichtenberger, ‘JHWH’, 203.

<sup>237</sup> Nelson, *Deuteronomy*, 99 spreekt van een ‘countercovenant’.

<sup>238</sup> Weinfeld, *ThWAT* 1,784 beschouwt dit als de inhoud van het verbond en vertaalt vers 2b $\beta$  als: ‘[I]hr sollt ihnen nicht gnädige Bedingungen gewähren’.

<sup>239</sup> Rose, *5. Mose* 2,333. Het verbum הָנַח qal komt in Deuteronomium alleen nog voor in Deut. 28,50.

Vers 3 zet de verboden uit vers 2b $\beta$  voort (zelfs de klank sluit aan: ולא תחנם – ולא תתחתן), als uitwerking van het gebod tot uitroeiing uit vers 2a. Israël mag niet door wederzijdse uithuwelijking in vrede gaan leven met de Kanaänitische volken. Dat zal immers tot gevolg hebben dat deze niet worden uitgeroeid (cf. Joz. 23,12-13). Vers 3b ('geef je dochter niet aan zijn zoon, en neem zijn dochter niet voor jouw zoon') is een uitwerking van het verbod uit vers 3a en onderstreept de volledigheid ervan: elke vorm van gemengde huwelijken wordt afgewezen. De overgang van de pl naar de sg in vers 3b kan verklaard worden vanuit de gedachte aan een concreet huwelijk, waarbij van beide kanten slechts één persoon betrokken is.<sup>240</sup>

De reden van het verbod op gemengde huwelijken is van religieuze aard (vers 4). Vooruitgrijpend op vers 4 voegt TJ aan het slot van vers 3 toe: 'want iedereen die met hen trouwt, is als iemand die met hun afgoden trouwt'. P.C. Craigie veronderstelt dat Deut. 7,3 niet primair gericht is tegen gemengde huwelijken in het algemeen, maar vooral tegen het bezegelen van politieke verdragen daarmee.<sup>241</sup> Vanwege de expliciete motivering in vers 4 is het echter onwaarschijnlijk dat het verbod daartoe beperkt zou zijn.

#### Vers 4

4aa	כִּי־יָסִיר אֶת־בְּנֵךְ מֵאַחֲרַי	<sup>4</sup> Want hij zou je zoon van achter Mij laten afwijken,
4a $\beta$	וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים	zodat zij andere goden gaan dienen
4ba	וְתָרָה אַפְי־יְהוָה בְּכֶם	en de toorn van JHWH tegen jullie ontbrandt
4b $\beta$	וְהִשְׁמִידָה מִהֵרָ	en Hij je spoedig vernietigt.

De motivering in vers 4 (כי) kan een uitwerking zijn van het verbod om een verbond met de Kanaänitische volken te sluiten (vers 2). De herhaling van בנך wijst er echter op dat het vooral een motivering is van het verbod om geen huwelijk met hen aan te gaan (vers 3).

Het subject van יסיר ('want *hij* zou je zoon van achter Mij laten afwijken') is opmerkelijk. Na vers 3b zou 3f.sg (zijn dochter) of 3pl te verwachten zijn. Er is verschil van mening onder exegeten hoe dit begrepen moet worden. Er zijn drie interpretaties mogelijk. In de eerste plaats kan het subject van יסיר de vader van een Kanaänitisch meisje zijn. Deze opvatting sluit zo nauw mogelijk aan bij de concrete situatie van vers 3b.<sup>242</sup> In de tweede plaats kan het subject van יסיר de Kanaänitische man zijn die met de dochter van een Israëliet trouwt; בנך zou dan het kind zijn dat uit

<sup>240</sup> Holwerda, *Deuteronomium* 1,174-175; McConville, *Deuteronomy*, 153. McConville stelt: 'The singular address [...] evokes the marriage agreement between respective fathers'. De suggestie van Holwerda dat de sg ook een nawerking kan zijn van de gentilicia in de sg (vers 1) is niet waarschijnlijk. In vers 2-3a wordt immers steeds in de pl naar de volken verwezen; deze suggestie laat onverklaard waarom dan juist in vers 3b opnieuw de sg wordt gebruikt.

<sup>241</sup> Craigie, *Deuteronomy*, 178-179.

<sup>242</sup> Dillmann, *Deuteronomium*, 273; Nelson, *Deuteronomy*, 99. Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 217 denkt aan verleiding tot afval van JHWH 'im Zuge von Hochzeitsriten' in het huis van de vader van het Kanaänitische meisje.

dat huwelijk geboren wordt.<sup>243</sup> Deze interpretatie is echter onwaarschijnlijk, omdat ze over het slot van vers 3 heen teruggrijpt op een eerder element uit vers 3 en omdat בִּנְךָ dan vlak achter elkaar eerst een ‘zoon’ en dan een ‘kleinzoon’ aanduidt. In de derde plaats kan het subject van יִסִּיר ‘de Kanaäniet’ zijn in algemene zin. Het gaat dan in vers 3 niet zozeer om een concrete situatie, als wel om de invloed van de Kanaänitische volken in het algemeen, waar iemand door zijn huwelijk mee in aanraking komt. De eerste en de derde optie zijn beide mogelijk. Het gegeven dat het in de context van dit vers niet zozeer om een specifieke situatie gaat, als wel om de invloed van de Kanaänitische volken op Israël in het algemeen, pleit voor de derde mogelijkheid. Het subject van יִסִּיר is dan de Kanaäniet in algemene zin. Het gaat niet specifiek om de invloed van een Kanaänitische vrouw of van haar vader, maar om de invloed van de Kanaänitische volken, waar een Israëliet door een huwelijk mee in aanraking zou komen. Dat sluit aan bij vers 3b, waar eveneens met een suffix 3m.sg naar deze volken wordt verwezen.

Een gevolg van een gemengd huwelijk zou zijn dat de Kanaänieten de Israëliet(en) ‘doen afwijken van achter JHWH’ (cf. Richt. 3,5-7). Het beeld van het gaan op of afwijken van een weg wordt in Deuteronomium vaker gebruikt voor de (on)trouw aan JHWH. Afwijken van achter JHWH leidt onvermijdelijk tot het dienen van andere goden.<sup>244</sup> Alleen JHWH mag echter gediend en gevolgd worden (cf. Deut. 6,13; 13,5). Deze beeldspraak voor de relatie tussen een koning en zijn vazal is eveneens bekend uit vazalverdragen uit het Oude Nabije Oosten.<sup>245</sup>

Met de plotselinge overgang naar de eerste persoon (מֵאֲחֵרַי) wordt vers 4aa JHWH-rede. Er is wel voorgesteld מֵאֲחֵרַי te zien als een afkorting van יְהוָה מֵאֲחֵרַי,<sup>246</sup> of als haplografie van מֵאֲחֵרַי.<sup>247</sup> Beide voorstellen zijn echter overbodig: een plotselinge overgang naar een JHWH-rede komt vaker voor in Deuteronomium (Deut. 11,14-15; 28,20; 29,4-5).<sup>248</sup>

Als een Israëliet afwijkt van achter JHWH, zullen de Israëlieten andere goden gaan dienen. Het subject wisselt hier weer naar de pluralis (וְעַבְדוּ). Waarschijnlijk bedoelt deze pl ‘de Kanaäniet’ (subject van יִסִּיר) en de Israëliet (‘je zoon’), wanneer zij samen andere goden gaan dienen. Andere mogelijkheden zijn dat het gaat om een vader en zijn zoon die met een Kanaänitische vrouw getrouwd is,<sup>249</sup> om een constructie *ad sensum* (zoon (sg) > nageslacht (pl)), of dat het volk Israël als geheel

<sup>243</sup> Rashi, פירושי התורה, 531; Veijola, *Deuteronomium*, 202 n. 476. Rashi ziet hierin een bewijs dat alleen het kind van een dochter van een Israëliet ‘je zoon’ wordt genoemd en dus een Israëliet is (cf. *bT.Qid* 68b). Veijola is van mening dat het subject van יִסִּיר formeel zo moet worden opgevat, al heeft de bewerker het waarschijnlijk niet zo bedoeld.

<sup>244</sup> Cf. Deut. 4,9; 5,32; 9,12.16; 11,16.28; 28,14; 31,29. In Deut. 9,12.16 wordt expliciet gesproken over het afwijken ‘van de weg’. In Deut. 11,16.28; 28,14 staat het in direct verband met het dienen van andere goden.

<sup>245</sup> Koch, *Vertrag, Treueid und Bund*, 143-145; Moran, ‘Ancient Near Eastern Background’, 82-83 n. 35.

<sup>246</sup> Zo Bertholet, *Deuteronomium*, 26; Steuernagel, *Deuteronomium*, 27; cf. het tekstkritisch apparaat van BHS. Dit wordt als mogelijkheid genoemd door Buis & Leclercq, *Deutéronome*, 80; Mayes, *Deuteronomy*, 183-184.

<sup>247</sup> Ehrlich, *Randglossen* 2,272.

<sup>248</sup> Ook de Versiones volgen MT. Driver, *Deuteronomy*, 99 wijst erop dat een plotselinge wisseling naar JHWH-rede ook vaak voorkomt bij de profeten. Zie ook Ex. 15,26; 23,25.

<sup>249</sup> Zo Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 218.

bedoeld wordt, wellicht vanuit de impliciete gedachte dat afval van JHWH tot navolging leidt.<sup>250</sup>

Wanneer Israël ‘andere goden’ dient, roept dit de toorn van JHWH op. In Deuteronomium is de toorn van JHWH steeds verbonden met Zijn oordeel over het volk.<sup>251</sup> Dat zal leiden tot de spoedige vernietiging van Israël. C.J. Labuschagne meent dat de pl בכח (vers 4b $\alpha$ ) verwijst naar de ouders, omdat die mede verantwoordelijk zijn voor een huwelijk met een Kanaänitische partner.<sup>252</sup> Deze interpretatie is echter twijfelachtig; ook het voorafgaande ועבדו staat immers al in de pl. De meest natuurlijke verklaring is dat de pl betrokken wordt op het volk Israël als geheel.

Opvallend in vers 4 is de snelle opeenvolging van verba (cf. Deut. 6,15). Bovendien wisselen bij elk verbum zowel het subject als het object ten opzichte van het vorige verbum. Deze snelle wisseling van persoon en getal is uitzonderlijk in het Oude Testament. De snelle wisseling op het niveau van de taal correspondeert met de snelheid (מהר) van de afval van Israël en de toorn van JHWH daarover als Israël de geboden uit vers 2-3 niet naleeft (cf. Deut. 4,26).

Het verbod op een gemengd huwelijk is van religieuze aard.<sup>253</sup> Een dergelijk huwelijk zal leiden tot het dienen van andere goden, de toorn van JHWH en de ondergang van Israël. Bij de opeenvolgende verba in vers 4 gaat het vanuit het perspectief van Deuteronomium niet om mogelijke, maar om zekere gevolgen. Opvallend hierbij is dat Israël evenzeer vernietiging te wachten staat als de Kanaänitische volken, wanneer het de goden van deze volken gaat dienen. JHWH, die oproept om de Kanaänitische volken uit te roeien, zal dan zelf Israël te gronde richten. Israël is niet op grond van zijn etniciteit veilig of onschendbaar.

### Vers 5

5a $\alpha$	כִּי־אִם־כֹּה־תַעֲשׂוּ לָהֶם	<sup>5</sup> Maar zó moeten jullie bij hen doen:
5a $\beta$	מִזְבְּחֵיהֶם תִּהְיוּ	haal hun altaren neer,
5a $\gamma$	וּמַצְבֵּיהֶם תִּשְׁבְּרוּ	verpletter hun maseben,
5b $\alpha$	וְאֲשֵׁירֵיהֶם תִּגְדְּעוּן	sla hun asjera's in stukken
5b $\beta$	וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ	en verbrand hun afgodsbeelden met vuur.

Na de opdracht tot uitroeijing (vers 2b $\alpha$ ) en de uitwerking daarvan in een aantal verboden (2b $\beta$ -4) volgt als contrast (כי אם כה) wat Israël wel moet doen. De altaren, maseben, asjera's en afgodsbeelden van de Kanaänitische volken moeten worden verwijderd en vernietigd. Terwijl het in vers 1-4 steeds ging om de houding van Israël ten opzichte van personen, gaat het in vers 5 uitsluitend om objecten, de cultusvoorwerpen. Men kan op grond hiervan veronderstellen dat de spits van de opdracht met betrekking tot de Kanaänitische volken blijkbaar niet primair ligt bij

<sup>250</sup> De suggestie van Ehrlich, *Randglossen* 2,272 om ועבדו te lezen, is in ieder geval overbodig.

<sup>251</sup> Cf. E. Johnson, *ThWAT* 1,385-387.

<sup>252</sup> Labuschagne, *Deuteronomium* IB,108.

<sup>253</sup> Cf. Perliitt, *Bundestheologie*, 56. Contra Braulik, *Deuteronomium* 1,62, die stelt: 'Die freie und egalitäre Stammesgesellschaft Israel kann mit den ausbeuterischen kanaänischen Stadtstaaten nicht koexistieren'.

mensen, maar bij hun godsdienst. In vers 1-4 wordt echter wel gesproken van personen.

Vers 5 kan ook worden gelezen als een vervolg op het uitroeingsbevel (vers 2b $\alpha$ ): uitroeijing van deze volken als zodanig volstaat niet, maar alles wat herinnert aan hun godsdienst, moet verdwijnen. Een dergelijk gebod is begrijpelijk in het licht van de gewoonte in het oude oosten om na een overwinning de cultusplaatsen en heiligdommen van de overwonnenen over te nemen.<sup>254</sup> Dat wordt Israël verboden. Alles wat herinnert aan de godsdienst van de Kanaänitische volken, moet uit de weg geruimd worden. Dezelfde radicaliteit die ten opzichte van mensen gevraagd wordt (alleen volledige uitroeijing volstaat), geldt voor alles wat aan de Kanaänitische godsdienst herinnert.

Vier belangrijke elementen uit de Kanaänitische cultus worden opgesomd: altaren, masseben (opgerichte heilige stenen), asjera's (heilige palen, blijkbaar verbonden met de godin Asjera) en godenbeelden.<sup>255</sup> Deze objecten staan steeds voorop in de zin. De opsomming geeft vooral de totaliteit aan: alles moet worden vernietigd. De context van Deut. 7 wijst niet zozeer op het tweede gebod als motief om de godenbeelden te vernietigen, als wel op het feit dat ze behoren tot de Kanaänitische godsdienst.<sup>256</sup>

Op basis van de motivering van het huwelijksverbod (vers 4) en de opdracht in vers 5 kan de conclusie worden getrokken dat de opdracht om de volken uit te roeien geen doel in zichzelf is, maar een middel om syncretisme of afgodendienst te voorkomen.<sup>257</sup>

### Vers 6

6a	כִּי עַם קְדוֹשׁ אֲתָהּ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ	<sup>6</sup> Want jij bent een heilig volk voor JHWH, je God.
6ba	כִּךְ בָּחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְהִיט לּוֹ לְעַם כְּגֹלָה	Jou heeft JHWH, je God, uitgekozen uit alle volken die op de aardbodem zijn, om
6bb	מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי הָאָדָמָה	voor Hem een volk te zijn dat zijn persoonlijk eigendom is.

Vers 6 geeft opnieuw een motivering (כִּי). Deze kan betrokken worden op het gebod uit vers 5, zoals vers 4 een motivering geeft bij vers 3. Vanwege de brede uitwerking die hierna volgt (vers 6-11) en de samenhang van de geboden en verboden uit vers

<sup>254</sup> Schäfer-Lichtenberger, 'JHWH', 204.

<sup>255</sup> Omdat niet met zekerheid een omschrijving is te geven van een massebe of asjera (die vaak samen genoemd worden), worden deze termen gewoonlijk niet vertaald. Zie voor מצבה: J. Gamberoni, *ThWAT* 4,1064-1074; voor אשירה: J.C. de Moor, *ThWAT* 1,477-481.

<sup>256</sup> Bij de laatste twee verba (pi. en qal) wordt de nun-paragocicum gebruikt, bij de eerste twee (qal en pi.) niet. Hofstijzer meent dat de vormen met nun-paragocicum mogelijk verklaard kunnen worden als contrast met de voorgaande verboden (vers 3-4) en met een hardnekkige gewoonte die verboden wordt; Hofstijzer, *Function and use*, 12-13. Dit verklaart echter niet waarom alleen de laatste twee verba de nun-paragocicum hebben. Een contrast binnen vers 5 lijkt niet aanwezig. Mogelijk speelt (ook) variatie een rol (cf. de variatie in stamformatie en in suffixen: מזבחתיהם versus מצבתם).

<sup>257</sup> Sanz Giménez-Rico, *Un recuerdo que conduce al don*, 121; Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 140-141.

1-5, ligt het echter meer voor de hand vers 6 te beschouwen als een motivering van vers 1-5 als geheel.<sup>258</sup>

De motivering voor de houding van Israël jegens de Kanaänitische volken is niet zozeer gelegen in iets wat deze volken kenmerkt, als wel in Israëls eigen identiteit. Ook in vers 4 was de reden van het verbod op gemengde huwelijken niet primair de Kanaänitische cultuur, maar het feit dat Israël zou worden meegevoerd. Men kan spreken van een dubbele, samenhangende motivering in Deut. 7: 'identity' (wat Israël is) en 'loyalty' (trouw aan JHWH).<sup>259</sup>

Israël is een heilig volk voor JHWH. De uitdrukking עַם קְדוֹשׁ komt alleen in het boek Deuteronomium voor (in Ex. 19,6 nog גּוֹי קְדוֹשׁ). In het Oude Testament wordt het begrip 'heilig' weinig gebruikt in verband met het volk Israël.<sup>260</sup> Israëls heiligheid is zowel verbonden met cultische reinheid als met gehoorzaamheid.<sup>261</sup> Ze is echter niet te danken aan Israëls ethische standaard, maar aan JHWHs verkiezing.<sup>262</sup>

De verkiezing door JHWH plaatst Israël in een bijzondere relatie tot Hem (positief) en als gevolg daarvan in een bijzondere relatie tot andere volken, met name de Kanaänitische (negatief).<sup>263</sup> Vanwege de functie van vers 6 als motivering van het voorafgaande, heeft de relatie tot JHWH prioriteit wanneer Israël een 'heilig volk' wordt genoemd.<sup>264</sup> Dat blijkt tevens uit het feit dat עַם קְדוֹשׁ altijd gevolgd wordt door לַיהוָה אֱלֹהֵיךָ (Deut. 14,2.21; 26,19; cf. 28,9). Het contrast met de andere volken komt naar voren in het met nadruk vooropgeplaatste בָּךְ (cf. Deut. 14,2; 18,5; 21,5) en 'uit alle volken' aan het slot. 'Uit alle volken die op de aardbodem zijn' is een universele horizon. Deze staat echter in dienst van de particulariteit van Israël. Tevens ondersteunt het de grootheid van JHWH, die de macht heeft om uit alle volken te kiezen.

JHWH heeft Israël uitgekozen om voor Hem een סְגֻלָּה te zijn. Het woord סְגֻלָּה komt in het Oude Testament slechts acht maal voor, waarvan zes plaatsen betrekking hebben op het volk Israël (Ex. 19,5; Deut. 7,6; 14,2; 26,18; Ps. 135,4; Mal. 3,17). Uit de andere twee plaatsen wordt duidelijk dat het gaat om bezittingen. In 1 Kron. 29,3 zegt David dat hij naast alles wat hij al bereid heeft voor de tempelbouw (1 Kron. 29,2) nog meer wil geven: יֵשׁ לִי סְגֻלָּה זֶהָב וְכֶסֶף. In Pred. 2,8 zegt Prediker dat hij voor zichzelf zilver en goud verzamelde en סְגֻלָּה van koningen en landschappen. In deze beide teksten is סְגֻלָּה een bezit met twee kenmerken. In de eerste plaats is het een persoonlijk bezit (cf. in beide teksten לִי). Of het gaat om privébezit in tegenstelling tot kroonbezit, zoals wel wordt gesuggereerd,<sup>265</sup> is daarmee echter nog niet bewezen. In de tweede plaats is het een kostbaar bezit. In beide teksten wordt het genoemd

<sup>258</sup> Volgens Amsler, 'Motivation de l'Éthique', 12 is een van de kenmerken van Deuteronomium 'son effort pour motiver l'appel à obéir aux commandements de Yahweh'.

<sup>259</sup> Talstra, 'Identity and Loyalty'.

<sup>260</sup> MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning*, 153.

<sup>261</sup> MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning*, 153-157, contra Procksch en Wildberger.

<sup>262</sup> Cf. Beentjes, 'Holy people'.

<sup>263</sup> Braulik, *Deuteronomium* 1,63 typeert Israël als een 'Kontrastgesellschaft'. 'Die Aufgabe der Absonderung ergibt sich aus der Gabe der Aussonderung'. Cf. Holwerda, *Deuteronomium* 1,183.

<sup>264</sup> Contra wat MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning*, 154 lijkt te suggereren.

<sup>265</sup> Bijvoorbeeld Labuschagne, *Deuteronomium* IB,116.

samen met zilver en goud en is uit de context duidelijk dat het om iets waardevols gaat.<sup>266</sup>

In overdrachtelijke zin wordt סגלה, ‘persoonlijk, kostbaar bezit’, toegepast op het volk Israël. Het element van persoonlijk bezit blijkt in Deut. 7,6 uit de woorden לו להיות (cf. Ps. 135,4, waar לסגלתו als bepaling bij בהר parallel staat met לו). Het element van kostbaar bezit komt (als doel) naar voren in Deut. 26,19, waar JHWH aangeeft Israël hoog boven alle volken te zullen plaatsen tot lof, tot een naam en tot heerlijkheid (תפארת, שם, תהלה).

De overdrachtelijke betekenis van סגלה komt ook voor in Ugarit en Mesopotamië. In Ugarit komt het woord *splt* tweemaal voor in één document (KTU 2.39).<sup>267</sup> Het betreft een brief van de Hethitische koning aan de koning van Ugarit. De koning van Ugarit wordt ‘*mrpi*’ genoemd, Ammurapi, de laatste koning van Ugarit (1205-1175 v.Chr.). De Hethitische koning noemt zich alleen *špš*, ‘de Zon’, een gebruikelijke aanduiding voor de Hethitische koningen in die tijd;<sup>268</sup> het moet gaan om Suppiluliuma II (1205-1175 v.Chr.).<sup>269</sup> Deze verwijt zijn vazal dat hij al twee jaar niet bij hem gekomen is, zoals in vroegere verdragen was voorgeschreven, en dat hij bepaalde verplichtingen niet is nagekomen. Omdat niet de gehele tekst bewaard is gebleven, zijn diverse elementen uit de brief onduidelijk of onderwerp van discussie. De regels waarin het woord *splt* voorkomt, zijn echter redelijk duidelijk.<sup>270</sup>

7 k . [bdm . ]splt . hw

7 want hij [de koning van Ugarit] is een knecht [van de Hethitische koning], zijn persoonlijk eigendom

12 ‘b[d]m. *splt* . at

12 een knecht, zijn persoonlijk eigendom ben je

Het element van persoonlijk eigendom komt nog sterker naar voren, als r. 11 gelezen mag worden als een parallel van r. 12.<sup>271</sup>

11 ht [ . ] at [ . ] l . *špš* . b’lk

11 Welnu, jij behoort aan de Zon, je heer

Het is duidelijk dat *splt* in deze tekst in overdrachtelijke zin gebruikt wordt, door een koning voor zijn vazal.<sup>272</sup> De vazal wordt beschouwd als het persoonlijk eigendom van de koning. De connotatie ‘kostbaar bezit’ lijkt hier niet aanwezig.

<sup>266</sup> Ook in het Akkadisch betekent *sikiltu* ‘(verzameld) bezit’; Loewenstamm, ‘עם סגלה’, 324. Hij toont aan (contra Held) dat סגלה niet de connotatie van onwettig verkregen bezit heeft.

<sup>267</sup> De aanduiding van deze brief als een verdrag (McConville, *Deuteronomy*, 155) is onnauwkeurig. Mogelijk is deze brief een vertaling uit het Akkadisch; Dijkstra, ‘Two Notes’, 439. Of *splt* eventueel een leenwoord is in het Ugaritisch uit het Akkadisch, vraagt een breder onderzoek naar het woordveld in het Ugaritisch.

<sup>268</sup> Korošec, *Hethitische Staatsverträge*, 36-37.

<sup>269</sup> Jaartallen volgens Veenhof, *Geschichte des Alten Orients*, 185, 314.

<sup>270</sup> Volgens de lezing van KTU, aangevuld met Dijkstra, ‘Two Notes’; Pardee, ‘Further Note’.

<sup>271</sup> Ik volg de lezing van Pardee, ‘Further Note’.

<sup>272</sup> Daarmee is er nog geen reden om ‘*bd* en *splt* als synoniemen te zien en *splt* op te vatten als ‘vazal’, zoals Uffenheimer, ‘סגלה’ wil. Volgens Uffenheimer is de betekenis ‘bezit’ in het Hebreeuws een latere



In het Akkadisch komt *sikiltu* in overdrachtelijke zin voor op een zegel uit Alalach. Abbān, een koning van Alalach, wordt daarop genoemd ‘*warad DN narām DN2 sí-ki-il-tum ša DN3*’, ‘Abbān, de slaaf van D(ivine)N(ame), de geliefde van DN2, het persoonlijk eigendom van DN3.’<sup>273</sup> Hier geeft *sikiltu* de verhouding aan tussen een god en de koning. De verhouding tussen een god en een individu komt ook naar voren in het gebruik van *sikiltu* in de eigennamen *Sikilti-dAdad* en *Sikilti-dNergal* (beide midden tweede millennium v.Chr.).<sup>274</sup>

De overdrachtelijke betekenis van *sglt/sikiltu* komt dus ook in Israëls *Umwelt* voor.<sup>275</sup> Het woord סגלה/*sglt/sikiltu* wordt voor drie relaties gebruikt (het gebruik in namen blijft nu buiten beschouwing): godheid – koning; koning – vazal; godheid – volk. Al is het totaal aantal teksten uit het Oude Nabije Oosten te klein om vergaande conclusies te trekken, het is opmerkelijk dat in het Oude Testament alleen de derde categorie voorkomt. Nooit wordt het voor de koning gebruikt; alleen van het volk Israël als geheel wordt gezegd dat het סגלה (עם) is voor JHWH.

JHWH heeft Israël uitgekozen om voor Hem een persoonlijk, kostbaar bezit te zijn, uit alle volken die op de aardbodem zijn. Men kan ‘uit alle volken’ zowel laten aansluiten bij בחר (verkiezen uit alle volken) als bij עם סגלה (een volk dat zijn persoonlijk eigendom is, ‘anders dan’ of ‘in tegenstelling tot’ alle volken). Voor de laatste vertaling pleit dat מכל העמים daar direct bij aansluit en dat סגלה (zonder עם) ook elders voorkomt met de toevoeging מכל העמים (Ex. 19,5).<sup>276</sup> Voor aansluiting bij בחר pleit dat in Deuteronomium vaker gezegd wordt dat JHWH Israël gekozen heeft ‘uit alle volken’ (Deut. 10,15) en dat het verbum בחר vaak de prepositie מן bij zich heeft. Meestal wordt na het verbum בחר eerst datgene genoemd waaruit gekozen wordt (מן), daarna het doel van de verkiezing (ל); ook de omgekeerde volgorde komt echter voor (1 Kon. 14,21//2 Kron. 12,13), zoals in dit vers. Mogelijk krijgt zo het doel van de verkiezing extra accent, doordat het als eerste genoemd wordt. Inhoudelijk maakt het weinig verschil welke vertaling men kiest; in beide gevallen de nadruk ligt op het onderscheid tussen Israël en de andere volken.

Israël wordt gekozen uit alle volken die op האדמה zijn. H. Wildberger is van mening dat met ‘alle volken’ de volken van Kanaän bedoeld worden.<sup>277</sup> Het is echter onwaarschijnlijk dat אדמה alleen zou verwijzen naar het land Kanaän. Vanuit het perspectief van Deuteronomium bevindt Israël zich immers (nog) niet in Kanaän. Bovendien wordt Israël in dit vers en in de directe context niet voorgesteld als behorend bij de Kanaänitische volken, waaruit het gekozen zou zijn; de nadruk ligt juist op het onderscheid tussen Israël en de Kanaänitische volken. Daarom is deze opvatting niet houdbaar.

---

ontwikkeling, onder invloed van het Akkadisch. Tegen zijn opvatting over invloed van het Akkadisch pleit o.a. een zegel uit Alalach (zie onder), waar in het Akkadisch zelf *warad* (‘slaaf’) en *sikiltu* parallel gebruikt worden. Zie ook de kritiek van Loewenstamm, ‘עם סגלה’.

<sup>273</sup> CAD s.v.; cf. Seux, *Epithètes royales*, 261-262.

<sup>274</sup> CAD s.v.; E. Lipiński, *ThWAT* 5,750.

<sup>275</sup> Voor het gebruik in de rabbijnse literatuur zie Greenberg, ‘Hebrew s<sup>g</sup>ullā’; Loewenstamm, ‘עם סגלה’.

<sup>276</sup> Deze vertaling bij Labuschagne, *Deuteronomium* IB,116: ‘in tegenstelling tot’ alle volken.

<sup>277</sup> Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, 77.

Israëls identiteit wordt bepaald door JHWHs verkiezing. Dat plaatst het volk in een bijzondere verhouding tot JHWH. Dit brengt gevolgen met zich mee voor de verhouding tot andere volken. Israël moet zich verre houden van de Kanaänitische volken en hun godsdienst.<sup>278</sup>

#### 2.4.2 Deut. 7,7-11

Vers 7-11 werkt de reden en het gevolg van Israëls verkiezing uit. De verkiezing van Israël is niet gegrond in het volk (vers 7), maar in de liefde en de eed van JHWH (vers 8). Als gevolg van JHWHs verkiezend en verlossend handelen moet Israël weten wie Hij is (vers 9-10) en zijn geboden onderhouden (vers 11).

#### Vers 7

7aa	לא מִרְבְּכֶם מִכָּל־הָעַמִּים	<sup>7</sup> Niet omdat jullie groter zijn dan alle volken
7aβ	חָשַׁק יְהוָה בְּכֶם וַיִּבְחַר בְּכֶם	heeft JHWH jullie liefgehad en jullie uitgekozen,
7b	כִּי־אַתֶּם הַמִּעֲט מִכָּל־הָעַמִּים	want jullie zijn het kleinste van alle volken.

In vers 7 en 8 worden de reden en de inhoud van Israëls verkiezing (vers 6) verder uitgewerkt. De grammaticale opbouw van deze verzen is gelijk: מן + inf.c. (in vers 8 tweemaal) wordt gevolgd door een perf. en impf.cons.<sup>279</sup> Eerst wordt aangegeven dat de reden van Israëls verkiezing niet ligt in Israël zelf; dit wordt benadrukt door het vooropgeplaatste לא.<sup>280</sup> Elke gedachte aan superioriteit als reden voor Israëls verkiezing of voor de uitroeiing van de Kanaänitische volken wordt hier van de hand gewezen. Israël is juist het kleinste van alle volken.

De grootheid en kleinheid waarover hier gesproken wordt, kunnen zowel kwantitatief als kwalitatief opgevat worden. TJ kiest voor het laatste en vertaalt ‘verheven’ respectievelijk ‘nederiger en meer onderdrukt’.<sup>281</sup> Aangezien in Deut. 7 meerdere keren (vers 1.17) gesproken wordt over de grootte van de Kanaänitische volken (kwantitatief) ligt die interpretatie echter meer voor de hand.

JHWH heeft Israël liefgehad (חשק). Dit woord wordt elders gebruikt voor de liefde tussen man en vrouw, in combinatie met אהב (Gen. 34,3; Deut. 10,15) en

<sup>278</sup> Volgens Sparks, *Ethnicity and Identity*, 16-22 speelt etniciteit slechts een kleine rol in de *Umwelt* van Israël. Het is daarom opmerkelijk dat in Deuteronomium wel veel nadruk wordt gelegd op Israëls eigen identiteit. Tegelijk is echter duidelijk dat de afzondering van de Kanaänitische volken niet voortkomt uit een verlangen naar etnische zuiverheid, maar uit de religieuze identiteit van Israël: de verhouding tot JHWH (cf. *ibid.*, 236, 283, 323).

<sup>279</sup> De vorm מִרְבְּכֶם (vers 7) kan zowel van het nomen רב als van het verbum רבב worden afgeleid. De vormen in vers 8 moeten vanwege de vorm (משמר) of vanwege het volgende object (מאהבת) een inf.c. zijn. De parallelle constructie maakt het aannemelijk רבכם eveneens als een inf.c. op te vatten. Ook de volgende vergelijking met andere volken pleit hiervoor. Het nomen רב gevolgd door een vergelijking met מן komt namelijk niet voor in het Oude Testament. Het verbum wordt gevolgd door een vergelijking in Ex. 23,29; Deut. 7,22 (met על); Ps. 4,8; 69,5; Jer. 46,23 (met מן).

<sup>280</sup> JM § 160b-c; GKC § 152d-e.

<sup>281</sup> Zo ook Rashi, פירושי התורה, 531.

schoonheid (Deut. 21,11). Het geeft nauwe verbondenheid aan.<sup>282</sup> Het slot van vers 7 onderstreept dat de reden voor de verkiezing niet in Israël ligt. Israël is niet het grootste, maar het kleinste volk (cf. vers 1; Deut. 4,38; 9,1; 11,23). Daarmee wordt het niet-verdienstelijke karakter van Israëls verkiezing benadrukt.

### Vers 8

8aa	כִּי מֵאַהֲבַת יְהוָה אֶתְכֶם וּמִשְׁמֵרוֹ אֶת־הַשְּׁבָעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם	<sup>8</sup> Maar omdat JHWH jullie liefhad en omdat Hij de eed hield die Hij jullie vaders gezwoven had,
8aβ	הוֹצִיא יְהוָה אֶתְכֶם בְּיָד חֲזָקָה	heeft JHWH jullie uitgeleid met sterke hand
8ba	וַיִּפְדֶּךָ מִבֵּית עֲבָדִים	en heeft Hij je verlost uit het slavenhuis,
8bβ	מִיַּד פַּרְעֹה מֶלֶךְ־מִצְרָיִם	uit de hand van de farao, de koning van Egypte.

Vers 8 sluit als contrast (כִּי) direct aan bij vers 7. In een parallelle formulering wordt de positieve reden van JHWHs verkiezing van Israël genoemd. Deze ligt niet in het volk zelf, maar in de liefde en de eed van JHWH. De liefde van JHWH voor Israël wordt vaker genoemd in Deuteronomium (Deut. 4,37; 10,15; 23,6).<sup>283</sup> Dat is de reden van zijn ingrijpen ten gunste van Israël. ‘The paradoxical logic of vv. 7-8, then, is that YHWH loved you (חֶשֶׁק) because he loved you (אַהֲבָה). This decisive location of election not in Israel, but in YHWH, undercuts any attempt to explain Israel’s election’.<sup>284</sup> Men kan zelfs spreken van een dubbele paradox, omdat de verklaring van Israëls verkiezing tegelijk elke verklaring ondermijnt.

Parallel aan JHWHs liefde voor Israël wordt zijn eed genoemd die Hij aan de vaders gezwoven heeft (vers 8aa). Dat roept allereerst de vraag op wie worden bedoeld met ‘jullie vaders’. Deuteronomium spreekt op meerdere plaatsen over een eed aan de ‘vaders’ met betrekking tot het land. Daarmee zouden zowel de aartsvaders (Abraham, Izak, Jakob) bedoeld kunnen zijn als de exodusgeneratie. Die laatste mogelijkheid is niet bij voorbaat uit te sluiten, omdat de exodusgeneratie vanuit het perspectief van Deuteronomium de vorige generatie is. Toch wijst het spraakgebruik van Deuteronomium niet in die richting. Voortdurend wordt namelijk de generatie aan de grens van het land geïdentificeerd met de exodusgeneratie.<sup>285</sup> Ook in Deut. 7 wijzen diverse gegevens daarop: aan het slot van vers 8 wordt gezegd dat JHWH ‘je’ verlost heeft (וַיִּפְדֶּךָ); vers 15ba wijst op ziekten van Egypte die het volk heeft meegemaakt; vers 18-19 wijst op de gebeurtenissen bij de uittocht ‘die je ogen gezien hebben’. Omdat de generatie aan de grens van het land en de exodus-

<sup>282</sup> G. Wallis, *ThWAT* 3,280-281. Het gebruik van dit verbum pleit tegen de stelling van Von Rad dat de liefde van JHWH in Deuteronomium nooit als ‘Gattenliebe’ zou voorkomen (Von Rad, *Theologie* 1,237); cf. Koschel, *Volk Gottes*, 53.

<sup>283</sup> Volgens Driver, *Deuteronomy*, 100 komt dit beeld elders in de Pentateuch niet voor.

<sup>284</sup> MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning*, 158.

<sup>285</sup> Zie breder Skweres, *Rückverweise*, 101-107. Zijn conclusie met betrekking tot de ‘vaders’ in Deuteronomium is dat op acht plaatsen uit de context blijkt dat het om de patriarchen gaat; op vijf plaatsen worden hun namen genoemd; op zes plaatsen is een zekere identificatie niet mogelijk, maar is het *per analogiam* wel waarschijnlijk dat het om de aartsvaders gaat. Cf. H. Ringgren, *ThWAT* 1,11.

generatie geïdentificeerd worden, wordt met de aanduiding ‘jullie vaders’ verwezen naar de aartsvaders (cf. de namen in Deut. 6,10).<sup>286</sup>

Een volgende vraag is of kan worden vastgesteld welke ‘eed’ bedoeld is waaraan JHWH trouw is. Men zou vers 8aβ-b kunnen opvatten als een vervulling van wat JHWH beloofd had; de eed aan de vaders zou dan tot inhoud hebben de belofte van de verlossing uit Egypte. Een bezwaar tegen deze interpretatie is echter dat de eed van JHWH nergens elders in Deuteronomium verbonden wordt met de uittocht, terwijl de trouw van JHWH aan zijn eed aan de vaders een belangrijk thema is in dit bijbelboek.<sup>287</sup> Bovendien wordt in vers 8 niet expliciet gezegd dat de eed van JHWH de bevrijding uit Egypte tot inhoud heeft; er wordt slechts een verband aangegeven.

Een waarschijnlijker interpretatie is dat ‘de eed’ verwijst naar de belofte van JHWH om Israël het land Kanaän te geven. De eed van JHWH wordt in Deuteronomium vrijwel steeds verbonden met het land Kanaän. Bovendien wordt meerdere keren een nauw verband gelegd tussen de uitleiding uit Egypte en de gave van het land Kanaän (Deut. 4,37-38; 6,23; 9,8; in mindere mate 26,8-9).<sup>288</sup> De verlossing uit Egypte is dan een middel om de eed van JHWH aan de vaders, met als inhoud de landbelofte, te vervullen (cf. de gerichtheid op het land in vers 1). Het doel van de eed wordt in deze tekst niet genoemd; dat is echter goed te verklaren uit de intentie van vers 8. Niet de inhoud van de eed vormt hier het argument, maar het feit dat JHWH een eed gezworen had.

De verkiezing van Israël en de bevrijding uit Egypte worden nauw op elkaar betrokken, al vallen ze niet met elkaar samen. De verkiezing bewijst zich in de verlossing uit Egypte. Voor de bevrijding uit Egypte worden verschillende beelden gebruikt,<sup>289</sup> waarvan צָצַח hif. het meest voorkomt. De toevoeging בִּיד הַזִּקָּה (elders vaak met וּבִזְרַע נְטִייהַ (ובזרע נטייה) legt nadruk op de uittocht als betoning van de macht van JHWH. Dat is een bemoediging voor Israël (cf. vers 17-19). ‘[H]et kleinste onder de volken moet weten dat het de machtigste God heeft, iets dat bewezen is bij de bevrijding uit Egypte.’<sup>290</sup>

Het verbum פָּדָה wordt in Deuteronomium enkele keren gebruikt om de bevrijding van Israël uit Egypte aan te duiden;<sup>291</sup> elders in de Pentateuch wordt dit verbum niet gebruikt voor de verlossing uit Egypte. Voor het object ervan wordt in Deutero-

<sup>286</sup> Römer, *Israëls Väter* is van mening dat pas de eindredactie van de Pentateuch de ‘vaders’ in Deuteronomium geïdentificeerd heeft met de aartsvaders en dat eigenlijk de exodusgeneratie bedoeld is (zie voor Deut. 7, *ibid.*, 141-152). Zie voor een uitgebreide, kritische bespreking en weerlegging van zijn these Lohfink, *Die Väter Israels*. Volgens Biberger, *Unsere Väter und wir*, 387-388 wordt in Deuteronomium alleen in Deut. 1,19-46 onderscheid gemaakt tussen twee woestijngeneraties; het woord ‘vaders’ wordt in dit verband niet gebruikt.

<sup>287</sup> Deut. 1,8,35; 4,31; 6,10.18.23; 7,8.12.13; 8,1.18; 9,5; 10,11; 11,9.21; 13,18; 19,8; 26,3.15; 28,9.11; 29,12; 30,20; 31,7.20.21.23; 34,4.

<sup>288</sup> Cf. Skweres, *Rückverweise*, 110-114. Volgens sommige auteurs is er een verschil tussen de eed van JHWH in Deuteronomium (waar deze alleen betrokken zou worden op het land) en de eed van JHWH elders in het Oude Testament (waar deze ook nakomelingen en zegen zou omvatten); zo Koschel, *Volk Gottes*, 63-70; Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen*, 66-79; Von Rad, ‘Verheißenes Land’, 191. Op de verhouding tussen deze teksten wordt hier niet ingegaan. Cf. echter de belofte van vermeerdering en zegen in vers 13-14.

<sup>289</sup> Zie H. Ringgren, *ThWAT* 4,1108.

<sup>290</sup> Labuschagne, *Deuteronomium* IB,125.

<sup>291</sup> Deut. 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18.

nomium steeds de sg gebruikt; als het om een vaste formule gaat, zou dat de numeruswisseling kunnen verklaren (zie § 2.5).<sup>292</sup> Het is vanwege het beperkte aantal teksten niet met zekerheid vast te stellen of פדה in Deuteronomium als juridische term ('loskopen') fungeert.<sup>293</sup>

Egypte wordt vaker aangeduid als 'het slavenhuis' (בית עבדים; in Deut. nog in 5,6; 6,12; 8,14; 13,6.11). Mogelijk is deze aanduiding min of meer gaan functioneren als een plaatsnaam; dat zou de afwezigheid van een lidwoord kunnen verklaren.<sup>294</sup> De titel 'koning van Egypte' komt in de Pentateuch alleen nog in Deut. 11,3 voor.

Deut. 7,8 grijpt terug op JHWHs verlossend handelen in het verleden en zijn liefde voor Israël, die daaraan ten grondslag ligt. Alleen de liefde van JHWH en de eed van JHWH zijn de reden voor Israëls verkiezing. Daarmee wordt alle hoogmoed en zelfgenoegzaamheid de grond ontnomen. JHWHs liefde en zijn handelen vormt vervolgens de basis van de aansporing aan het volk om JHWH lief te hebben en te gehoorzamen (vers 9-11).

### Vers 9

9aa		וַיִּדְעַתְּ	<sup>9</sup> Daarom moet je weten
9aβ	כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ הוּא הָאֱלֹהִים		dat JHWH, je God, dé God is,
9ba	הָאֵל הַבְּטָחָן		de betrouwbare God,
9bβ	שָׁמַר הַבְּרִית וְהַחֶסֶד לְאַהֲבָיו וּלְשִׁמְרֵי מִצְוֹתָיו לְאֶלְפֵי דוֹר		die het verbond en de trouw houdt voor wie Hem liefhebben en zijn geboden houden, voor duizend geslachten,

In vers 9 wordt de conclusie getrokken uit het voorafgaande. Theoretisch is het mogelijk vers 9 (en 11) als apodosis op te vatten bij vers 8 als protasis (כי + perf. + impf.cons.). Vanwege de antithetische parallelie van vers 7 en 8 ligt het echter meer voor de hand vers 8 primair bij vers 7 te laten aansluiten. Een perf.cons. (vers 9) kan namelijk ook gebruikt worden als vrij losse aansluiting bij het voorafgaande.<sup>295</sup> Inhoudelijk vormt vers (6-)8 de motivatie voor het gebod in vers 9-11.<sup>296</sup> Het is mogelijk וידעת als gebod ('weet daarom') of als gevolg ('zodat je weet') te vertalen.<sup>297</sup> Omdat Deuteronomium voortdurend aanspoort tot het onderhouden van de geboden en omdat וידעת en ושמרת met imperatieve betekenis vaker in combinatie voorkomen (Deut. 4,39-40; 8,5-6), ligt de interpretatie als een gebod meer voor de hand.

<sup>292</sup> Cf. Nielsen, *Deuteronomium*, 98; Schulmeister, *Israels Befreiung*, 208-209; Veijola, *Deuteronomium*, 207; Weinfeld, *Deuteronomy*, 369.

<sup>293</sup> Holwerda, *Deuteronomium* 1,186-188 beschouwt פדה als een juridische term. Anders Schulmeister, *Israels Befreiung*, 253-259.

<sup>294</sup> JM § 137s.

<sup>295</sup> GKC § 112x-ee; voor een imperatieve betekenis § 112aa. Cf. Deut. 10,19.

<sup>296</sup> WO 532: 'According to the theology of Deuteronomy, Israel should offer God future obedience on the basis of past gracious acts to them, and here as elsewhere *wəqataltī* represents the entreaty form (...) and *qtl + wayyqtl* the past acts'. Contra Buis & Leclercq, *Deutéronome*, 81, die van mening zijn dat vers 9 in het geheel niet aansluit bij het voorafgaande.

<sup>297</sup> WO 532 n. 31.

De inhoudelijke samenhang van vers 8-11 is door N. Lohfink omschreven als een ‘Schema der Beweisführung’. Na een herinnering aan het verleden (‘Geschichtliche Tatsachen’) volgt een oproep om te erkennen (‘Glaubensmäßige Schlußfolgerung’) en om te doen (‘Anwendung auf das Handeln’). In de meest volledige vorm, die Lohfink in Deut. 8,2-6 ziet, worden hiervoor de perf.cons. (2m.sg) van זכר, ידע en שמר gebruikt. In een vrijere vorm van dit schema kan het verbum זכר ontbreken.<sup>298</sup> Deze ‘vrijere vorm’ is zichtbaar in Deut. 7,8-11. In vers 8 wordt herinnerd aan JHWHs handelen in het verleden. Vers 9 roept op tot erkenning dat JHWH dé God is (וידעת, de zogenaamde *Erkenntnisaussage*). Vers 11 roept op de geboden te onderhouden (ושמרת).

Op grond van de bevrijding uit Egypte moet Israël erkennen dat JHWH dé God is (האלהים). In Deuteronomium komt האלהים als aanduiding voor JHWH in deze betekenis alleen nog voor in Deut. 4,35.39.<sup>299</sup> Daar is de strekking duidelijk dat JHWH de enige God is (אין עוד מלבדו). Het gaat niet om de vraag of en hoe Deuteronomium andere goden (er)kent, maar om de uniciteit en onvergelykbaarheid van JHWH. Zijn unieke handelen in de geschiedenis van Israël toont dat Hij als God uniek is.<sup>300</sup> Juist in de context van Deut. 7 is het opmerkelijk dat de conclusie niet is dat Israël een uniek volk is, maar dat JHWH uniek is. Tegenover de goden van de volken (cf. vers 1-5) is Hij dé God.<sup>301</sup>

Vers 9b-10 werkt in een reeks participiale bepalingen uit wie JHWH is. Hij is ‘de betrouwbare God’. Deze uitdrukking komt in het Oude Testament alleen hier voor. Als epitheton van JHWH komt נאמן alleen nog voor in Jes. 49,7, ook daar in combinatie met de verkiezing van Israël (cf. Deut. 32,4: אֵל אֱמוּנָה).<sup>302</sup> JHWH is degene op wie men aan kan, juist in omstandigheden waarin dat niet als vanzelfsprekend kan worden aangenomen.<sup>303</sup> Deze trouw van JHWH blijkt uit het feit dat Hij zijn belofte aan de vadersen nog steeds houdt (vers 8).<sup>304</sup>

Hierbij aansluitend en als uitwerking van JHWHs betrouwbaarheid wordt gezegd dat JHWH het verbond en de חסד houdt voor wie Hem liefhebben en zijn geboden houden.<sup>305</sup> In vers 8 is met de combinatie van אהב en שמר reeds aangegeven dat JHWH Israël liefheeft en dat Hij zijn eed houdt. In vers 9 worden dezelfde verba gebruikt met het oog op Israël; zo wordt een nauw verband gelegd tussen JHWHs liefde en trouw aan het verbond enerzijds en Israëls liefde tot JHWH en het houden van zijn geboden anderzijds (cf. voor שמר vers 12). JHWHs liefde en trouw vormen de basis voor de liefde en trouw die van Israël gevraagd wordt. De aansporing tot

<sup>298</sup> Lohfink, *Das Hauptgebot*, 125-131.

<sup>299</sup> In Deut. 33,1, waar Mozes אֵשׁ הָאֱלֹהִים genoemd wordt, is de betekenis niet zo pregnant.

<sup>300</sup> Cf. Rendtorff, ‘Erwählung Israels’, 83.

<sup>301</sup> Elnes, *Discerning the Difference*, 146-159 heeft aangetoond dat de uniciteit van JHWH en Israël in Deuteronomium met elkaar verbonden zijn. Anders dan Elnes stelt, maakt Deut. 7,7-8 echter duidelijk dat de uniciteit van Israël veel meer afhankelijk is van JHWH dan andersom.

<sup>302</sup> MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning*, 159.

<sup>303</sup> A. Jepsen, *ThWAT* 1,317-319.

<sup>304</sup> Cf. Neis, *Vernichtet werdet ihr*, 80-81.

<sup>305</sup> Cf. Finsterbusch, *Weisung für Israel*, 180-181. Finsterbusch is van mening dat met ‘degenen die Hem liefhebben en zijn geboden houden’ primair verwezen wordt naar de ‘vadersen’. Er wordt in de context echter alleen gesproken over JHWHs liefde tot de vadersen, niet over hun liefde tot JHWH of over hun leven. Het is daarom waarschijnlijker dat de bepaling algemeen van aard is.

naleving van de geboden is in vers 9 nog impliciet, maar wordt in vers 11 expliciet geformuleerd als een opdracht voor Israël. Het verbum אהב komt terug in vers 13; daar wordt opnieuw gesproken over de liefde van JHWH. De liefde tot JHWH, waarover vers 9 spreekt, is nauw verbonden met het leven naar zijn geboden.<sup>306</sup> Zowel de verba אהב als שמר worden in Deut. 7 dus eerst gebruikt voor JHWHs liefde en trouw (vers 8), vervolgens voor de liefde en trouw die van Israël gevraagd wordt (vers 9), en daarna opnieuw voor JHWHs liefde en trouw (vers 12-13). Het werk van JHWH vormt de basis en het kader voor zijn opdracht aan Israël.

Het begrip ברית wordt in Deuteronomium verbonden met meerdere momenten uit de geschiedenis van Israël: het verbond dat JHWH aan de vaders gezworen heeft (Deut. 4,31; 7,12; 8,18, steeds met het verbum שבע nif.), een verbond dat gesloten is bij de uitleiding uit Egypte (Deut. 29,24), het verbond bij de Horeb (Deut. 4,13; 5,2.3; 9,9; 29,1) en een verbond in het land Moab, waarvan de inhoud te vinden is in het boek Deuteronomium zelf (Deut. 28,69; 29,8). Vanwege de aansluiting bij vers 8 en het identieke woordgebruik in vers 12 zal ook in vers 9 in de eerste plaats te denken zijn aan het verbond met de vaders, al is de formulering hier algemener. Het verbond van JHWH met Israël sluit het dienen van andere goden of een verbond met andere volken (en hun goden) uit (cf. vers 2; Deut. 17,2; 29,11.14; 31,16.20). De combinatie van ברית en חסד komt niet zo vaak voor; wanneer dat wel het geval is, gebeurt het vrijwel altijd in de vaste uitdrukking שמר הברית והחסד, als bepaling bij JHWH.<sup>307</sup> De combinatie שמר ברית met JHWH als subject komt nergens voor zonder חסד. Het woord חסד komt in Deuteronomium alleen nog voor in Deut. 5,10.<sup>308</sup>

Het slot van vers 9, לאלה דור, sluit aan bij שמר als bepaling bij JHWH. Dit bevestigt de betrouwbaarheid van JHWH, 'de betrouwbare God': Hij blijft trouw door de tijd heen. Of אלה als hoofd- of als rangtelwoord moet worden opgevat, maakt voor de betekenis geen verschil; het gaat om een onafzienbaar lange tijd. Dat blijkt uit de twee andere plaatsen waar אלה en דור in combinatie gebruikt worden; daar staat het parallel met לעולם (1 Kron. 16,15; Ps. 105,8).<sup>309</sup>

### Vers 10

10a	וּמְשַׂלֵּם לְשֹׂנְאָיו אֶל-פָּנָיו לְהֶאֱבִידוֹ	<sup>10</sup> en die degenen die Hem haten, persoonlijk vergeldt door hem te gronde te richten.
10ba	לֹא יֵאָחֵז לְשֹׂנְאָו	Hij zal het voor wie Hem haat, niet uitstellen;
10bβ	אֶל-פָּנָיו יִשְׁלֹם-לוֹ	Hij zal het hem persoonlijk vergelden.

<sup>306</sup> De combinatie van gehoorzaamheid met de juiste innerlijke houding komt ook voor in oud-oosterse verdragen; zie voor parallellen Moran, 'Ancient Near Eastern Background'; Rütterswörden, 'Die Liebe zu Gott im Deuteronomium'. Cf. voor parallellen tussen oud-oosterse verdragen en de verbondsrelatie van JHWH en Israël ook Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 81-84.

<sup>307</sup> Deut. 7,12; 1 Kon. 8,23; 2 Kron. 6,14; Neh. 1,5; 9,32; Ps. 89,29; Dan. 9,4. Alleen in Deut. 7,12; Ps. 89,29 niet als vaste combinatie; in Ps. 89 is חסד wel gecombineerd met ברית, maar staat חסד voorop. Mogelijk is de vaste combinatie toe te schrijven aan invloed van Deut. 7,9. Behalve in Deut. 7,9.12; Ps. 89,29 betreft het steeds een aanspraak tot JHWH in een gebed.

<sup>308</sup> Weinfeld, *Deuteronomy*, 370-371 beschouwt de combinatie als een hendiadys en vertaalt 'his gracious covenant'. Hij wijst tevens op parallele uitdrukkingen in verdragen uit het Oude Nabije Oosten.

<sup>309</sup> Cf. Steuernagel, *Deuteronomium*<sup>2</sup>, 79: 'für [so gut wie] alle Generationen'. Mogelijk is לאלה דור een interpretatie van לאלפים uit de Decalooq (Ex. 20,6; Deut. 5,10); zo bijvoorbeeld Driver, *Deuteronomy*, 102. Zie ook de exegese van vers 10.

In vers 10 worden de participiale bepalingen bij JHWH voortgezet. In contrast met vers 9 wordt hier gesteld dat JHWH het wie Hem haten, vergeldt door hen te gronde te richten. אל פניו kan beide keren worden opgevat als een bepaling bij het verbum שלם. De concentrische structuur van vers 10 legt nadruk op het verbum שלם. Dat maakt het het meest aannemelijk dat אל פניו daar een bepaling bij is, niet bij לשנא.<sup>310</sup> In vers 10bβ verbindt ook de masoretische accentuatie deze bepaling nauwer met שלם dan met לשנאו. לשנאו heeft een *zāqēf parvum*, אל פניו een *tifha*. Volgens de theorie van J.D. Price wordt het zinsdeel vóór een *silluq* ingedeeld met een *tifha* als ‘near disjunctive accent’ en een *zāqēf* als ‘remote disjunctive accent’. Omdat de *tifha* niet bij het laatste woord kan staan (daar staat al een hoger disjunctief accent, de *silluq*), komt ze op het woord ervoor. Daarom valt een scheiding dus bij de *zāqēf*. Volgens de masoretische accentuatie hoort אל פניו daarom niet bij לשנאו, maar bij het erop volgende לו ישלם.<sup>311</sup> Het suffix in פניו verwijst volgens deze interpretatie niet naar JHWH, maar naar degene die Hem haat, evenals de suffixen in לו להאבירו en לו.<sup>312</sup>

פניו is het gezicht van een mens; het kan ook gebruikt worden om de hele persoon aan te duiden.<sup>313</sup> Deze betekenis pleit ervoor om אל פניו in dit vers op te vatten als aanduiding van de persoon die JHWH haat. De interpretatie van deze bepaling als synoniem van לא יאהר, met de betekenis ‘meteen’ of iets dergelijks,<sup>314</sup> is niet overtuigend. JHWH vergeldt het degene die Hem haat, in een persoonlijke, directe confrontatie.<sup>315</sup> Elders in Deuteronomium staat de opdracht dat wie iets aan JHWH belooft, het niet mag uitstellen om dat na te komen (לֹא תִאָחַר לְשִׁלְמוֹ; Deut. 23,22); volgens Deut. 7,10 doet JHWH dat zelf dus ook niet. Hij is niet alleen trouw aan zijn verbond (vers 9), maar voert ook daadwerkelijk zijn gericht uit.<sup>316</sup> Het verbum אבד hif. geeft aan wat de vergelding inhoudt: te gronde richten.

Het gaat in vers 10 primair om een situatie binnen het volk Israël. Dat blijkt zowel uit de verbinding met vers 9 (een aansporing aan Israël) als uit het feit dat אהב en שנא woorden zijn die vaak gebruikt worden in de context van een verbond (zie vers 8.13). In de directe context kan bij ‘degenen die Hem haten’ echter ook gedacht worden aan de Egyptenaren (vers 8.18-19) en aan de Kanaänitische volken. In verband met de Kanaänitische volken wordt tweemaal hetzelfde verbum אבד gebruikt (vers 20.24). Al wordt in Deut. 7 geen direct verband gelegd tussen het uitroeibevel voor de Kanaänitische volken en hun houding ten opzichte van JHWH en zijn geboden (zie vers 6), indirect wordt dat verband in vers 10 wel gelegd.<sup>317</sup>

<sup>310</sup> Zo Craigie, *Deuteronomy*, 180: ‘the one that openly hates Him’.

<sup>311</sup> Zie Price, *Syntax of Masoretic Accents*.

<sup>312</sup> Clements, *Deuteronomy*, 350 en De Jong, *Deuteronomium* 1,61 zien in het gebruik van de sg een aanwijzing dat het bij de afval van JHWH maar om enkelingen zou gaan.

<sup>313</sup> H. Simian-Yofre, *ThWAT* 6,635-636. Zie bijvoorbeeld Deut. 4,37. אל פני + persoon ‘scheint den Adressaten einer Handlung stark hervorzuheben’ (ibid., 657).

<sup>314</sup> Zo Ehrlich, *Randglossen*, 2,273; Merrill, *Deuteronomy*, 181. Cf. de annotatie bij dit vers in § 2.2.

<sup>315</sup> Cf. Labuschagne, *Deuteronomium* IB,126; Nelson, *Deuteronomy*, 101-102; Nielsen, *Deuteronomium*, 99; Veijola, *Deuteronomium*, 208.

<sup>316</sup> Cf. Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott*, 216-217.

<sup>317</sup> Cf. Finsterbusch, *Weisung für Israel*, 181.



Vers 10 legt nadruk op *persoonlijke* vergelding door JHWH. Enkele auteurs zijn van mening dat Deut. 7,10 met de uitdrukkingen ‘voor wie Hem liefhebben en zijn geboden houden’ en ‘voor wie Hem haat’ verwijst naar de Decaloog (Deut. 5,9-10). Daar wordt gezegd dat JHWH de zonden van de vaders aan de kinderen bezoekt. Door de nadruk op persoonlijke vergelding zou Deut. 7,10 hier bewust afstand van nemen en de gedachte van ‘corporate responsibility’ verwerpen.<sup>318</sup> De spits van Deut. 7,10 is echter dat degene die JHWH haat, niet aan zijn vergelding ontkomt; over eventuele gevolgen voor het nageslacht wordt in Deut. 7 niet gesproken. Bovendien is het onwaarschijnlijk dat in Deut. 5,9 bedoeld wordt dat degene die zondigt, zelf niets te vrezen heeft. Hoewel in Deut. 7,10 mogelijk verwezen wordt naar Deut. 5,9 en in Deut. 7,10 meer nadruk ligt op persoonlijke vergelding, kan niet zonder meer gesteld worden dat Deut. 7,10 bedoeld is als een correctie van Deut. 5,9.<sup>319</sup> De notie van individuele vergelding past wel goed bij Deut. 24,16. Het is opmerkelijk dat in Deut. 7,10 de individuele vergelding nadruk krijgt, terwijl in dit hoofdstuk tegelijk wordt opgeroepen tot uitroeiing van een hele bevolking (cf. Deut. 13,13-19). Blijkbaar sluiten individuele en collectieve vergelding elkaar volgens Deut. 7 niet uit.

### Vers 11

- |     |  |   |
|-----|--|---|
| 11a | וְשָׁמַרְתָּ אֶת־הַמִּצְוָה וְאֶת־הַחֻקִּים<br>וְאֶת־הַמִּשְׁפָּטִים | <sup>11</sup> En daarom moet je het gebod, de voorschriften<br>en de bepalingen |
| 11b | אֲשֶׁר אֲנֹכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם<br>לַעֲשׂוֹתָם                       | die ik je vandaag gebied, houden,<br>om ze te doen.                             |

Het perf.cons. ושמרת זet וידעת (vers 9) voort. Israël moet weten dat JHWH de enige God is en (daarom) zijn geboden houden. Deze combinatie komt vaker voor in Deuteronomium (zie vers 9).

Het verbum שמר speelt een belangrijke rol in vers 8-11. JHWH houdt zijn eed aan de vaders; daarom heeft Hij Israël uit Egypte geleid. JHWH houdt het verbond en de trouw voor wie Hem liefhebben en zijn geboden houden. Op grond van dit handelen van JHWH wordt Israël nu aangespoord om JHWHs geboden te houden.<sup>320</sup> Deze opdracht verwijst (onder andere) naar de geboden uit vers 1-5, zoals mede blijkt uit het gebruik van het verbum עשה in vers 5 met betrekking tot het uitroeien van de Kanaänitische godsdienst en in vers 11 en 12 met betrekking tot het houden van JHWHs geboden.<sup>321</sup>

<sup>318</sup> Levinson, *Legal Revision*, 72-84; Weinfeld, *Deuteronomy*, 371. Omdat de volgorde van de genoemde uitdrukkingen in Deut. 7,9-10 wordt omgekeerd ten opzichte van de Decaloog, is er sprake van de techniek van ‘inverted citation’ of van ‘Seidel’s law’; Levinson, *ibid.*, 73.

<sup>319</sup> Holwerda, *Deuteronomium* 1,192-194; MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning*, 160-161. Levinson, *Legal Revision*, 72-84 erkent overigens dat Deut. 7,9-10 niet gepresenteerd wordt als een verandering ten opzichte van de Decaloog, maar beschouwt dit als onderdeel van een subtiële strategie, waarbij de Decaloog niet expliciet wordt tegengesproken, maar wel inhoudelijk veranderd wordt door middel van parafraze en herformulering: ‘[W]hat purports to be mere paraphrase in fact constitutes a radical subversion of the textual authority of the Decalogue’; *ibid.*, 80.

<sup>320</sup> Cf. Koschel, *Volk Gottes*, 135.

<sup>321</sup> Cf. Finsterbusch, *Weisung für Israel*, 184.

De geboden van JHWH worden aangeduid met de combinatie מצוה, חקים en משפטים. Deze combinatie komt vaker voor in Deuteronomium (Deut. 5,31; 6,1; 26,17), naast vele andere combinaties. Het gaat bij deze aanduidingen niet zozeer om de afzonderlijke onderdelen, maar om het totaal van JHWHs geboden.<sup>322</sup> Deuteronomium gebruikt vaak synoniemen in combinatie (cf. de opsomming van cultusvoorwerpen in vers 5 en de combinatie שמע, שמר en עשה in vers 12).

De bijzin bij de wetten, ‘die ik je vandaag gebied’ (de zogenaamde *Promulgationssatz*), komt frequent voor in Deuteronomium. Het onderstreept de situering van Deuteronomium, aan de grens van Kanaän, en de gezaghebbende spreker ervan, Mozes of JHWH.<sup>323</sup> צוה לעשות kan worden opgevat als een bepaling bij שמר of bij צוה. De eerste optie is het meest waarschijnlijk, omdat de combinatie שמר לעשות vaak voorkomt in Deuteronomium.<sup>324</sup>

### 2.4.3 Deut. 7,12-16

In vers 12-16 wordt beschreven wat JHWH zal doen wanneer Israël zijn geboden houdt. Hij zal het volk overvloedig zegenen (vers 12b-14) en alle ellende van hen afweren (vers 15). Het gedeelte eindigt met opnieuw een gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien (vers 16).

#### Vers 12

12aa	וְהָיָה	<sup>12</sup> Het zal gebeuren,
	עֲקֹב תִּשְׁמְעוּן אֶת הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה	als jullie deze bepalingen zullen horen,
12aβ	וְשָׁמְרֵתֶם	en ze houden
	וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם	en doen,
12ba	וְשָׁמַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְךָ	dan zal JHWH, je God, voor jou
	אֶת־הַבְּרִית וְאֶת־הַחֻקִּים	het verbond en de trouw houden,
12bβ	אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם	die Hij je vaders gezwoven heeft.

In vers 12 wordt de opdracht om de geboden na te leven (vers 11) gemotiveerd met een belofte van de zegen die zal volgen op het houden van JHWHs geboden. In woordgebruik en inhoud wordt teruggesproken op vers 8-9 en vers 11. Het woord עקב kan ‘loon, vergelding’ betekenen of een motivatie aangeven. Als conjunctie komt het meestal voor in de combinatie עקב אשר of עקב כי. De combinatie עקב והיה komt elders in het Oude Testament niet voor; vaak is de combinatie כי והיה. Van de betekenis ‘loon, vergelding’ is als betekenis van de conjunctie ‘als vergelding voor’ afgeleid.<sup>325</sup> In de zeldzame gevallen dat een bijzin met imperfectum volgt (alleen Deut. 7,12; 8,20; Am. 4,12), wordt de betekenis vrijwel identiek met ‘als’. De connotatie van loon of vergelding is niet uit te sluiten, maar de vertaling ‘als loon/beloning

<sup>322</sup> Cf. Braulik, ‘Ausdrücke für Gesetz’; Lohfink, *Das Hauptgebot*, 54-58, 295-296; Lohfink, ‘Die *ḥuqqim ūmišpāḥim*’.

<sup>323</sup> Cf. Lohfink, *Das Hauptgebot*, 57-63, 297-298.

<sup>324</sup> Cf. Lohfink, *Das Hauptgebot*, 68-70.

<sup>325</sup> JM § 104b: ‘as a consequence of (recompense for), because’.

daarvoor<sup>326</sup> is in deze tekst vermoedelijk te expliciet. In ieder geval is duidelijk dat wat volgt een conditie is voor de belofte in de apodosis.

Israël moet de geboden horen, houden en doen. Deuteronomium gebruikt vaak een combinatie van (deze of andere) verba om aan te sporen tot gehoorzaamheid.<sup>327</sup> De nadruk ligt niet op mogelijke verschillen tussen deze verba, maar op de totale gehoorzaamheid die gevraagd wordt.<sup>328</sup>

Als Israël de geboden van JHWH houdt (שמר, cf. vers 11), zal Hij zich op zijn beurt houden (שמר) aan wat Hij beloofd heeft (cf. vers 8-9). De conditie die hier vermeld wordt, vormt geen tegenstelling met vers 8-11, waar deze conditie lijkt te ontbreken. Vers 8 spreekt namelijk over de eed die JHWH al gehouden heeft door Israël uit Egypte te bevrijden. Vers 9 spreekt over wie JHWH is (participium); daarbij wordt echter ook vermeld voor wie JHWH zijn verbond en trouw houdt, namelijk degenen die Hem liefhebben en zijn geboden houden. Op die manier wordt ook in vers 9 reeds een verband gelegd tussen de trouw aan JHWHs geboden en de trouw van JHWH. Van een tegenstelling onvoorwaardelijk (vers 8-11) – voorwaardelijk (vers 12) is daarom geen sprake.<sup>329</sup>

Het verbond en de trouw heeft JHWH gezworen aan de vaders (zie vers 9). Evenals in vers 8 gaat het hier om de aartsvaders. Over de inhoud van het verbond wordt in vers 12 niets gezegd, tenzij men הסד interpreteert als uitleg van ברית. Uit het vervolg in vers 13 blijkt echter dat het gaat om de zegen van JHWH in het land Kanaän.

### Vers 13

13aa	וְאַהֲבָהּ	<sup>13</sup> Hij zal je liefhebben,
13aβ	וַיְבָרֶכֶהּ	Hij zal je zegenen
	וַיַּרְבֶּיךָ	en Hij zal je talrijk maken.
13ba	וַיְבַרֵךְ פְּרִי־בִטְנֶךָ וּפְרִי־אֲדָמָתְךָ	Hij zal de vrucht van je buik en de vrucht van je
	דָגָן וְתִירֹשֶׁה וְיֵצֶהֲרֶה	land zegenen, je koren, je wijn en je olie,
	שֹׁגֵר־אֶלְפִידָה וְעִשְׂתָּרֶת צֹאֲנֶךָ	de dracht van je koeien en de jongen van je kleinvee,
13bβ	עַל הָאָדָמָה	in het land
13by	אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע לְאַבְתָּהּ	dat Hij je vaders gezworen heeft
	לָתֶת לְךָ	om (het) jou te geven.

Vers 13 zet met een perf.cons. de apodosis uit vers 12 (ושמר) voort. JHWH zal Israël liefhebben, zegenen en talrijk maken. Over de liefde van JHWH voor Israël werd al gesproken in vers 8. Daar was het een van de gronden van de bevrijding uit Egypte. Als Israël JHWHs geboden onderhoudt, zal de liefde van JHWH (cf. vers 8-9) tot Israël bestendig worden. Er is, evenals in vers 12, geen sprake van een tegenstelling tussen enerzijds een onvoorwaardelijke, anderzijds een conditionele belofte.<sup>330</sup>

<sup>326</sup> Zo Dillmann, *Deuteronomium*, 274; Holwerda, *Deuteronomium* 1,195; Labuschagne, *Deuteronomium* IB,129-130; Oettli, *Deuteronomium*, 44-45; Paul, *Deuteronomium*, 863 n. 18.

<sup>327</sup> De combinatie עשה שמע / שמר / עשה komt elders in Deuteronomium (betrokken op JHWHs geboden) voor in Deut. 5,1; 6,3; 12,28; 13,19; 15,5; 28,1.13.15; 31,12.

<sup>328</sup> Cf. Lohfink, *Das Hauptgebot*, 64-72, 299-302.

<sup>329</sup> Cf. McConville, *Deuteronomy*, 159.

<sup>330</sup> Zoals Veijola, *Deuteronomium*, 206-207 stelt.

De zegen van JHWH komt in Deuteronomium vrijwel altijd voor met het oog op de toekomst (alleen in Deut. 2,7 wordt zij betrokken op het verleden), vaak onder conditie van het leven naar zijn geboden. JHWHs zegen is hier verbonden met zijn trouw (vers 12) en liefde (vers 13). De belofte van vermenigvuldiging van het volk komt eveneens meerdere keren voor in Deuteronomium.<sup>331</sup> Op twee plaatsen wordt expliciet verwezen naar een belofte (aan de vaders) die daarmee vervuld wordt (Deut. 6,3; 13,18). In Deut. 7,13 staat de belofte van vermenigvuldiging tegenover de kleinheid van Israël (vers 7).

Vervolgens wordt uitgewerkt waarin JHWH zal zegenen. De zeven objecten die volgen, laten als zevental de totaliteit van de zegen zien.<sup>332</sup> Deze uitwerking heeft een chiasmische structuur.

A: vrucht van je buik		B: vrucht van je land	
	X		
B': koren, wijn, olie		A': dracht van je koeien, jongen van je kleinvee	

In het centrum (B–B') wordt de vrucht van het land genoemd. Koren, wijn en olie komen als vruchten van het land steeds in vaste combinatie voor in Deuteronomium. B is het omvattende begrip, B' een concrete uitwerking met de belangrijkste vrucht van het land. B en B' zijn inhoudelijk synoniem. Aan de periferie (A–A') wordt de levende vrucht genoemd. De uitdrukking פרי בטן duidt menselijke nakomelingen aan. In een aantal soortgelijke opsommingen in Deuteronomium wordt namelijk naast 'de vrucht van je buik' als afzonderlijk element 'de vrucht van je vee' genoemd (Deut. 28,4,11; 30,9; in 28,18 ontbreekt dit). Elders in het Oude Testament wordt פרי בטן wel diverse keren parallel gebruikt met menselijke nakomelingen, maar nergens met vee. Het is daarom waarschijnlijk dat פרי בטן alleen kinderen aanduidt en geen vee. Dit element is een uitwerking van de belofte dat JHWH het volk talrijk zal maken (vers 13aβ). A en A' zijn complementair: nakomelingen van mens en dier. Als geheel geeft de opsomming aan dat zowel de levende vrucht als de vrucht van het land zal toenemen.<sup>333</sup>

Koren, wijn en olie (דגן, תירוש, יצהר) zijn de belangrijkste producten van Kanaän. Deze worden genoemd in onverwerkte staat: graankorrels, druivensap uit de perskuip en nog niet geraffineerde olie.<sup>334</sup>

De combinatie שגור אלפיך ועשתרת צאנך komt alleen in Deuteronomium voor (Deut. 7,13; 28,4.18.51), steeds in de context van zegen of vloek. Het nomen עשתרת komt buiten deze combinatie niet voor in het Oude Testament, שגור alleen nog in Ex. 13,12. Daar staat het in de combinatie שגור בהמה, parallel met רחם. In de context van de combinatie in Deuteronomium komt steeds פרי voor. Deze gegevens

<sup>331</sup> Deut. 6,3; 8,1.13; 13,18; 30,5.16.

<sup>332</sup> Veijola, *Deuteronomium*, 203-204.

<sup>333</sup> Cf. Craigie, *Deuteronomy*, 181: 'so that the increase in population would be matched by an increase in the food supply'.

<sup>334</sup> Driver, *Deuteronomy*, 103; Holwerda, *Deuteronomium* 1,197; Labuschagne, *Deuteronomium* IB,131. Gedorst koren is volgens Smith, *Deuteronomy*, 113 קִטְוִים (volgens Nielsen, *Deuteronomium*, 101 פֶּר, wijn is שֶׁקֶן en uitgeperste olie is שֶׁקֶן).

wijzen erop dat het moet gaan om nakomelingen van runderen en kleinvee.<sup>335</sup> In een excurs ga ik in op een mogelijke achtergrond van deze uitdrukkingen in de Kanaänitische religie.

*Excurs: Polemieks met de Kanaänitische religie?*

Diverse woorden die in Deut. 7,13 gebruikt worden in verband met de zegen van JHWH, komen ook voor als naam van een godheid (met name שגר en עשתרת). Dit heeft de vraag opgeroepen of in dit woordgebruik (verzet tegen) de Kanaänitische godsdienst doorklinkt. Volgens enkele auteurs zouden in vers 13 bewust de namen van Kanaänitische goden gebruikt zijn, om zo aan te geven dat de vruchtbaarheid niet afkomstig is van deze goden, maar alleen van JHWH.<sup>336</sup> Omdat een mogelijke polemieks met de Kanaänitische godsdienst van belang is voor de exegese van Deut. 7, moet dit punt nader worden onderzocht. In deze excurs ga ik eerst na hoe שגר, עשתרת, דגן, תירוש en יצהר in de *Umwelt* van Israël voorkomen als *nomen divinum*. Daarna komt de vraag aan de orde of in het gebruik van deze woorden (verzet tegen) de Kanaänitische religie doorklinkt.

שגר. In de teksten uit Ugarit komt *šgr* op twee plaatsen voor. In een Ba'almythe komt tweemaal de combinatie *šgr mu(d)* voor (KTU 1.5:III:16-17), waarbij het moet gaan om nakomelingen van vee die er in grote hoeveelheid zijn (cf. *ibid.*, 22-23: *mud šin*). In een offerlijst komt de volgende passage voor (KTU 1.148:30-31):

30 ktr . š . 'ttr . š .

31 atrt . š . šgr . w itm š

In deze lijst wordt van vier goden vermeld dat ze een ram (*š*) krijgen: *ktr*, *'ttr*, *atrt* en *šgr w itm*. Vanwege de context van de offerlijst lijkt het bij *šgr w itm* ook om een godheid te gaan. Opvallend is dat het gaat om een combinatie (of is het één godheid?) en dat zowel *šgr* als *itm* als nomen een aanduiding voor vee zijn.

Naast deze teksten uit Ugarit komt *šgr* als mogelijke aanduiding van een godheid voor in de naam *'bdšgr*. Deze naam komt in Punische inscripties uit Carthago drie maal voor. Het element *šgr* is het best te verklaren als een theofoor element.<sup>337</sup>

Ten slotte bevindt zich een belangrijke, maar omstreden passage met *šgr* in de Bileamteksten van Deir 'Alla (rond 700 v.Chr.).<sup>338</sup> In de eerste tekstcombinatie bevindt zich de regel (I 14):<sup>339</sup>

<sup>335</sup> De context van dit woord in Sir. 40,19 levert voor de betekenis geen aanwijzingen op; wel is duidelijk dat het niet om een *nomen divinum* gaat.

<sup>336</sup> Zo Alter, *Five Books*, 918: 'the God of Israel supersedes all these agricultural deities as the source of fertility, reducing them to mere common nouns'; Block, *Deuteronomy*, s.v. Deut. 7,9-15; Woods, *Deuteronomy*, 146-147. Cf. Hadley, 'De-deification of deities'. Hadley stelt dit echter niet voor יצהר en spreekt niet over een polemieks, alleen over de 'de-deification' van de Kanaänitische goden.

<sup>337</sup> Benz, *Personal Names*, 163, 413-414.

<sup>338</sup> In navolging van de *editio princeps* van Hoftijzer & Van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir 'Alla* zijn deze teksten vaak 'Aramees' genoemd. Hackett, *Balaam Text*, 123 is echter van mening dat deze categorisering te gemakkelijk voorbijgaat aan diverse taalkundige elementen die dichter bij het zuid-Kanaänitisch zouden liggen.

14 (...) wkl . ḥzw . qqn . šgr . w'štr . l

Dit is het einde van de regel; het begin van de volgende regel is niet bewaard. Mede door deze fragmentarische context stelt I 14 ons voor een aantal interpretatiekwesties, die direct samenhangen met de betekenis van *šgr*. De eerste twee woorden kunnen vertaald worden als 'en allen zien (of: hebben gezien)'. De twee belangrijkste cruces volgen daarna. Ten eerste is de afleiding en betekenis van *qqn* onzeker. Meestal wordt dit, in navolging van J. Hoftijzer, opgevat als een nominale vorm (pl) van de wortel *ḏwq*, met als betekenis 'moeite, onderdrukking'.<sup>340</sup> Ook een afleiding van de wortel *qdy* ('those things that decree')<sup>341</sup> en *qqn* als de naam van een plant<sup>342</sup> zijn echter voorgesteld. Ten tweede is onduidelijk hoe *qqn* zich verhoudt tot het vervolg. Men kan de zin laten eindigen na *qqn*, na *šgr* en na *w'štr* (mogelijk nog later, maar dat is door het ontbreken van dat gedeelte niet vast te stellen). Dat de zin na *šgr* eindigt, is theoretisch mogelijk, maar wordt door niemand verdedigd, omdat *šgr* en 'štr altijd samen worden genomen. Wanneer men de zin laat eindigen na *qqn*,<sup>343</sup> biedt de context van *šgr w'štr* voor de interpretatie weinig houvast, omdat het vervolg van de zin ontbreekt.<sup>344</sup> Wanneer men *šgr w'štr* laat aansluiten bij *qqn*,<sup>345</sup> kan dit worden opgevat als onderdrukking van hen<sup>346</sup> of als onderdrukking door hen.<sup>347</sup>

De vraag waar het in dit verband om gaat, is hoe *šgr* in DA I 14 moet worden geïnterpreteerd. Ook dit is echter omstrede. Het is mogelijk *šgr* en 'štr als goden op te vatten.<sup>348</sup> Als argument hiervoor kan worden aangevoerd het voorkomen van *šgr* als onder andere *nomen divinum* in de *Umwelt* van Deir 'Alla (zie boven). 'štr komt uitsluitend als *nomen divinum* voor, onder andere op de Moabitische Meša'-stèle (in

<sup>339</sup> In de *editio princeps* is dit I 16. Caquot & Lemaire, 'Les textes araméens' hebben echter aangetoond dat de bovenste fragmenten van tekstcombinatie I dichter bij elkaar kunnen worden geplaatst. De regelnummers van het vervolg worden daardoor twee minder. Deze nieuwe nummering wordt hier gevolgd. De tekst is naar Hoftijzer & Van der Kooij, *Aramaic Texts*.

<sup>340</sup> Hoftijzer & Van der Kooij, *Aramaic Texts*, 218-219; Caquot & Lemaire, 'Les textes araméens'; Garbini, 'L'iscrizione di Balaam'; Hackett, *Balaam Text*, 54; Levine, 'Deir 'Alla Plaster Inscriptions'; Ringgren, 'Balaam and the Deir 'Alla'; Sasson, 'Book of Oracular Visions'; Weippert & Weippert, 'Die Bileam-Inschrift'.

<sup>341</sup> McCarter, 'Balaam Texts', 51-52, 56.

<sup>342</sup> Müller, 'Die aramäische Inschrift von Deir 'Allā'.

<sup>343</sup> Zo Hoftijzer & Van der Kooij, *Aramaic Texts*, 180; Levine, 'Deir 'Alla Plaster Inscriptions'; Ringgren, 'Balaam and the Deir 'Alla'; Sasson, 'Book of Oracular Visions'.

<sup>344</sup> Sasson, 'Book of Oracular Visions', reconstrueert het vervolg als volgt: '[l 'nh. t'kl.]', wat hij vertaalt als 'šgr w'štr, [may she feed on] poi[son!]' Het zou dan gaan om een vloek van Bileam over *šgr w'štr*. Omdat er voor deze reconstructie in de tekst geen enkel aanknopingspunt is, komt ze het niveau van speculatie niet te boven.

<sup>345</sup> Caquot & Lemaire, 'Les textes araméens'; Garbini, 'L'iscrizione di Balaam'; Hackett, *Balaam Text*, 54; McCarter, 'Balaam Texts'; Müller, 'Die aramäische Inschrift von Deir 'Allā'.

<sup>346</sup> Garbini, 'L'iscrizione di Balaam'.

<sup>347</sup> Weippert & Weippert, 'Die Bileam-Inschrift', 103.

<sup>348</sup> Hoftijzer & Van der Kooij, *Aramaic Texts*, 273-274; Garbini, 'L'iscrizione di Balaam'; Levine, 'Deir 'Alla Plaster Inscriptions'; Müller, 'Einige alttestamentliche Probleme'; Müller, 'Die aramäische Inschrift von Deir 'Allā'; Ringgren, 'Balaam and the Deir 'Alla'; Sasson, 'Book of Oracular Visions'; Weippert & Weippert, 'Die Bileam-Inschrift'.

de combinatie עשׂתִּר כַּמֶּשׁ, r. 17) en in Ugarit.<sup>349</sup> Op grond van de combinatie met 'štr (een mannelijke godheid) is wel gesuggereerd dat šgr een vrouwelijke godheid zou zijn.<sup>350</sup>

Het is echter ook mogelijk zo te interpreteren dat šgr en 'štr geen goden zijn, maar 'nakomelingen' of iets dergelijks aanduiden.<sup>351</sup> Als argument hiervoor wordt met name de parallelle uitdrukking uit Deuteronomium genoemd, in feite de enige plaats waar šgr en 'štr(t) echt in combinatie gebruikt worden (in de hierboven geciteerde passage uit Ugarit, KTU 1.148:30-31, staan ze wel in elkaars nabijheid). Deze interpretatie zou overeenkomen met de context in de Deir 'Alla-tekst, waar nog meer dieren genoemd worden (I 15: nmr, 'panter'; ḥnys, 'jonge big'). Men kan qqn en šgr w 'štr dan opvatten als antoniemen.<sup>352</sup> Als bezwaar tegen deze interpretatie kan worden ingebracht dat een appellatief gebruik van 'štr nergens elders voorkomt.<sup>353</sup>

Voor de interpretatie van šgr in de Deir 'Alla-tekst lijkt de belangrijkste vraag te zijn of men insteekt bij een vergelijking met de *Umwelt* of met het Oude Testament. Gezien de fragmentarische context en de interpretatieproblemen binnen de tekst kan op basis van de Deir 'Alla-tekst zelf weinig met zekerheid gezegd worden. Een duidelijke conclusie of met šgr in DA I 14 wel of geen godheid bedoeld wordt, kan dan ook niet getrokken worden. Het voorkomen van 'štr in de *Umwelt* en het feit dat de combinatie uit Deuteronomium geen volledige parallel vormt (עשׂתִּר in plaats van 'štr en de toevoeging van צאנך / אלפִּיך) maken het iets waarschijnlijker dat met šgr in DA I 14 een godheid bedoeld is, al kan de interpretatie 'nakomelingen' niet worden uitgesloten.<sup>354</sup>

Concluderend: šgr komt voor als *nomen divinum*, eenmaal in Ugarit, in een Punische naam uit Carthago en wellicht in de Deir 'Alla-teksten. Uit deze teksten (een offerlijst, een naam en een fragmentarische tekst) kan helaas weinig worden afgeleid over de aard van deze godheid. Vaak wordt, op grond van de combinatie

<sup>349</sup> Voor Ugarit, zie Del Olmo Lete & Sanmartín, *Dictionary of the Ugaritic Language*, s.v. 'štr. Voor verdere verwijzingen zie Müller, 'Einige alttestamentliche Probleme', 64 n. 48; H.-P. Müller, *ThWAT* 6,454-456.

<sup>350</sup> Hoftijzer & Van der Kooij, *Aramaic Texts*, 273; Ringgren, 'Balaam and the Deir 'Alla', 96.

<sup>351</sup> Caquot & Lemaire, 'Les textes araméens'; Hackett, *Balaam Text*, 41, 133-134; McCarter, 'Balaam Texts'.

<sup>352</sup> Caquot & Lemaire, 'Les textes araméens', 201. Overigens presenteren zij deze interpretatie als: '[O]n peut imaginer, à titre de pure conjecture, que...'

<sup>353</sup> Müller, 'Einige alttestamentliche Probleme', 64 n. 48. Zijn bezwaar dat het vreemd is als er twee woorden voor 'overvloed' gebruikt worden (zoals Caquot & Lemaire suggereren op basis van etymologie; zij vertalen echter, nauwer aansluitend bij Deuteronomium, 'le croît des bovins et des ovins'), lijkt niet valide voor een literaire tekst.

<sup>354</sup> Het is onzeker of ook op andere plaatsen in de Deir 'Alla-teksten de godheid šgr voorkomt. Hoftijzer oppert deze mogelijkheid voor (in zijn nummering) I 2; I 7; I 8; I 12 en X b 1 (Hoftijzer & Van der Kooij, *Aramaic Texts*, 173-174, 177, 179, 182, 273-274). In I 2 berust dit geheel op een aanvulling, die door de voorgestelde herschikking van de fragmenten (zie n. 339) onmogelijk wordt. In I 7 is de š duidelijk en zijn er sporen van de g (maar ook een d is mogelijk); Hoftijzer & Van der Kooij, *Aramaic Texts*, 106, 274. Op de andere voorgestelde plaatsen is alleen een š leesbaar. Omdat de lezing šgr op geen van deze plaatsen zeker is, blijft de interpretatie van deze plaatsen hier buiten beschouwing.

met 'štr en de parallel in Deuteronomium, een verband gelegd met vruchtbaarheid,<sup>355</sup> maar dat kan gezien de weinige gegevens niet als zeker gelden.

עשתרת. Het is duidelijk dat עשתרת voorkomt als naam van een godheid. Dat is reeds het geval in het Oude Testament zelf. Ook in de *Umwelt* komt 'š/šrt vele malen als *nomen divinum* voor.<sup>356</sup> Deze godin heeft een relatie met seksualiteit en vruchtbaarheid, al is die niet zo groot als in het verleden wel verondersteld is.<sup>357</sup>

דגן. Een god Dagan is uit Akkadische en Ugaritische teksten bekend. Hij wordt genoemd in dezelfde offerlijst uit Ugarit als atrt en šgr (KTU 1.148:26). In het Oude Testament komt Dagon voor als god van de Filistijnen (Richt. 16,23; 1 Sam. 5,2-7; 1 Kron. 10,10).<sup>358</sup>

תירוש. In het Ugaritisch komt trt voor als nomen ('nieuwe wijn'), maar ook als *nomen divinum*, eenmaal in een godenlijst (KTU 1.102:9) en tweemaal in een offerlijst (KTU 1.39:11.16). In de El Amarnabrieven komt de naam Abdi-tir-ši voor, waarbij 'tir-ši' kan worden opgevat als theofoor element.<sup>359</sup>

יצהר. Er is wel gesuggereerd dat יצהר de naam van een vruchtbaarheidsgod zou zijn.<sup>360</sup> Daar zijn echter geen aanwijzingen voor in teksten uit het Oude Nabije Oosten en evenmin in het Oude Testament.

Nu duidelijk is geworden dat שגר, עשתרת, דגן en תירוש in het Oude Nabije Oosten voorkomen als namen van goden, kan worden ingegaan op de vraag of in het gebruik van deze woorden in Deut. 7,13 (verzet tegen) de Kanaänitische godsdienst doorklinkt. Er zijn geen aanwijzingen dat יצהר de naam van een godheid is. Er zijn slechts weinig teksten waarin שגר en תירוש voorkomen als *nomen divinum*. Het is zowel positief als negatief moeilijk aantoonbaar of deze goden ook in Kanaän bekend zijn geweest, en in welke periode. Ook wanneer echter verondersteld zou worden dat alle nomina gebruikt kunnen worden als de naam van een god, is de vraag nog open of Deut. 7 daar bewust naar verwijst. Bij de combinatie שגר אלפיך ועשתרת צאנך is het in Deuteronomium steeds duidelijk dat het uitsluitend JHWH is die de zegen of vloek over het vee geeft. De context in Deuteronomium bevat op dit punt geen aanwijzingen voor een toespeling op de Kanaänitische godsdienst. Hoezeer een extra onderstreping van JHWHs almacht zou passen in de context van Deut. 7, het bewijs hiervoor is te zwak om dit te kunnen concluderen.<sup>361</sup>

= = Einde excurs = =

<sup>355</sup> Hoftijzer & Van der Kooij, *Aramaic Texts*, 273: '[I]t seems not improbable that šgr was a deity who had a function in animal fertility'. K. van der Toorn, *DDD*, 760-762 identificeert šgr met de Mesopotamische Shaggar, de god van de maan; de maan zou van invloed zijn op conceptie en geboorte.

<sup>356</sup> Zie voor een overzicht Müller, *ThWAT* 6,453-463.

<sup>357</sup> N. Wyatt, *DDD*, 109-114. Cf. Delcor, 'Astarté et la fécondité'.

<sup>358</sup> Del Olmo Lete & Sanmartín, *Dictionary of the Ugaritic Language*, s.v. dgn; H. Ringgren, *ThWAT* 2,148-151.

<sup>359</sup> J.F. Healey, *DDD*, 871-872.

<sup>360</sup> Alter, *Five Books*, 918. N. Wyatt, *DDD*, 640 noemt deze opvatting wel, maar acht dit niet overtuigend.

<sup>361</sup> Cf. Rose, 5. *Mose* 2,451-452. De omstreden vraag of de nomina een afleiding zijn van het *nomen divinum* of omgekeerd, kan hier buiten beschouwing blijven.



Vers 13 eindigt met de plaats waar Israël de zegen van JHWH zal ontvangen: ‘in het land dat Hij je vaderen gezworen heeft om (het) jou te geven’. Deut. 7 gebruikt in vers 1 ארץ als aanduiding van het land Kanaän, in vers 6 en 13 אדמה. Beide woorden kunnen synoniem gebruikt worden.<sup>362</sup> In vers 13 kan אדמה gebruikt zijn in aansluiting bij het voorgaande פרי אדמתך.<sup>363</sup>

Opnieuw wordt verwezen naar de eed aan de vaderen (zie bij vers 8). Ook de belofte van zegen en vermeerdering verwijst daar indirect reeds naar. De eed aan het slot van vers 13 lijkt in te houden dat JHWH gezworen heeft het land niet zozeer aan de vaderen, maar aan hun nakomelingen te geven.<sup>364</sup> Deze belofte staat dan op het punt vervuld te worden (zie vers 1).

#### Vers 14

- 14a ברוך תהיה מכל־העמים <sup>14</sup>Gezegend zul je zijn, meer dan alle volken;  
 14b לא־יִהְיֶה בְּךָ עֶקֶר וְעֶקְרָה וּבְבֵה־מִתְּךָ er zal bij jou geen onvruchtbare man of vrouw zijn,  
 of bij je vee.

Vers 14 is een uitwerking van elementen die in vers 13 genoemd zijn. ברוך sluit aan bij het verbum ברך uit vers 13 (tweemaal). Dat er geen onvruchtbare man of vrouw zal zijn, grijpt terug op ‘de vrucht van je buik’ en de belofte dat JHWH Israël talrijk zal maken; ‘je vee’ is een pendant van ‘de dracht van je koeien en de jongen van je kleinvee’. Zo onderstreept vers 14 de rijkdom van de zegen van JHWH. Grammaticaal is vers 14 een tussenzin. Vers 15 zet met een perf.cons. de reeks perf.cons. uit vers 12b en 13 voort.

ברוך met een tweede persoon komt zelden voor in het Oude Testament (in Deuteronomium nog in 28,3-6). Vrijwel altijd is JHWH het object van de zegen; hier is het echter Israël. De toevoeging ‘meer dan alle volken’ bevestigt Israëls unieke positie. Het gaat in dit vers niet om de vraag of de andere volken al dan niet gezegend worden,<sup>365</sup> maar om de unieke positie van Israël (cf. vers 6).

De belofte van het ontbreken van onvruchtbaarheid komt elders nog voor in Ex. 23,26, eveneens in verband met het wonen in Kanaän. Vruchtbaarheid wordt in het Oude Testament beschouwd als teken van de zegen van JHWH. Dit is de enige plaats in het Oude Testament waar het adjectivum van עקר ook een mannelijke vorm heeft. Onvruchtbaarheid werd blinkbaar vooral gezien als een zaak van de vrouw. Dat hier ook de man genoemd wordt, dient om de totaliteit van de beloofde zegen aan te geven.

<sup>362</sup> Diepold, *Israels Land*, 76; Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen*, 121-129.

<sup>363</sup> Cf. McConville, *Deuteronomy*, 149. De combinatie פרי en ארץ komt in Deuteronomium niet voor. In combinatie met het verbum בוא wordt in Deuteronomium vrijwel altijd ארץ gebruikt (vers 1); cf. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen*, 124-126.

<sup>364</sup> Cf. Deut. 6,10.23; 26,3.15; 28,11. Zie voor een overzicht hoe in Deuteronomium het ‘zweren’ van JHWH verbonden wordt met het land, Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen*, 63-65; cf. Boorer, *Promise of the Land*, 112-128.

<sup>365</sup> Zoals Labuschagne, *Deuteronomium* IB,131 suggereert met de vertaling ‘in tegenstelling tot’.

De toevoeging aan het einde van vers 14, ‘of bij je vee’ (ובבהמתך) is wel beschouwd als mogelijke glosse, omdat ze niet meteen na בך staat.<sup>366</sup> Een dergelijke constructie komt in het Hebreeuws echter wel vaker voor.<sup>367</sup> TJ expliciteert de vruchtbaarheid van het vee: het zal niet onvruchtbaar zijn met betrekking tot wol, melk en jongen.

### Vers 15

15a	וְהִסִּיר יְהוָה מִמֶּךָ כָּל־חֲלִי	<sup>15</sup> JHWH zal elke ziekte
15ba	וְכָל־מַדּוּי מִצְרַיִם הָרְעִים אֲשֶׁר יָדַעְתָּ לֹא יִשְׁמַם בְּךָ	en alle vreselijke kwalen van Egypte, die je kent, van je doen wijken; Hij zal ze niet op jou leggen,
15bβ	וְנָתַנָּם בְּכָל־שֹׂנְאָיִךְ	maar ze geven aan allen die je haten.

Vers 15 sluit met een perf.cons. syntactisch aan bij vers 13. Daar werd positief geformuleerd hoe JHWH Israël zal zegenen als het zijn geboden houdt. In vers 15 wordt in aansluiting daarbij beloofd dat JHWH het kwade van Israël zal weren.

Het nomen מַדּוּהָ komt in de betekenis ‘ziekte’ alleen nog in Deut. 28,60 voor.<sup>368</sup> Daar gaat het eveneens over de kwalen ‘van Egypte’, die ook Israël zullen treffen als het JHWHs geboden niet houdt (cf. Deut. 28,59-61). In het begin van Exodus, waar de plagen van Egypte beschreven worden, komen de verba וְהָלָה en וְהָיָה niet voor (Ex. 15,26 wel מחלה). Mede daarom is het de vraag of het in Deut. 7,15 gaat om de bekende plagen van Egypte of om ziekten van Egypte in het algemeen.

Diverse auteurs zijn van mening dat Deut. 7,15 verwijst naar ziekten van Egypte in het algemeen. Egypte zou een land zijn waar veel ernstige ziekten en epidemieën voorkwamen.<sup>369</sup> Zo schrijft E.W. Hengstenberg dat er (in het midden van de negentiende eeuw) overeenstemming is over de gedachte dat ‘Ägypten in Bezug auf die Krankheiten ein sehr eigenthümliches Land sey und mit ihnen in ganz besonderem Grade heimgesucht’.<sup>370</sup> De Romeinse auteur Plinius (eerste eeuw n.Chr.) schreef reeds over een huidziekte (lichen/mentagra) dat deze afkomstig was ‘ex Aegyptio genetrice talium vitiorum’.<sup>371</sup> Van de ziekte elephantiasis geldt volgens hem: ‘Aegypti peculiare hoc malum’.<sup>372</sup>

De vraag in hoeverre Egypte een ‘ziekelijk’ land is naar huidige maatstaven, is voor de exegese niet van belang. Het is echter ook de vraag of de genoemde verklaring opgaat voor Deut. 7,15. Buiten de genoemde plaatsen (Deut. 7,15; 28,60) wordt Egypte in Deuteronomium alleen nog in Deut. 28,27 in verband gebracht met ziekte.

<sup>366</sup> Zo Hölscher, ‘Komposition und Ursprung’, 171 n. 4; Steuernagel, *Deuteronomium*<sup>2</sup>, 80: ‘hinkt nach, vielleicht Zusatz’.

<sup>367</sup> Cf. bijvoorbeeld Deut. 1,36; 28,54-56; Gen. 2,9; 12,17; 28,14; 43,15-18; Ex. 34,27; Num. 18,8; Joz. 14,9. Zie Driver, *Deuteronomy*, 103 n. V lost de constructie als volgt op: ‘sterilis utriusque sexus tam in hominibus quam in gregibus tuis’.

<sup>368</sup> Het nomen מַדּוּהָ I betekent ‘kleed’; KBL s.v.

<sup>369</sup> Holwerda, *Deuteronomium* 1,198; Paul, *Deuteronomium*, 863 n. 22; Smith, *Deuteronomy*, 113-114. Zo ook voor Ex. 15,26 Houtman, *Exodus* 2,279. Labuschagne, *Deuteronomium* 1B,131-132 denkt niet aan speciale ziekten van Egypte, maar aan ziekten als gevolg van armoede.

<sup>370</sup> Hengstenberg, *Bücher Mose's und Ägypten*, 225-226.

<sup>371</sup> Plinius, *Naturalis Historia* 26,4.

<sup>372</sup> Plinius, *Naturalis Historia* 26,8.

Gezien het woordgebruik (יָשַׁח, ‘zweren’; cf. 28,29 מָשַׁח, ‘rondtasten’) wordt daar verwezen naar (onder andere) de plagen van Egypte (cf. Ex. 9,10; 10,21; Am. 4,10). Ook elders in het Oude Testament wordt Egypte niet specifiek in verband gebracht met ziekte. Daarom is de verklaring aannemelijker dat Deut. 7,15 doelt op de zogenaamde plagen van Egypte. Ook de verwijzing naar de tijd van de uittocht in vers 18-19 wijst in die richting.<sup>373</sup> Het bezwaar dat Israël niet al deze plagen uit eigen ervaring kent (cf. de annotatie in § 2.2),<sup>374</sup> is niet doorslaggevend, omdat in Deuteronomium de generatie aan de grens van het land geïdentificeerd wordt met de exodusgeneratie (zie de exegese van vers 8).

Hoe men de ‘kwalen van Egypte’ overigens interpreteert, de belofte van Deut. 7,15 is veel breder, omdat JHWH elke ziekte van Israël zal afweren. De plagen van Egypte zijn een schrikwekkend voorbeeld daarvan, dat aan Israël bekend is.

Ziekte zal JHWH van Israël weren, maar het geven aan wie Israël haten. Onheil voor wie JHWH haat, is reeds aangekondigd in vers 10, waar eveneens het verbum שָׁנַח gebruikt wordt. Vers 15 sluit hierbij aan, want JHWH en Israël worden, mits Israël de geboden houdt, als één partij gezien. Wanneer in dit vers verwezen wordt naar de plagen van Egypte, kan dat worden opgevat als een illustratie van de belofte dat JHWH ziekte oplegt aan wie Israël haten: bij Egypte heeft Hij dat reeds gedaan.

Vers 15 vertoont overeenkomst met Ex. 15,26. Daar wordt gezegd dat JHWH elke ziekte (מַחֲלָה) die Hij op Egypte gelegd heeft (שִׁים), niet op Israël zal leggen als het zijn geboden houdt. JHWH is immers Israëls heelmeeester (רֹפֵא).<sup>375</sup> De verbinding van ziekte met Egypte en het verband tussen het houden van JHWHs geboden en vrijwaring van ziekte komen overeen met Deut. 7,15. Het element dat JHWH de ziekte zal geven aan degenen die Israël haten, ontbreekt in Ex. 15,26. Dat is verklaarbaar, omdat van een confrontatie met vijanden in Mara (Ex. 15,23-26) geen sprake is. De typering van JHWH als heelmeeester ontbreekt in Deut. 7,15. Het is niet duidelijk of er sprake is van literaire afhankelijkheid tussen Ex. 15,26 en Deut. 7,15.

### Vers 16

16aa	וְאָכַלְתָּ אֶת-כָּל-הָעַמִּים	<sup>16</sup> Dan moet je alle volken verteren
	אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ	die JHWH, je God, je geeft.
16aβ	לֹא-תַחֲסֵם עֵינֶיךָ עֲלֵיהֶם	Ontzie hen niet
16ba	וְלֹא תַעֲבֹד אֶת-אֱלֹהֵיהֶם	en dien hun goden niet,
16bβ	כִּי-מוֹקֵשׁ הוּא לְךָ	want dat is een valstrik voor je.

Vers 16 sluit met een perf.cons. aan bij de reeks perf.cons. van vers 12b-13 en vers 15. In vers 16 vindt subjectswisseling plaats van JHWH naar Israël. וְאָכַלְתָּ kan opgevat worden als een belofte (‘dan zul je verteren’) of als een opdracht (‘dan moet je verteren’). Vanwege de in vers 16aβ-b volgende (negatieve) imperatieven en de in vers 17 geopperde tegenwerping, is de interpretatie als opdracht waarschijnlijker.<sup>376</sup>

<sup>373</sup> Zo ook Rose, *5. Mose* 2,452; Weinfeld, *Deuteronomy*, 374.

<sup>374</sup> Veijola, *Deuteronomium*, 204 n. 491.

<sup>375</sup> Cf. Houtman, *Exodus* 2,278-284; Lohfink, ‘Ich bin Jahwe, dein Arzt’, 93-108.

<sup>376</sup> Cf. Nelson, *Deuteronomy*, 103. Anders Finsterbusch, *Weisung für Israel*, 186 n. 269.

Het verbum **אכל** wordt, zoals ook elders vaak, gebruikt met een metaforische betekenis: verteren, vernietigen.<sup>377</sup>

C. Schäfer-Lichtenberger heeft de vraag gesteld welke volken Israël volgens vers 16 moet verteren. Volgens haar zou het in vers 16 om andere volken gaan dan in vers 1 (zie de exegese van vers 2). Mede daarom moet worden ingegaan op de identificatie van de volken. Deut. 7 gebruikt voor volken zowel het woord **גוי** als **עם**.

**גויים** heeft in Deut. 7 in alle gevallen betrekking op de Kanaänitische volken. In vers 1 wordt tweemaal gesproken over ‘grote volken’ die JHWH voor Israël verdrijft. Na de eerste vermelding worden zeven volken opgesomd, bij de tweede vermelding wordt gesproken van ‘zeven volken’. In vers 17 wordt de mogelijke tegenwerping genoemd dat Israël deze volken niet denkt te kunnen verdrijven vanwege hun grootte. Het woordgebruik (**גויים** en **רבים**) grijpt terug op de volken uit vers 1. In vers 22 wordt opnieuw gezegd dat JHWH ‘deze volken’ voor Israël zal verdrijven. Het zeldzame verbum **נשל** (zeven keer in het Oude Testament) legt een verband met vers 1, waar hetzelfde verbum wordt gebruikt met betrekking tot de ‘volken’. In de huidige tekst van Deut. 7 kunnen met **גויים** alleen de Kanaänitische volken bedoeld zijn.

Het gebruik van **עם** is meer gedifferentieerd. In vers 6 wordt de sg tweemaal gebruikt met betrekking tot Israël, dat **עם קדוש** en **עם סגולה** is voor JHWH. In vers 6, 7 (2x) en 14 wordt in een vergelijking met Israël gesproken over ‘alle volken’, in vers 6 over ‘alle volken die op de aardbodem zijn’. In vers 16 ontvangt Israël de opdracht om alle volken die JHWH hun geeft, te verteren. In vers 19 wordt gezegd dat JHWH bij alle volken voor wie Israël bevreesd is, zal doen zoals Hij bij de Egyptenaren gedaan heeft.

In de context van Deut. 7 moet in vers 16 en vers 19 wel bedoeld worden op de Kanaänitische volken. Van deze volken wordt immers gezegd dat JHWH ze aan Israël geeft (vers 2.16), voor hun goden wordt Israël gewaarschuwd (vers 4.16), dat zijn de volken waarvoor Israël bevreesd is (vers 17-18). Tussen deze twee teksten met **עמים** wordt in vers 17 over **גויים** gesproken; dat heeft duidelijk betrekking op de Kanaänitische volken. Er zijn geen aanwijzingen dat het in vers 16 en 19 om andere volken gaat.

Concluderend: met de ‘volken’ in vers 16, gelezen in de context van heel Deut. 7, kunnen alleen de Kanaänitische volken bedoeld zijn. Schäfer-Lichtenberger kan haar stelling dat het in vers 16 over andere volken gaat dan in vers 1, alleen poneren door vers 13-16a te isoleren van de context en te situeren in de tijd dat Israël al in Kanaän woont.<sup>378</sup> Wanneer vers 16 gelezen wordt in de context van Deut. 7, is deze these echter niet houdbaar.

In de voorgaande perf.cons. (vers 12-15) ging het om wat JHWH voor Israël zal doen, in vers 16 gaat het om wat Israël moet doen (cf. vers 1-2). Enerzijds is dat een herhaalde aansporing (‘je moet alle volken verteren’), anderzijds een belofte (‘die JHWH, je God, je geeft’).

<sup>377</sup> M. Ottosson, *ThWAT* 1,254-256.

<sup>378</sup> Schäfer-Lichtenberger, ‘JHWH’, 211.

Deze opdracht wordt gevolgd door een gebod (cf. vers 2b): ‘ontzie hen niet’. Het subject van het verbum *חוס* is meestal *עין*. Het oog staat dan voor de gehele persoon.<sup>379</sup> Als een object vermeld wordt, gebeurt dat vrijwel altijd met de prepositie *על* en betreft het mensen.<sup>380</sup> Als parallel van *חוס* komt vaak het verbum *חמל* voor. De betekenis van *חוס* kan worden omschreven als: ontzien, sparen, naar menselijk gevoel medelijden hebben en daarom helpend handelen.<sup>381</sup> Het wordt Israël dus verboden de Kanaänitische volken te ontzien of uit medelijden met hen te handelen. Dat sluit aan bij het radicale gebod en de verboden uit vers 2b en bij het gebod van vers 16a. Blijkbaar wordt het een gevaar geacht dat Israël de volken wel zou sparen.<sup>382</sup>

Het vervolg van vers 16, ‘en dien hun goden niet’, onderstreept de opdrachten uit vers 16a. Wanneer Israël de volken wel ontziet, is het verwachte gevolg blijkbaar dat het ook hun goden gaat dienen. Daarmee zou het de geboden van JHWH niet houden en zijn zegen verspelen (cf. vers 12-13). Het gevaar dat Israël wordt meegetrokken in het dienen van de goden van de Kanaänitische volken, is in vers 2-4 reeds aangeduid (cf. vers 4 *עבר*). Evenals in vers 5 komt hier naar voren dat het uitroeingsbevel geen doel in zichzelf is, maar een middel om te voorkomen dat Israël andere goden dient dan JHWH.

Het slot van vers 16 grijpt met *הוא* terug op de beide voorgaande verboden.<sup>383</sup> Het ontzien van de Kanaänitische volken en als gevolg daarvan het dienen van hun goden zou voor Israël een valstrik zijn. Een *מוקש* wordt gebruikt om vogels te vangen, al is er verschil van mening over de vraag welk voorwerp precies bedoeld wordt.<sup>384</sup> Het beeld is niettemin duidelijk: het ontzien van de volken en het dienen van hun goden zal voor Israël leiden tot gevangenschap en ondergang. Of Israël richt de volken te gronde, of het gaat zelf te gronde (cf. vers 4).<sup>385</sup> Het is niet vast te stellen of hierbij concreet aan de (Babylonische) ballingschap gedacht is, omdat het woord *מוקש* in Deuteronomium alleen hier voorkomt. Omdat in Deut. 7 een verdere inkleuring van het beeld ontbreekt, kan niet méér gesteld worden dan dat het hier gaat om een algemene dreiging van ondergang.

#### 2.4.4 Deut. 7,17-26

Vers 17-26 bevat opnieuw een oproep om de Kanaänitische volken uit te roeien. Eerst wordt ingegaan op het bezwaar dat de volken te groot zijn voor Israël (vers

<sup>379</sup> Dit blijkt uit Ez. 7,4, waar ‘mijn oog’ als subject van *חוס* parallel staat met een verbum in de eerste persoon (ולא תחוס עיני עליך ולא אחמור); cf. F.J. Stendebach, *ThWAT* 6,35-40.

<sup>380</sup> Alleen in Gen. 45,20 betreft het object niet mensen.

<sup>381</sup> S. Wagner, *ThWAT* 2,811-812 spreekt van een ‘Gesinnungs-Handlungs-Zusammenhang’.

<sup>382</sup> Cf. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 141. Zehnder, *Umgang mit Fremden* heeft de omgang met andere volken in Israël en Assyrië vergeleken. Enerzijds worden andere volken in het Oude Testament (in tegenstelling tot Assyrische teksten) altijd als mensen gezien en behandeld (ibid., 554; cf. 61-94). Anderzijds is in vergelijking met Assyrische teksten de intolerantie van Israël tegenover de Kanaänitische volken en hun godsdienst opvallend (ibid., 546-547, 552; cf. 388-401, 482-498).

<sup>383</sup> Omdat deze bij elkaar horen, is het minder waarschijnlijk dat *הוא* op een van beide slaat. Labuschagne, *Deuteronomium* IB,132 betreft het vooral op het eerste verbod (ontzien als eerste stap naar het dienen van hun goden). Voor het gebruik van *הוא* als een algemene verwijzing, zie WO 301 (§ 16.3.5c).

<sup>384</sup> Zie voor een overzicht van de verschillende opvattingen H. Ringgren, *ThWAT* 3,866.

<sup>385</sup> Rose, *5. Mose* 2,453.

17). In antwoord hierop wordt gewezen op wat JHWH in het verleden gedaan heeft. Zo zal Hij nu weer handelen (vers 18-19). Zelfs hoornaars zal Hij sturen om de volken te gronde te richten (vers 20). Vervolgens wordt Israël gewezen op wie JHWH zelf is: een groot en ontzagwekkend God (vers 21). Hij zal de volken weliswaar langzaam verdrijven, maar wel volledig (vers 22-24). Het gedeelte sluit af met een oproep om zich met niets van de Kanaänitische godsdienst in te laten (vers 25-26).

### Vers 17

17aa	כִּי תֹאמַר בְּלִבְךָ	<sup>17</sup> Wanneer je in je hart zegt:
17aβ	רַבִּים הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִמֶּנִּי	Deze volken zijn groter dan ik;
17b	אֵיכָה אוּכַל לְהוֹרִישָׁם	hoe zal ik ze kunnen wegvagen?

In vers 17 wordt een mogelijke tegenwerping geopperd bij de opdracht om de Kanaänitische volken uit te roeien. Omdat in vers 19bβ gezegd wordt dat Israël voor deze volken bevreesd is, gaat het blijkbaar niet om een fictieve situatie, maar om een reëel geachte tegenwerping.

Israël zou bij zichzelf kunnen denken dat het onmogelijk is deze volken uit te roeien. In vers 1 is er reeds op gewezen dat de volken in Kanaän groter zijn dan Israël (cf. de overeenkomst in woordgebruik: גוים רבים en de vergelijking met מן). In vers 7 werd de kleinheid van Israël benadrukt. Dat kan de vraag opwerpen hoe het ooit mogelijk is dat Israël deze volken zal overwinnen en vernietigen.

Het verbum ירש hif. wordt vaak vertaald met ‘verdrijven’. Deze vertaling suggereert dat de volken in leven blijven en elders verder kunnen leven. De directe context van vers 17 maakt echter duidelijk dat dit niet het geval mag zijn. De andere verba die in verband met de Kanaänitische volken gebruikt worden, tonen dat aan: אכל (vers 16), לא תחס (vers 16), אבד qal/hif. (vers 20.24), כלה pi. (vers 22) en שמד hif. (vers 23.24). Dat maakt het aannemelijk ירש hif. hier niet op te vatten als ‘verdrijven’, maar als ‘vernietigen’.<sup>386</sup> De vertaling ‘wegvagen’ dekt beide betekenissen, maar suggereert vernietiging.

Andere plaatsen in het Oude Testament bevestigen de betekenis ‘uitroeien, vernietigen’.<sup>387</sup> In diverse teksten wordt niet gesproken over personen of is niet duidelijk wat er met de personen gebeurt. Wel is het gegeven relevant dat nergens in het Oude Testament de suggestie wordt gewekt dat de Kanaänitische volken elders verder kunnen of mogen leven. Bovendien zijn er diverse teksten, waar ירש hif. gebruikt wordt met personen als object, waar uit parallellen of de context duidelijk is dat bedoeld wordt op vernietiging. In Deuteronomium komt dat duidelijk naar voren in de parallellen in Deut. 9,3: אכל שמד hif., כנע hif. en אבד hif. Hoewel in de context ook het verbum הדהך wordt gebruikt (Deut. 9,4), suggereren de verba uit Deut. 9,3 onmiskenbaar dat de Kanaänitische volken vernietigd zullen worden (cf. Joz. 23,4-5,

<sup>386</sup> Volgens Lohfink, ‘Bedeutungen von hebr. *jrš*’, 26 n. 41 vertalen LXX en V meestal met ‘vernietigen’, maar TO altijd met ‘verdrijven’.

<sup>387</sup> Het gebruik van ירש qal en ירש hif. met de betekenis ‘arm worden’ of ‘laten erven’ blijft hier buiten beschouwing.

waar als parallel van ירר hif. naast הדר ook כרת hif. gebruikt wordt).<sup>388</sup> Ook in andere teksten is dat duidelijk het geval (Num. 14,12; Joz. 13,12; Richt. 11,23; cf. § 3.4.2).<sup>389</sup>

De vraag hoe Israël de volken kan vernietigen, is met name van belang omdat in het begin van Deuteronomium een eerder moment wordt beschreven waarop Israël aan de grenzen van Kanaän stond. De vrees voor de grootte van de Kanaänitische volken (Deut. 1,28) had toen bewerkt dat Israël het land niet kon ingaan.<sup>390</sup> Vanuit het perspectief van Deuteronomium staat Israël nu opnieuw aan de grens van Kanaän. Vanaf het begin van het boek klinkt de waarschuwing om niet, uit vrees voor de Kanaänitische volken, opnieuw ongehoorzaam te zijn aan JHWH.

### Vers 18

18a	לא תירא מהם	<sup>18</sup> Vrees niet voor hen.
18ba	זכר תזכר	Bedenk heel goed
	אֵת אֲשֶׁר-עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ	wat JHWH, je God, gedaan heeft
18bb	לְפָרְעָה וּלְכָל-מִצְרַיִם	bij de farao en bij heel Egypte:

Vers 18 geeft antwoord op de in vers 17 geopperde tegenwerping. Israël wordt opgeroepen niet te vrezen voor de volken die het zal ontmoeten. Deze aansporing komt in Deuteronomium meerdere keren voor.<sup>391</sup>

Als tegenweer wordt het volk opgeroepen te gedenken. ‘The remedy for fear is memory’.<sup>392</sup> Israël moet moed putten uit wat JHWH in het verleden bij Egypte gedaan heeft. Als JHWHs macht groter is dan die van de farao en Egypte, hoeft Israël zeker niet bevreesd te zijn voor de Kanaänitische volken en hun koningen (cf. vers 23-24).<sup>393</sup> Het verbum זכר heeft in Deuteronomium meestal betrekking op het verblijf van het volk in Egypte, de uittocht of de woestijnreis. Bij ‘gedenken’ gaat het niet om een louter intellectuele bezigheid, maar om de betekenis van het verleden voor het heden en de toekomst.<sup>394</sup>

De verwijzing naar Egypte grijpt terug op vers 15, waar reeds gewezen werd op JHWHs macht die in Egypte openbaar kwam. Het antwoord op de tegenwerping uit vers 17 is niet een verklaring hoe Israël de volken kán wegvagen, maar hoe JHWH dit zál doen. De herinnering aan wat JHWH bij de farao en Egypte gedaan heeft om Israël te bevrijden, komt op vele plaatsen in Deuteronomium voor.<sup>395</sup> In Deut. 20,1

<sup>388</sup> Deut. 9,4 en Joz. 23,5 zijn de enige teksten waar als parallel van ירר hif. een verbum wordt gebruikt dat suggereert dat mensen niet worden uitgeroeid. Lohfink, ‘Bedeutungen von hebr. *jrš*’, 31 stelt dat het gebruik van הדר niets zegt, omdat het ook ‘neerstoten’ kan betekenen. Deze tegenwerping is echter niet overtuigend. Belangrijker is het feit dat naast הדר steeds een ander verbum voorkomt dat wel duidelijk ‘uitroeien’ of iets dergelijks betekent.

<sup>389</sup> Zie voor een bredere verantwoording van deze vertaling Lohfink, ‘Bedeutungen von hebr. *jrš*’, 26-33.

<sup>390</sup> Craigie, *Deuteronomy*, 181; Labuschagne, *Deuteronomium* IB,135; Woods, *Deuteronomy*, 147.

<sup>391</sup> Deut. 1,29; 3,22; 20,1; 31,6.8.

<sup>392</sup> Christensen, *Deuteronomy* 1,166.

<sup>393</sup> O’Connell, ‘Deuteronomy vii’, 259.

<sup>394</sup> Schottruff, *Gedenken*, 339: ‘Die Erinnerung ergreift Vergangenes um seiner Gegenwartsbedeutung willen und im Blick auf ein gegenwärtiges Handeln’. Cf. Oosterhoff, ‘De daden des Heren gedenken’.

<sup>395</sup> Zie (naast de plaatsen waar alleen gesproken wordt over de uitleiding uit Egypte, soms met de toevoeging ‘met sterke hand en uitgestrekte arm’) Deut. 1,30; 4,34; 9,26; 11,3-4; 26,8; 34,11.

wordt deze herinnering eveneens gebruikt als motivering voor de oproep om niet te vrezen voor de vijand.

### Vers 19

19aa	הַמַּסַּת הַגְּדֹלָה אֲשֶׁר־רָאוּ עֵינֶיךָ וְהָאֵתוֹת וְהַמִּפְתִּימִים וְהַיָּד הַחֲזָקָה וְהַזְרֹעַ הַנְּטוּיָה	<sup>19</sup> de grote verzoeken, die je ogen gezien hebben, en de tekenen, de wonderen, de sterke hand en de uitgestrekte arm,
19aβ	אֲשֶׁר הוּצֵאָהּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ	waarmee JHWH, je God, je heeft uitgeleid.
19ba	כִּן־יַעֲשֶׂה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְכָל־הָעַמִּים	Zó zal JHWH, je God, doen bij alle volken
19bβ	אֲשֶׁר־אַתָּה יָרָא מִפְּנֵיהֶם	voor wier aangezicht je vreest.

Het begin van vers 19 biedt een uitwerking van het slot van vers 18: wat JHWH gedaan heeft bij de farao en heel Egypte (cf. vers 8). Met een vijfvoudige formule wordt opgesomd wat JHWH gedaan heeft. Dergelijke meervoudige formuleringen als uitwerking van de bevrijding uit Egypte komen vaker voor, tot een zevenvoudige formule toe (Deut. 4,34).<sup>396</sup> In deze opsomming gaat het niet zozeer om de afzonderlijke elementen, als wel om de betoonde macht van JHWH. Deze wordt ook in dit vers onderstreept. Israël heeft het zelf meegemaakt ('die je ogen gezien hebben'); daarom hoeft het nu niet bevreesd te zijn voor de volken van Kanaän.

Zoals JHWH Israël vroeger uit Egypte verlost heeft, zal Hij het nu ook verlossen van de volken voor wie Israël bevreesd is. Er is hier sprake van een typologisch gebruik van de geschiedenis: zoals JHWH eens handelde, zal Hij het ook in de toekomst doen.<sup>397</sup> De verwijzing naar de in het verleden betoonde macht van JHWH is een motivering om in het heden niet bevreesd te zijn voor de toekomst.

### Vers 20

20a	וְגַם אֶת־הַצִּרְעָה יִשְׁלַח יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּם	<sup>20</sup> Ook de hoornaars zal JHWH, je God, op hen loslaten,
20b	עַד־אֲבֹד הַנְּשֹׂאִים וְהַנְּסֹתָרִים מִפְּנֵיךָ	totdat degenen die overgebleven en verborgen zijn van voor je aangezicht te gronde zijn gegaan.

Vers 20 vervolgt (וְגַם) met het handelen van JHWH in het vernietigen van de volken. JHWH zal zelfs hoornaars onder hen zenden, zodat zij allen te gronde gaan.

Er is discussie over de betekenis van צִרְעָה. Het woord komt elders in het Oude Testament alleen voor in Ex. 23,28 en Joz. 24,12, beide keren in eenzelfde context als in Deut. 7,20. In al deze teksten wordt gezegd dat JHWH de צרעה zendt (שלח; Ex. 23,28; Joz. 24,12: qal; Deut. 7,20: pi.). In Ex. 23,28 en Joz. 24,12 is het gevolg daarvan dat de צרעה volken voor Israël uit verdrijft (גרש). In Deut. 7,20 leidt het ertoe dat ze te gronde gaan (אבד). Voor de betekenis van צרעה zijn drie opties verdedigd:

<sup>396</sup> Zie voor een overzicht Rendtorff, 'Die Herausführungsformel'; Schulmeister, *Israels Befreiung*.

<sup>397</sup> Zie Lohfink, 'Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen'.



1. ‘wesp, hoornaar’. Een hoornaar is een van de grootste wespsoorten. Zo vertalen vrijwel alle Versiones.<sup>398</sup> Ook in het latere rabbijnse Hebreeuws is dit de betekenis.<sup>399</sup> Buiten het Oude Testament is ‘wesp, hoornaar’ de enige voorkomende betekenis.<sup>400</sup> Als bezwaren tegen deze betekenis zijn aangevoerd: ten eerste, in Ex. 23,28 staat het parallel met אַיִמָּה (vrees) en הַמָּם (verschrikken); ten tweede, voor deze betekenis is geen parallel in andere Semitische talen; ten derde, het lijkt onwaarschijnlijk dat wespen mensen verjagen.<sup>401</sup>

2. ‘verschrikking, ontmoediging’. Vanwege de tegen de eerste optie aangevoerde bezwaren en op basis van het Arabisch komt L. Köhler tot deze betekenis. Deze opvatting is door velen gevolgd.<sup>402</sup>

3. ‘ziekte, plaag’. Zo vertalen enkele voor de tekstkritiek weinig relevante Versiones.<sup>403</sup> Deze vertaling berust vermoedelijk op een verband dat gelegd is met צָרְעָה.<sup>404</sup>

Een belangrijk bezwaar tegen de tweede en derde betekenis is dat niet verklaard wordt hoe het mogelijk is dat zowel de Versiones als het latere rabbijnse Hebreeuws een heel andere betekenis aannemen. Ook bij de etymologie van de tweede betekenis zijn vraagtekens geplaatst.<sup>405</sup> In reactie op de bezwaren die tegen de betekenis ‘hoornaar’ zijn ingebracht, kan het volgende gesteld worden. Het ontbreken van een verwant woord in andere Semitische talen is niet doorslaggevend: primair is het gebruik in het Hebreeuws zelf. Het bezwaar dat de parallellie met אַיִמָּה en הַמָּם in Ex. 23,28 tegen de betekenis ‘wesp, hoornaar’ zou pleiten, is evenmin overtuigend. Dit veronderstelt namelijk dat het na de woorden ‘vrees’ en ‘verschrikken’ significant waarschijnlijker is dat nog een synoniem volgt, dan dat het middel of de oorzaak van de verschrikking wordt aangegeven. Dat die veronderstelling juist zou zijn, is nooit aannemelijk gemaakt. Deze bezwaren die zijn ingebracht tegen de betekenis ‘wesp, hoornaar’, zijn dan ook niet steekhoudend.

<sup>398</sup> LXX: σφήκια = wespennest (in Ex. 23,28; Deut. 7,20 pl). Targumim-Deut. 7,20: ‘(een plaag van (stekende)) hoornaars’ (TO: עֲרֵעֵתָא; TJ: מַחַת אֲרֵעֵיחָא טְרִיקָא; TN: מַחַת אֲרֵעֵיחָא). S-Deut. 7,20: גַּבְסִימָא = wespen, hoornaars. V steeds: *crabrones* = horzels. Wijsh. 12,8 heeft deze interpretatie eveneens.

<sup>399</sup> Cf. het woordenboek van Yastrow. Rashi, פִּירוּשׁ הַתּוֹרָה, 532 verwijst naar *bT.Sot* 36a (ed. Liss 2,127-128), waar de hoornaars omschreven worden. Kislev, ‘יִהְיֶי צָרְעָה’ heeft erop gewezen dat צָרְעָה in de Bijbelse en rabbijnse tijd een breder betekenisveld heeft dan hoornaars; het kan allerlei wespachtigen (*Hymenoptera*) aanduiden. Voor mijn exegese is vooral van belang dat het wel altijd om dieren (insecten) gaat.

<sup>400</sup> Zo ook Labuschagne, *Deuteronomium* IB,135.

<sup>401</sup> Köhler, ‘Hebräische Vokabeln’, 291: ‘Man erwartet (...) neben Schrecken und Verwirrung und Flucht (...) einen vierten Ausdruck, der etwa die Mutlosigkeit und den Verzicht darauf, Israel überhaupt noch anzugreifen, ausdrückt’. Zo reeds Delitzsch, *Die grosse Täuschung* 1,114 n. 20.

<sup>402</sup> Zie McConville, *Deuteronomy*, 149, 161; Nielsen, *Deuteronomium*, 103 (die deze interpretatie ‘gewöhnlich’ noemt), Von Rad, *Deuteronomium*, 49; Bratcher & Hatton, *Handbook on Deuteronomy*, 162-163. Tigay, *Deuteronomy*, 90 vertaalt wel met ‘hoornaar’, maar oppert de mogelijkheid dat dit een metonymie voor ‘paniek’ is; hij verwijst hiervoor naar een parallel in het Grieks; cf. Houtman, *Exodus* 1,143.

<sup>403</sup> De Ethiopische vertaling (volgens het apparaat bij LXX), LXX<sup>321</sup> (τὴν λέπραν) en VL (Cod.Lugd.); *Vetus Latina Database*, a.l.

<sup>404</sup> Zo reeds Ibn Ezra (volgens Tigay, *Deuteronomy*, 360 n. 33); Ehrlich, *Randglossen*, 1,361. Dit verband (maar zonder deze betekenis voor צָרְעָה) wordt ook gelegd door Sawyer, ‘Note on the Etymology’. Hij oppert dat de ziekte mogelijk deze naam kreeg doordat iemand het gevoel had door een wesp gestoken te zijn.

<sup>405</sup> Labuschagne, *Deuteronomium* IB,135, maar zonder uitwerking of verwijzingen.

Volgens sommige auteurs is in Deut. 7,20 niet letterlijk een dier bedoeld, maar is de wesp symbool voor Egypte. Het symbool voor het koningschap van Beneden-Egypte (𐩔), dat gewoonlijk wordt gezien als een bij (*bit*, zoals het gelezen wordt, betekent 'bij'), zou in sommige tekeningen meer op een wesp lijken. Deuteronomium zou een dergelijke, cryptische aanduiding gebruiken, omdat de schrijver niet openlijk kon zeggen dat JHWH een ander volk gebruikt.<sup>406</sup> Er zou zelfs concreet bedoeld zijn op de campagne van Mernefta (ca. 1220 v.Chr.), bekend van zijn zogenaamde Israël-stèle.<sup>407</sup> Deze interpretatie is echter speculatief, zelfs al zou het bij het symbool van Beneden-Egypte inderdaad om een wesp gaan. Er is namelijk geen enkel argument dat צרעה in deze tekst op Egypte doelt. De context van vers 18-19 is integendeel gericht tegen Egypte. Dat maakt deze interpretatie onwaarschijnlijk. Bovendien blijft onduidelijk wat het verband is met het slot van vers 20, waar gezegd wordt dat degenen die overgebleven en verborgen zijn, zullen omkomen.

Wanneer het aannemelijk is dat צרעה 'wesp, hoornaar' betekent, liggen twee volgende vragen voor de hand: om welke wesp gaat het, en is het mogelijk dat deze wespen in de strijd een rol spelen.

Het is niet eenvoudig vast te stellen welke wesp met צרעה bedoeld wordt, omdat een nadere omschrijving in het Oude Testament ontbreekt. De omschrijving in de Babylonische Talmud dat de צרעה gif spuwde en de vijanden verblindde en ontmande,<sup>408</sup> kan bezwaarlijk als bruikbare omschrijving genomen worden. Volgens de theoloog en ornitholoog Henry Baker Tristram, die in de negentiende eeuw diverse keren Palestina bezocht, zijn er vier soorten hoornaars die in Kanaän veel voorkomen.<sup>409</sup> Hoornaars zijn groter en venijniger dan wespen. Over het algemeen wordt aangenomen dat het bij de צרעה gaat om de *Vespa orientalis*, de grootste hoornaar in Kanaän. Deze bouwt zijn nest in de grond of in rotsen. Hij kan zich snel vermenigvuldigen, met name als het veld braak ligt, zoals in oorlogstijd het geval is. Het aantal en de inhoud van de vermeldingen in de rabbijnse literatuur wijzen erop dat de *Vespa orientalis* in de nabijbelse tijd veel voorkwam in het Midden-Oosten. Zijn steek is zeer pijnlijk en meerdere steken kunnen een kind doden; bij een volwassene lijkt dat in normale omstandigheden niet direct het geval te zijn.<sup>410</sup>

Een volgende vraag is of wespen of hoornaars in de strijd een rol kunnen spelen. E. Neufeld heeft de these verdedigd dat bij oorlogen in het Oude Nabije Oosten wellicht ook insecten werden ingezet, als een 'early form of biological warfare'.<sup>411</sup> Volgens hem werden mogelijk nesten van bijvoorbeeld bijen dichtgestopt met modder en dan als projectiel naar de vijand gegooid. Helaas berust zijn betoog

<sup>406</sup> Garstang, *Joshua*, 259-260; Borowski, 'The Identity'. Weinfeld, *Deuteronomy*, 375 ziet de insecten als metafoor voor binnenvallende legers, maar zonder de identificatie met Egypte.

<sup>407</sup> Borowski, 'The Identity'. Garstang dateert de intocht eerder.

<sup>408</sup> *bT.Sot* 36a (ed. Liss 2,127-128), gevolgd door Rashi, פירוש התורה, 532.

<sup>409</sup> Tristram, 'Hornet'. Wanneer zijn waarneming betrouwbaar is, verdient ze vanwege de ecologische veranderingen in de twintigste eeuw de voorkeur boven een hedendaagse inventarisatie.

<sup>410</sup> Mazar, 'צִרְעָה'; Feliks, *Animal World*, 121; Feliks, 'Hornet', in: *EJ* 9,257; Houtman, *Exodus* 1,142-143; Schouten van der Velden, *Dieren uit de Bijbel*, 148-149; Tristram, 'Hornet'. Schouten van der Velden en Tristram stellen dat meerdere steken voor een mens wel fataal kunnen zijn. Volgens prof.dr. J.S. Ishay, die veel onderzoek naar hoornaars gedaan heeft, is dat niet het geval (mededeling per e-mail d.d. 09.07.2007).

<sup>411</sup> Neufeld, 'Insects as Warfare Agents', 31.

grotendeels op wat mogelijk of waarschijnlijk geacht moet worden en moet Neufeld zelf toegeven dat nergens in Egypte, Assyrië of elders tekstueel of ander bewijs te vinden is voor zijn these.<sup>412</sup> Daarmee blijft ze onbewezen.

De meest natuurlijke interpretatie is dat Deut. 7,20 spreekt over hoornaars die door JHWH op de Kanaänitische volken afgezonden worden. Deze interpretatie laat vers 20a het best aansluiten bij vers 20b: zelfs degenen die nog zijn overgebleven of zich verborgen hebben, worden door de hoornaars getroffen. Dat zij door de steek van hoornaars gedood worden, wordt in Deut. 7,20 niet gezegd; het laat zich ook denken dat de vijanden door de hoornaars gedwongen worden hun schuilplaatsen te verlaten. De nadruk ligt op de hoornaars als een verdervende macht.<sup>413</sup> Er zijn in de klassieke literatuur getuigenissen dat mensen door wespen verdreven zijn.<sup>414</sup> וַיִּגַּע kan erop wijzen dat de hoornaars slechts een voorbeeld zijn van wat JHWH zal doen.<sup>415</sup> Een beschrijving dat dit daadwerkelijk gebeurt, komt in het Oude Testament echter niet voor.

JHWH zal hoornaars op de Kanaänitische volken loslaten. הַשֵּׁל pi. met de prepositie כִּי kan worden vertaald als 'loslaten op'.<sup>416</sup> Mogelijk klinkt hier een toespeling op de plagen in Egypte in door, toen JHWH ook dieren gebruikte om een volk te straffen (cf. vers 15.18-19). Het subject, JHWH, wordt in vers 20a expliciet genoemd, terwijl er geen sprake is van wisseling in subject. Grammaticaal zou deze explicitering dus niet nodig zijn. Dat legt nadruk op het werk van JHWH.<sup>417</sup>

De waarschuwing dat JHWHs vijanden zullen vergaan (נָבַח), komt vaak voor in Deuteronomium (cf. vers 10.24).<sup>418</sup> Dat geldt voor de Kanaänitische volken, maar ook voor Israël als het JHWH niet gehoorzaam is. Door of met behulp van de hoornaars zullen de Kanaänitische volken geheel worden uitgeroeid. Zelfs het dierenrijk is betrokken bij hun vernietiging.

Vers 20 onderstreept als bemoediging voor Israël de macht en betrokkenheid van JHWH – Hij kan zelfs de hoornaars inzetten – en de totaliteit van de uitroeiing van de Kanaänitische volken – ze zijn nergens veilig; de inzet van JHWH gaat door tot allen te gronde zijn gegaan.

<sup>412</sup> Neufeld, 'Insects as Warfare Agents', 39.

<sup>413</sup> Voor dieren als een verdervende macht in het Oude Testament, cf. Lev. 26,22; Deut. 1,44; 28,38-39,42; 32,24; Ps. 118,12; Ez. 14,15. Zie Ridderbos, *Deuteronomium* 1,134 n.1, blijkbaar contra Steuernagel, *Deuteronomium*<sup>2</sup>, 80, die de nadruk legt op hun kleinheid: 'alle Mächte, sogar die kleinsten, wie die Hornissen, die in die verborgensten Schlupfwinkel eindringen und durch ihre Stiche töten können'. Voor de interpretatie van de hoornaars als voorbode en als matiging van Gods oordeel in Wijsh. 12,8-10, zie § 5.3.2.

<sup>414</sup> Aelianus, *De natura animalium* 11,28: μυῖων δὲ πλῆθος ἀνέστησε Μεγαρέας, Φασηλίτας δὲ σφήκες ('And a swarm of flies drove out the people of Megara, wasps the people of Phaselis', ed. Scholfield 2,394-398). Phaselis is een stad aan de oostkust van Lycië.

<sup>415</sup> Dillmann, *Deuteronomium*, 275; Holwerda, *Deuteronomium* 1,201. Keil, *Exodus*, 498 stelt dat uit Joz. 24,12 blijkt dat de hoornaar 'bildlich' is, omdat daar gezegd wordt dat de hoornaars de Amorieten verdreven, terwijl uit andere teksten blijkt dat dat alleen door Israël gebeurde. Zelfs wanneer in Joz. 24,12 verwezen wordt naar Sihon en Og (wat omstreden is), wordt in deze interpretatie het werk van JHWH (en de middelen die Hij gebruikt) en het werk van Israël teveel tegenover elkaar gesteld.

<sup>416</sup> Cf. Deut. 28,20,48; 32,24. Zie Jenni, *Die Präposition Beth*, 241-242 voor meer voorbeelden. Het gaat om het loslaten op iemand van pest, vijanden, leeuwen, slangen e.d.

<sup>417</sup> Cf. vers 7 en 8. Zie DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 192-197.

<sup>418</sup> Deut. 4,26; 8,19-20; 11,4,17; 28,20,22,51,63; 30,18.

## Vers 21

21a	לא תֵעָרַץ מִפְּנֵיהֶם	<sup>21</sup> Wees niet bevreesd voor hun aangezicht,
21ba	כִּי־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבְּךָ	want JHWH, je God, is in het midden van je,
21bβ	אֵל גָּדוֹל וְנוֹרָא	een groot en ontzagwekkend God.

In vers 21 wordt, parallel met vers 18, ingegaan op het in vers 17 geopperde bezwaar. Evenals vers 18 begint vers 21 met een negatieve imperatief (לא תֵעָרַץ, een woordspel met צרעה uit vers 20). Ook het feit dat עָרַץ in Deuteronomium altijd als paar met יָרָא voorkomt pleit ervoor dat vers 18 en vers 21 bijeenhoren.<sup>419</sup>

C. Schäfer-Lichtenberger heeft gesteld dat het antwoord op de in vers 17 opgeworpen vraag uit drie delen bestaat: 1. gedenk (vers 18); 2. JHWH is in uw midden (vers 21); 3. JHWH levert de vijanden uit (vers 23). Deze structuur zou overeenkomen met Assyrische koningsorakels. Vers 22 past echter niet in deze structuur.<sup>420</sup> Wanneer men in het antwoord drie onderdelen ziet, zou een betere structuur zijn: 1. verleden (vers 18-19); 2. heden (vers 21, een nominale zin); 3. toekomst (vers 22-24). Een bezwaar hiertegen is echter dat vers 20 niet in deze structuur lijkt te passen. Wanneer het in vers 20 om een bewuste zinspeling op de plagen van Egypte zou gaan (in aansluiting bij vers 18-19), weegt dit bezwaar minder sterk en is deze structuur als globale typering bruikbaar. Ook dan past vers 22 echter minder goed, omdat de nadruk daar niet ligt op het feit dat JHWH de volken verdrijven zal, maar op de tijdsduur van de verdrijving. Daarom kan het antwoord beter als tweeledig worden beschouwd (vers 18-20; 21) en vers 22 als een meer zelfstandige voortzetting daarvan (cf. § 2.3).

Israël wordt opnieuw opgeroepen niet bevreesd te zijn voor de Kanaänitische volken. Het verbum עָרַץ komt in Deuteronomium steeds voor in de context van de strijd tegen de volken in Kanaän (Deut. 1,29; 20,3; 31,6). Inhoudelijk is deze oproep gelijk aan die in vers 18.

De reden waarom Israël niet bevreesd moet zijn, is dat JHWH zelf in hun midden is. JHWHs aanwezigheid is in verband met de strijd belangrijk in Deuteronomium. Als JHWH niet in het midden van Israël is, wordt het volk verslagen (Deut. 1,42) of gaat het ten onder (Deut. 6,15). Als JHWH daarentegen wel in het midden van Israël is, worden de vijanden verslagen (Deut. 23,15). Het motief om niet bevreesd te zijn is in dit vers niet meer wat JHWH in het verleden gedaan heeft of wat Hij nog zal doen (vers 18-20), maar wie Hij is: een groot en ontzagwekkend God (cf. Deut. 10,17). Tegenover de grote en machtige volken (vers 1) staat de grootheid van JHWH. Niet de vijanden zijn te vrezen (יָרָא, עָרַץ), maar JHWH is degene die te vrezen is (נֹרָא).<sup>421</sup>

<sup>419</sup> Deut. 1,29; 20,3; 31,6. Cf. Nelson, *Deuteronomy*, 103. יָרָא komt wel zelfstandig voor.

<sup>420</sup> Schäfer-Lichtenberger, 'JHWH', 212-213.

<sup>421</sup> McConville, *Deuteronomy*, 161. Cf. O'Connell, 'Deuteronomy vii', 259: '[I]f you fear these foreign nations whom YHWH can overpower (... v. 19b) then how much greater should be your respect for the fearful supremacy of YHWH who is among you (... v. 21b)'.

## Vers 22

22aa	וְנָשַׁל יְהוָה אֶת־הַגּוֹיִם הָאֵלֶּיךָ מִפְּנֵיךָ	<sup>22</sup> JHWH, je God, zal deze volken voor je uit verdrijven,
22aβ	מֵעֵט מְעֵט	langzamerhand.
22ba	לֹא תוּכַל כְּלַתֵּם מֵהֶר	Je zult hen niet snel kunnen vernietigen,
22bβ	כִּי־תִרְבֶּה עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה	opdat het gedierte van het veld niet te talrijk voor je wordt.

Vers 22 sluit met het perf.cons. וְנָשַׁל aan bij het voorafgaande, maar zonder de expliciete notie van opeenvolging in tijd.<sup>422</sup> De belofte dat JHWH de volken zal verdrijven, grijpt terug op vers 1 (וְנָשַׁל). Vers 22 voegt daaraan toe dat dit verdrijven of uitroeien langzaam zal gebeuren, in tegenstelling tot wat men na de omschrijving van JHWH als ‘een groot en ontzagwekkend God’ (vers 21bβ) zou verwachten.<sup>423</sup>

Dat JHWH de volken langzaam zal uitroeien, heeft als gevolg dat dit tempo ook voor Israël geldt. Het verbum יָכַל (לֹא תוּכַל כְּלַתֵּם) kan vertaald worden als ‘kunnen’ of ‘mogen’. Wanneer Israël de Kanaänitische volken niet snel ‘mag’ uitroeien, betekent dat een belangrijke kwalificatie van de eerdere oproepen tot uitroeijing; dit zou mede het verbod op verbondssluiting en uithuwelijking kunnen verklaren (vers 2). Diverse auteurs hebben gewezen op plaatsen in Deuteronomium waar יָכַל met een negatie duidelijk ‘niet mogen’ betekent (Deut. 12,17; 16,5; 17,15; 21,16; 22,3.19.29; 24,4).<sup>424</sup> Hiertegenover kunnen echter andere plaatsen gesteld worden waar dezelfde combinatie duidelijk ‘niet kunnen’ moet betekenen (Deut. 1,9; 9,28; 14,24; 28,27.35; onzeker is 31,2). Omdat het handelen van JHWH en van Israël in het uitroeien van de volken steeds samengaan (cf. vers 1-2), is er van een tegenstelling tussen ‘niet mogen’ en ‘niet kunnen’ geen sprake. Eerst wordt gesteld dat JHWH de volken langzaam zal verdrijven; dan mag en kan Israël het dus niet snel doen. Zo wordt een antwoord gegeven op de vraag uit vers 17 hoe Israël de volken kan verdrijven (יָכַל).<sup>425</sup>

De motivering voor de langzame verdrijving of uitroeijing is dat Israël anders niet op zal kunnen tegen het gedierte van het veld. Israël is zelf immers klein (vers 7). Een soortgelijke motivering komt voor in Ex. 23,29-30. De comparatief (עַל רַבָּה) is te interpreteren als ‘te talrijk’; de strekking van vers 22 is niet of Israël een getalmatige meerderheid heeft boven de dieren, maar of het deze aankan. De gedachte zal zijn dat een geheel verlaten land nog niet door Israël bevolkt kan worden en dan verwildert (cf. Ex. 23,29: שָׁמַמָּה).<sup>426</sup> Deze motivering voor een langzame uitroeijing maakt duidelijk dat de reden voor het uitroeijingsbevel niet gelegen is in gebrek aan ruimte in Kanaän. Vanwege de langzame verdrijving door JHWH krijgen de volken in Kanaän dus een dubbele functie: ze moeten de plaats voor Israël bewaren en ze vormen een toetssteen voor Israëls gehoorzaamheid.<sup>427</sup>

<sup>422</sup> Zie JM § 119f.

<sup>423</sup> Finsterbusch, *Weisung für Israel*, 187-188.

<sup>424</sup> Holwerda, *Deuteronomium* 1,202; Veijola, *Deuteronomium*, 194 n. 432; Weinfeld, *Deuteronomy*, 361.

<sup>425</sup> Cf. Sanz Giménez-Rico, *Un recuerdo que conduce al don*, 126.

<sup>426</sup> TJ verbindt dit nog nauwer met de uitroeijing van de Kanaänitische volken door aan het slot toe te voegen: ‘wanneer zij [de dieren van het veld] komen om hun lichamen te eten’.

<sup>427</sup> Schäfer-Lichtenberger, ‘JHWH’, 215.

## Vers 23

23a	וַיִּנְתְּנֵם יְהוָה אֱלֹהֵיךָ לְפָנָיִךְ	<sup>23</sup> JHWH, je God, zal hen aan je overgeven
23ba	וְהָיָה מְהוּמָה גְדוֹלָה	en Hij zal hen in grote verwarring brengen,
23bβ	עַד הַשְׁמָדָם	totdat ze vernietigd worden.

Vers 23 sluit met een perf.cons. aan bij het begin van vers 22. Opnieuw wordt een element uit het begin van Deut. 7 nader uitgewerkt, nu de belofte dat JHWH de volken aan Israël zal overgeven (vers 2).

Het middel dat JHWH gebruikt om de volken over te geven, is verwarring. Het verbum *המם* komt vaker voor in een context van oorlog, waarbij JHWH de vijanden (of Israël zelf, Deut. 2,15) in verwarring brengt en verslaat. Er is dan sprake van dodelijke verwarring of paniek, waardoor een leger ten prooi valt aan de vijand (Ex. 14,24; Joz. 10,10; 1 Sam. 7,10; 2 Kron. 15,6). Niet door numerieke minderheid, maar door interne verwarring worden de volken verslagen.<sup>428</sup> Israël moet niet bevreesd zijn voor de volken, maar de volken zelf zullen bevreesd worden (cf. Deut. 2,4).

Dit handelen van JHWH zal doorgaan totdat de volken vernietigd zijn. Dat dit langzaam gebeurt (vers 22), doet niets af aan de zekerheid dát het gebeuren zal.<sup>429</sup> Het verbum *שמד* kwam eerder voor in vers 4, daar met betrekking tot Israël als het de goden van de Kanaänitische volken gaat dienen. Óf Israël, óf de volken worden dus vernietigd. Het uitroeiingsbevel is volgens Deut. 7 een zaak van levensbelang voor Israël.

## Vers 24

24aa	וַיִּנְתְּנוּ מִלְּכֵיהֶם בְּיָדֶךָ	<sup>24</sup> Hij zal je hun koningen in handen geven,
24aβ	וְהָאָבֳדֹת אֶת־שֵׁמֶם	en je moet hun naam
24ay	מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם	van onder de hemel doen vergaan.
24ba	לֹא־יִתְצַב אִישׁ בְּפָנֶיךָ	Geen mens zal voor je aangezicht standhouden,
24bβ	עַד הַשְׁמָדָךְ אֲתָם	totdat je hen vernietigd hebt.

In vers 24 wordt met een perf.cons. de reeks perf.cons. uit vers 22-23 voortgezet. JHWH zal Israël de koningen van de volken in handen geven. Dat geeft de totaliteit van de overwinning aan: zelfs de koningen ontkomen niet. Daarmee is tevens de kracht van de volken gebroken.<sup>430</sup> Mogelijk wordt hier gezinspeeld op de overwinning op Sihon en Og,<sup>431</sup> al wordt in Deut. 2-3 niet expliciet vermeld dat deze koningen zelf in handen van Israël vielen. Een verwijzing naar de farao, ‘de koning van Egypte’ (vers 8) is eveneens mogelijk: ook hij kon niet standhouden tegenover de macht van JHWH.

<sup>428</sup> Het motief van vrees of paniek in een oorlog is in teksten uit het Oude Nabije Oosten zeer algemeen; zie Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 276-279; Stolz, *Jahwes und Israels Kriege*, 188-190; Younger, *Ancient Conquest Accounts*, 258.

<sup>429</sup> Labuschagne, *Deuteronomium* IB, 138-139.

<sup>430</sup> Paul, *Deuteronomium*, 865.

<sup>431</sup> Labuschagne, *Deuteronomium* IB, 139.

De herinnering aan de Kanaänitische volken en hun koningen moet volledig verdwijnen. Met betrekking tot hun godsdienst was dat reeds vermeld in vers 5. De poging om de gedachtenis van een tegenstander uit te roeien kwam in het Oude Nabije Oosten vaker voor na een overwinning. Soms werd letterlijk iemands naam ‘uitgewist’ door deze in een inscriptie te verwijderen of te vervangen.<sup>432</sup> In diverse inscripties wordt geprobeerd deze *damnatio memoriae* door vloekformules te voorkomen (cf. 1 Sam. 24,22).<sup>433</sup> Hier tegenover betekent het vestigen van JHWHs naam in het heiligdom (Deut. 12,5 e.a.) zijn claim op het land.<sup>434</sup>

Opnieuw wordt Israël ervan verzekerd dat niemand voor hen zal kunnen standhouden. בפני heeft een negatieve connotatie<sup>435</sup> en verwijst dus naar een vijandige confrontatie. Opnieuw wordt gezegd dat dit door zal gaan totdat de volken zijn vernietigd. In tegenstelling tot vers 23 is de vorm hier echter actief: Israël is subject van deze uitroeiing.

### Vers 25

25a	פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ	<sup>25</sup> De beelden van hun goden moeten jullie met vuur verbranden.
25ba	לֹא־תִחְמַד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלִקְחָתָם לָךְ	Je mag het zilver en goud erop niet begeren en voor jezelf nemen,
25bβ	כִּן תִּזְקַשׁ בוֹ	opdat je er niet door verstrikt wordt,
25bγ	כִּי תוֹעֵבֶת יְהוָה אֱלֹהֵיךָ הוּא	want het is iets afschuwelijks voor JHWH, je God.

Vers 25 zet de reeks perf.cons. (vers 22-24) niet voort, maar introduceert een nieuw onderwerp, namelijk de godenbeelden van de volken. Deze overgang wordt gemarkeerd doordat de zin begint met het object. Het voorschrift lijkt bedoeld voor de periode nadat de Kanaänitische volken vernietigd zijn (cf. vers 2). Inhoudelijk is het een uitwerking van vers 5. Na de volken zelf en hun koningen (vers 24) gaat het nu over hun religieuze voorwerpen.<sup>436</sup> Israël moet de godenbeelden van de Kanaänitische volken verbranden. Deze volken en hun godsdienst mogen zelfs niet voortleven in hun godenbeelden. Het suffix 3m.pl (אלהיהם) wijst, evenals de suffixen 3m.pl in vers 23-24, terug naar ‘deze volken’ uit vers 22.

Aan deze oproep wordt toegevoegd dat de Israëlieten ook het zilver en goud erop niet mogen begeren. Dat zou ertoe leiden dat Israël verstrikt wordt (cf. vers 16 מוקש). Het is niet geheel duidelijk op welke situatie gedoeld wordt. Het is mogelijk dat het zilver en goud waarmee de beelden beslagen zijn ervan wordt verwijderd en meegenomen.<sup>437</sup> Dan zou het beeld zelf, dat van hout was, naar de letter van de op-

<sup>432</sup> Cf. de *damnatio memoriae* van Hatšepsut en Echnaton in Egypte.

<sup>433</sup> Zie de Tell-Fekherye-inscriptie (Akkadisch r. 16-18.26-38, Aramees r. 10-12.16-22; Muraoka, ‘Tell-Fekherye Bilingual Inscription’); de Ahīrōm-inscriptie uit Byblos (Phoenicisch; KAI 1,2); de Karatepe-inscriptie (Phoenicisch; KAI 26 A III 13-14; C IV 14-16); de Sfīre-Stèle 2 (Aramees; KAI 223 B 7). Cf. inscripties waar gewenst wordt dat de goden iemands naam uitroeien (KAI 225,9-10; 228 A 14; beide Aramees).

<sup>434</sup> Zie McConville, *God and Earthly Power*, 89.

<sup>435</sup> Driver, *Deuteronomy*, 105 n.; Jenni, *Die Präposition Beth*, 241; Weinfeld, *Deuteronomy*, 361.

<sup>436</sup> Cf. Lohr, *Chosen and Unchosen*, 174.

<sup>437</sup> Zo Bertholet, *Deuteronomium*, 28; Craigie, *Deuteronomy*, 182-183; Steuernagel, *Deuteronomium*, 29.

dracht verbrand kunnen worden. Het kwam in het Oude Nabije Oosten wel voor dat een godenbeeld werd ‘hergebruikt’. In een tekst uit Alalach wordt expliciet aangegeven dat diverse zilveren voorwerpen zijn gemaakt van een godenbeeld (AT 366,12.20).<sup>438</sup> Een andere mogelijke verklaring is dat Israël, aangetrokken door het zilver en goud, de afgodsbeelden als geheel meeneemt. Godenbeelden werden soms meegenomen als teken van de overwinning. Als gevolg daarvan zou Israël verleid worden tot dienst aan die beelden.

Wanneer Israël de godenbeelden niet verbrandt, maar de beelden of het beslag ervan meeneemt, is dat een תועבה יהוה. Het woord תועבה komt in Deuteronomium vaak voor als afgrenzing van de praktijken van de Kanaänitische volken (Deut. 12,31: ‘elke תועבה יהוה, wat Hij haat, hebben zij bij hun goden gedaan’; 18,9; 20,18). Het is iets wat de afkeer van JHWH oproept en radicaal tegenover Hem staat.<sup>439</sup> Deze typering moet Israël overtuigen om zich verre te houden van dergelijke praktijken.<sup>440</sup>

### Vers 26

26aa	וְלֹא־תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל־בֵּיתְךָ	<sup>26</sup> Breng zoiets afschuwelijks niet in je huis,
26aβ	וְהָיִיתָ חָרֵם כְּמֹהוּ	zodat je evenals dat <i>hērem</i> wordt.
26ba	שָׂקֵץ תִּשְׂקָצְנֻוּ	Volledig verfoeien
	וְתַעֲבֹב תִּתְעַבְּנֻוּ	en volledig verafschuwen moet je het,
26bβ	כִּי־חָרֵם הוּא	want het is <i>hērem</i> .

In vers 26 worden de imperatieven uit vers 25 voortgezet. Iets wat תועבה voor JHWH is, mag een Israëliet niet in zijn huis brengen (een uitwerking van לקח uit vers 25). De reden voor dit verbod is dat wie een afgodsbeeld, of het goud of zilver ervan, in zijn huis brengt, zelf eveneens *hērem* wordt. כְּמֹהוּ slaat terug op het zilver en goud van de afgodsbeelden, waarnaar ook in vers 25 reeds met 3m.sg verwezen is (הוא, ב); cf. het vervolg van vers 26).<sup>441</sup> Het in bezit hebben of zich toe-eigenen van wat *hērem* is, werkt dus ‘besmettelijk’. Als JHWH Israël in het land brengt (vers 1), mag Israël vervolgens niet de afgoden van dat land in hun huizen brengen (vers 26, beide הוא hif.).

Israël moet (het beslag van) de godenbeelden volledig verfoeien en verafschuwen. De dubbele paranomastische infinitivus geeft aan dit gebod grote nadruk. Het verbum שָׂקֵץ wordt vaak gebruikt in verband met de cultus. Wanneer Israël de godenbeelden niet verafschuwt, valt het zelf ook onder de *hērem* en dreigt vernietiging (cf. vers 2.25; Deut. 13).<sup>442</sup>

<sup>438</sup> Zie Na’aman, ‘Recycling of a Silver Statue’.

<sup>439</sup> Cf. H.D. Preuß, *ThWAT* 8,585.

<sup>440</sup> Zie voor de herkomst van het begrip תועבה: § 3.2.4.1. Zie voor een vergelijking met mogelijke Sumerische en Akkadische parallellen: Hallo, ‘Biblical Abominations and Sumerian Taboos’; Klein & Sefati, ‘Concept of Abomination’.

<sup>441</sup> Contra Ehrlich, *Randglossen* 2,274 die van mening is dat חָרֵם כְּמֹהוּ naar חָרֵם verwijst.

<sup>442</sup> Van der Molen, *Ban om te mijden*, 154 stelt dat de gelijkstelling van חָרֵם en תועבה en de verwijzing met een suff.3m.sg een aanwijzing vormen dat het niet zozeer gaat om de concrete materie, maar om de intentie. Dit onderscheid wordt in Deut. 7 echter juist niet gemaakt. Bovendien wordt met een suff.sg in het Hebreeuws wel vaker verwezen naar een collectief of iets algemeen, zie WO 303, 305. Voor het gebruik van הוא, zie de exegese van vers 16.



Vers 25-26 bevestigt de radicaliteit die van Israël gevraagd wordt. Alleen een volledige uitroeiing van de volken en alles wat met hun godsdienst te maken heeft, volstaat.

## 2.5 EENHEID VAN DEUTERONOMIUM 7

Na de synchrone exegese in § 2.4 onderzoek ik in deze paragraaf of Deut. 7 een eenheid vormt. Het is immers mogelijk dat onderdelen van de huidige tekst uit verschillende tijden afkomstig zijn. Wanneer tijdens de wordingsgeschiedenis inhoudelijke verschuivingen hebben plaatsgevonden, is dat van belang voor de boodschap van Deut. 7. De vraag die hier beantwoord moet worden, is of de tekst aanwijzingen bevat voor een reconstructie van de wordingsgeschiedenis. De meningen hierover lopen sterk uiteen. Enerzijds zijn er auteurs die uitgaan van de eenheid van dit hoofdstuk.<sup>443</sup> Anderzijds is Deut. 7 een ‘Geflecht von literarisch-redaktionellen Schlaufen und Knoten’ genoemd.<sup>444</sup>

Voor mijn exegese van Deut. 7 is het niet noodzakelijk om alle reconstructies volledig te bespreken.<sup>445</sup> Het is voldoende om de spanningen te bespreken die door diverse auteurs in de tekst zijn gesignaleerd. Ik volg opnieuw de tekst van Deut. 7. Zo kunnen de aangevoerde argumenten gewogen worden en kan duidelijk worden welke visie op het ontstaan van de tekst de beste verklaring biedt voor eventuele spanningen.

### 2.5.1 Deut. 7,1-6

In vers 1 is de opsomming van de zeven volken (vers 1b $\alpha$ ) als secundair aangemerkt. Het is niet altijd duidelijk of dit oordeel ook vers 1b $\beta\gamma$  geldt. Wanneer dat niet het geval is, is de herhaling van גוים רבים merkwaardig. C. Steuernagel heeft deze spanning opgelost door רבים de eerste keer met ‘vele’ en de tweede keer met ‘talrijke’ te vertalen.<sup>446</sup> Als argumenten voor het secundaire karakter van de lijst (en het slot van vers 1) zijn genoemd: het zevental is gekunsteld, de volkenlijsten zijn deuteronomistisch, het onderbreekt de samenhang met vers 2 en de uitdrukking גוים רבים wordt herhaald.<sup>447</sup>

Deze argumenten kunnen als volgt gewogen worden. Zoals bij de bespreking van de volkenlijsten is gebleken (zie § 2.4, Excurs: Volkenlijsten), is er sprake van een grote verscheidenheid tussen de diverse lijsten. Dat maakt het niet waarschijnlijk dat deze lijsten alle van eenzelfde redactie stammen.

<sup>443</sup> Keil, *Deuteronomium*, 427-429; Labuschagne, *Deuteronomium* IB,102-103; McConville, *Deuteronomy*, 150-151. Labuschagne ontkent niet dat er een voorgeschiedenis is, maar hij werkt dit niet uit.

<sup>444</sup> Rose, *5. Mose* 2,331. Cf. Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 212: ‘Unklar ist also so ziemlich alles’.

<sup>445</sup> Zie voor een overzicht van gedeelten die voor secundair gehouden zijn: García López, ‘Un peuple consacré’, 438 n. 1.

<sup>446</sup> Steuernagel, *Deuteronomium*<sup>2</sup>, 78. De woorden שבעה גוים houdt hij samen met de volkenlijst wel voor mogelijk secundair (‘zweifelhaft’).

<sup>447</sup> Bertholet, *Deuteronomium*, 26; Floss, *Jahwe dienen*, 289; García López, ‘Un peuple consacré’, 440-441; Hölscher, ‘Komposition und Ursprung’, 171 n. 4; Nielsen, *Deuteronomium*, 94-95; Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 75; Steuernagel, *Deuteronomium*, 27; Veijola, *Deuteronomium*, 196 n. 440.

Het bezwaar dat de volkenlijst de samenhang met vers 2 onderbreekt, kan niet als argument voor het secundaire karakter ervan gelden. Dit argument lijkt de mogelijkheid van een tussenzin namelijk bij voorbaat uit te sluiten. Daarmee zou een dergelijke lijst, die onvermijdelijk het karakter van een parenthese draagt, nooit origineel kunnen zijn.<sup>448</sup> De herhaling (met variatie) van de uitdrukking גוים רבים, ten slotte, heeft een duidelijke functie in de context: ze onderstreept de grootte van de volken in Kanaän, een thema dat later in het hoofdstuk terugkomt. Daarom heeft de hypothese dat de volkenlijst (en het vervolg) van vers 1 secundair is, onvoldoende grond en lost ze geen problemen op.

J. Hempel houdt geheel vers 1-2 voor een latere invoeging. Als argumenten noemt hij de parallel met Deut. 6,10 en het voorkomen van het ongebruikelijke woord נשל. Vers 6 (vers 3-5 is volgens Hempel ook secundair) sluit dan aan bij Deut. 6,15b.<sup>449</sup> Het voorkomen van een parallele formulering (zie § 3.1) en de frequentie van gebruikte woorden tonen echter niet aan dat deze verzen een andere herkomst zouden hebben. Bovendien is Deut. 6,15b inhoudelijk vrijwel gelijk aan Deut. 7,4.

In vers 2 zijn door F. García López vers 2aβ-bα (והכיתם החרם תחרים אתם) en het slot van vers 2bβ (ולא תהנם) voor secundair gehouden. Als reden hiervoor noemt hij de spanning tussen vers 2 en vers 3: als de volken in Kanaän worden uitgeroeid, is het verbod op verbondssluiting en uithuwelijking overbodig. Dit ziet hij bevestigd in het feit dat חרם elders in het Oude Testament wel voorkomt in combinatie met een verbod om genadig te zijn, maar nooit in combinatie met verbodssluiting.<sup>450</sup> Dit laatste hoeft, gezien de tegenstelling tussen uitroeiing en verbodssluiting, geen verbazing te wekken. In de vele teksten die spreken over het uitvoeren van de uitroeiing is een dergelijke combinatie niet te verwachten. Dat vormt echter onvoldoende reden om deze combinatie hier voor onmogelijk te houden.

Op de spanning tussen het gebod tot uitroeiing in vers 2 en het verbod op verzwagering in vers 3 is ook door anderen gewezen, die van mening zijn dat vers 3 de latere toevoeging is.<sup>451</sup> Het is García López toe te stemmen dat de spanning niet pas begint in vers 3, maar al bij het verbod om een verbond te sluiten in vers 2bβ.<sup>452</sup> Het verbod om de volken genadig te zijn (het slot van vers 2bβ) past echter wel bij het uitroeingsbevel. Wanneer men de problemen niet slechts wil verplaatsen naar een latere laag van de tekst, lijkt de zinvolste diachrone oplossing van deze spanning om het begin van vers 2bβ (לא תכרת להם ברית) en vers 3 bijeen te houden.<sup>453</sup> Deze hypothese verklaart echter niet het ontstaan van de huidige tekst, met name aan het slot van vers 2. Bovendien is bij de exegese gebleken dat het slot van vers 2 en vers 3 zinvol kunnen worden opgevat als een uitwerking van het uitroeingsbevel. Dit

<sup>448</sup> Cf. Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 247.

<sup>449</sup> Hempel, *Die Schichten*, 139.

<sup>450</sup> García López, 'Un peuple consacré', 439-440.

<sup>451</sup> Floss, *Jahwe dienen*, 290-291; Hempel, *Die Schichten*, 126; Hölscher, 'Komposition und Ursprung', 171 n. 4; Staerk, *Das Deuteronomium*, 66: 'schief, wenn nicht unmöglich'.

<sup>452</sup> Het zou dan consequent zijn om zowel vers 2bβ als vers 3 als een latere toevoeging te beschouwen. Dat doen echter alleen García López, 'Un peuple consacré', 439-440 en Floss, *Jahwe dienen*, 290-291.

<sup>453</sup> Zo García López, 'Un peuple consacré', 439-441.

wordt eerst negatief (vers 2b $\beta$ -4), daarna positief (vers 5) uitgewerkt. Ten slotte veronderstelt Deut. 7 niet dat de verboden uit vers 2b $\beta$ -3 chronologisch na het uitroeiingsbevel komen, zoals vaak wordt gesuggereerd. Als uit het ontbreken van de copula voor *לֹא תִכְרַת* al conclusies kunnen worden getrokken, is het in ieder geval onwaarschijnlijk dat de copula zou ontbreken wanneer aan temporele opeenvolging gedacht is.<sup>454</sup> De opgemerkte spanning tussen vers 2ba en 2b $\beta$ -3 is niet eenvoudig diachroon op te lossen; bovendien is een zinvolle synchrone verklaring mogelijk.

Een ander bezwaar dat tegen de oorspronkelijkheid van vers 3 is aangevoerd, is dat dit verbod niet zou passen bij Deut. 21,10-14.<sup>455</sup> Nog afgezien van de vraag of Deut. 21,10-14 wel betrekking heeft op de Kanaänitische volken, gaat het daar om een andere situatie. Deut. 21,10-14 spreekt over een vrouw die krijgsgevangen is gemaakt, Deut. 7,3 spreekt over een verbond tussen Israël en de Kanaänitische volken en wederzijdse uithuwelijking (zie § 3.2.3.1). Op de overgang van de pl naar de sg in vers 3b is reeds ingegaan bij de exegese.<sup>456</sup>

Vers 4(b)-5 wordt door vele onderzoekers voor secundair gehouden. Als argumenten hiervoor zijn genoemd: de overgang naar de eerste persoon (vers 4a $\alpha$ : *מֵאִהְרִי*), de wisseling in numerus in vers 4, het feit dat Israël in vers 4ba en vers 5 wordt aangesproken in de tweede persoon pl, het inhoudelijke contrast tussen vers 5 en vers 2, en het feit dat vers 6 een goede voortzetting zou zijn van vers 3.<sup>457</sup>

Over deze argumenten kan het volgende gesteld worden. Bij de exegese is reeds gebleken dat een plotselinge overgang naar de eerste persoon vaker voorkomt in Deuteronomium. Dat relativiseert het merkwaardige ervan. Er is zeker sprake van een inhoudelijk verschil tussen vers 5 en vers 2. Het is echter de vraag of het terecht is deze verzen tegenover elkaar te stellen. Vers 5 is veeleer een aanvulling op en kwalificatie van vers 2; beide verzen sluiten elkaar zeker niet uit.<sup>458</sup> Wanneer men vers 4-5 secundair verklaart, zou vers 6 aansluiten bij vers 3. Enerzijds is dat verklaarbaar wanneer vers 6 in de huidige tekst terug zou slaan op vers 1-5 (zie de exegese van vers 6, § 2.4). Anderzijds sluit vers 6 minder goed aan bij vers 3 dan wel gesteld wordt. De redenering dat uithuwelijking niet mag, omdat Israël een heilig volk is, is

<sup>454</sup> Hiermee is de opvatting van Floss, *Jahwe dienen*, 290 verworpen, die het slot van vers 2 als toevoeging beschouwt omdat *וְלֹא תִכְרַת* geen copula staat of sprake is van inversie. Een asyndetische constructie komt te vaak voor in het Hebreeuws dan dat men deze bij voorbaat als secundair kan beschouwen.

<sup>455</sup> Hölscher, 'Komposition und Ursprung', 171 n. 4.

<sup>456</sup> Contra Floss, *Jahwe dienen*, 291; Suzuki, *The Numeruswechsel*, 80, die vers 3b om deze reden als latere uitwerking van vers 3a beschouwen.

<sup>457</sup> Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 218-220; Bertholet, *Deuteronomium*, 26; Floss, *Jahwe dienen*, 291-292; García López, 'Un peuple consacré', 442; Hempel, *Die Schichten*, 125-126; Higgs, *Stylistic Analysis*, 79-81; Hölscher, 'Komposition und Ursprung', 171 n. 4; Hospers, *De numeruswisseling*, 20; Mayes, *Deuteronomy*, 184; Minette de Tillesse, 'Sections Tu et sections Vous', 36; Mitchell, 'Use of the Second Person', 89; Nielsen, *Deuteronomium*, 94-95; Puukko, *Das Deuteronomium*, 151-152; Von Rad, *Deuteronomium*, 48-49; Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 75; Smith, *Deuteronomy*, 107; Staerk, *Das Deuteronomium*, 65-66; Steuernagel, *Deuteronomium*, 27; Suzuki, *The Numeruswechsel*, 80-81; Veijola, *Deuteronomy*, 196 n. 441; Welch, 'Purpose of Deuteronomy'. García López houdt alleen vers 4 voor secundair; Achenbach, Bertholet, Von Rad en Smith alleen vers 5.

<sup>458</sup> Ook de tegenstelling die Minette de Tillesse, 'Sections Tu et sections Vous', 36 maakt tussen vers 1-4 (militair, huwelijk) en vers 5 (cultus) is niet valide. Vers 4 motiveert het huwelijksverbod vanuit de cultus die erop zou volgen. Vers 5 spreekt niet over de cultus, maar over de vernietiging ervan.

in ieder geval lapidair. Ten slotte is de aansluiting van vers 4 bij vers 3 naar vorm en inhoud vloeiend.

Omdat de wisseling in numerus vaker voorkomt en in de geschiedenis van het literair-kritisch onderzoek van Deuteronomium een belangrijke rol heeft gespeeld, ga ik hier eerst afzonderlijk op in.

*Excurs: Numeruswisseling als literair-kritisch criterium*

In Deuteronomium wordt Israël zowel aangesproken in de tweede persoon singularis als in de tweede persoon pluralis. Tussen deze beide vindt echter voortdurend wisseling plaats, de zogenaamde numeruswisseling (*Numeruswechsel*).<sup>459</sup> Hoewel numeruswisseling ook elders in het Oude Testament<sup>460</sup> en in de literatuur van het Oude Nabije Oosten<sup>461</sup> voorkomt, komt ze in Deuteronomium veel vaker voor dan elders. In een derde van het aantal zinnen zou sprake zijn van numeruswisseling.<sup>462</sup> Er is veel onderzoek gedaan naar de numeruswisseling in Deuteronomium.<sup>463</sup>

Voor dit verschijnsel zijn verschillende verklaringen gegeven. Het zou gaan om een verschil (sg – pl) collectief – individu,<sup>464</sup> parenetisch – historisch materiaal,<sup>465</sup> optimisme – pessimisme,<sup>466</sup> of ‘primary’ – ‘embedded’ materiaal.<sup>467</sup> Ook over de oorsprong van de numeruswisseling in de huidige tekst van Deuteronomium wordt verschillend gedacht. Enerzijds wordt de numeruswisseling verklaard als een stilistische techniek.<sup>468</sup> Anderzijds, en vaker, wordt ze gebruikt als een literair-kritisch criterium om bronnen te kunnen onderscheiden. W. Staerk en C. Steuernagel zijn hier in 1894 onafhankelijk van elkaar mee begonnen.<sup>469</sup> In het recentere onderzoek wordt nog slechts sporadisch gesteld dat alleen een numeruswisseling voldoende

<sup>459</sup> Met ‘numeruswisseling’ wordt hier bedoeld een wisseling tussen de tweede persoon sg en pl in de aanspraak van het volk Israël. Deze is te onderscheiden van een wisseling tussen de eerste, tweede en derde persoon (zie daarvoor Sperber, ‘Der Personenwechsel’) en van een wisseling in getal bij de eerste of derde persoon. Suzuki, *The Numeruswechsel* is van mening dat elke wisseling in persoon of getal bij het onderzoek moet worden betrokken. Zijn eindconclusie is dat elke persoon en getal teruggaat op een of meer afzonderlijke bronnen (hij onderscheidt 3Gr, 2Sg.G., 2Sg<sup>1</sup>, 2Sg<sup>2</sup>, 2Pl<sup>1</sup>, 2Pl<sup>2</sup>, 1Pl, 2Sg<sup>3</sup> en een laatste fase), met elk een eigen genre en setting.

<sup>460</sup> Zie Begg, *Contributions*, 1151-1179; Hospers, *De numeruswisseling*, 41-58; Joosten, ‘The Numeruswechsel’; Mitchell, ‘Use of the Second Person’, 63-66.

<sup>461</sup> Zie Begg, *Contributions*, 1136-1150. Zijn conclusie is dat de context van deze teksten (m.n. de Sfire-inscriptie) anders is, omdat er bij de numeruswisseling sprake is van een wisseling in adressant(en). Dat is een verschil met Deuteronomium.

<sup>462</sup> De Regt, *Parametric Model*, 63-65; Supplement 2-8.

<sup>463</sup> Zie bijvoorbeeld de dissertaties van Begg, *Contributions to the Elucidation of the Composition of Deuteronomy with Special Attention to the Significance of the Numeruswechsel* (1978) 5 dln.; Higgs, *A Stylistic Analysis of the Numeruswechsel Sections of Deuteronomy* (1982); Suzuki, *The ‘Numeruswechsel’ in Deuteronomy* (1982).

<sup>464</sup> Joosten, ‘The Numeruswechsel’.

<sup>465</sup> Lohfink, *Das Hauptgebot*, 244-251.

<sup>466</sup> Minette de Tillesse, ‘TU & VOUS’.

<sup>467</sup> DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 272-273 oppert dit als een mogelijkheid, die verder onderzoek verdient.

<sup>468</sup> Lohfink, *Das Hauptgebot*, 239-258.

<sup>469</sup> Begg, ‘The Significance’ heeft erop gewezen dat dit idee op zichzelf niet nieuw was, maar dat zij wel de eersten zijn die het toepassen op heel Deuteronomium. Knobel zou in 1861 de eerste zijn geweest die de numeruswisseling gebruikt als indicatie voor *Quellenscheidung*. Zie voor een zeer brede geschiedenis van het onderzoek Begg, *Contributions*.

indicatie is om een latere bewerking of meerdere bronnen aan te nemen.<sup>470</sup> Wanneer men de numeruswisseling als literair-kritisch criterium bruikbaar acht, is dat slechts als een aanvullend criterium bij andere argumenten.

Bij beide benaderingen zijn vragen te stellen. Wanneer de numeruswisseling beschouwd wordt als een stilistische techniek, is de vraag of werkelijk steeds kan worden aangegeven wat met de numeruswisseling beoogd wordt. Juist vanwege het frequente voorkomen in Deuteronomium dreigen verklaringen algemeen te worden (nadruk, een hoogtepunt). Het gebruik van de numeruswisseling als literair-kritisch criterium levert echter ook vragen op. Is er grond voor de aanname dat een schrijver of redactor door de numeruswisseling wilde aangeven dat een gedeelte is ingevoegd? Een verdeling van de gedeelten in de sg en de pl over verschillende bronnen blijkt geen eenvoudige opgave; reeds Staerk en Steuernagel kwamen tot zeer uiteenlopende reconstructies. Wanneer men veronderstelt dat in een bron beide numeri voorkomen, kan gevraagd worden waarom dat in een bron wel en in de eindtekst niet mogelijk zou zijn. Ten slotte geeft het toeschrijven aan een andere auteur geen verklaring voor de numeruswisseling, maar verplaatst het deze slechts naar een bron of een redactor.

Hier kan niet worden ingegaan op het gebruik van en de verklaringen voor de numeruswisseling in heel Deuteronomium. Per situatie zullen verklaringen zorgvuldig gewogen moeten worden. In Deut. 7 komt numeruswisseling op de volgende plaatsen voor:

Sg > pl		Pl > sg	
<i>Vers</i>	<i>Woord</i>	<i>Vers</i>	<i>Woord</i>
4	בכּם	4	והשמידך
5	תעשו	6	אתה
7	מרכבם	8	ויפדך
12	תשמעון	12	אלהיך
25	תשרפון	25	תחמד

Het overgrote deel van Deut. 7 gebruikt de sg. Slechts op vijf plaatsen komen gedeelten in de pl voor, in lengte variërend van één of enkele woorden (vers 4.12.25) tot één of anderhalf vers (vers 5.7-8). In vergelijking met heel Deuteronomium komt de numeruswisseling in Deut. 7 dus betrekkelijk weinig voor.

= = Einde excurs = =

De numeruswisseling in vers 4b $\alpha$  is niet los te zien van de voorafgaande pl וּעֲבֹדוּ. Op de mogelijke reden voor die pl is ingegaan bij de exegese. Bij deze pl sluit בכּם aan. Het slot (vers 4b $\beta$ ) gebruikt weer de sg (והשמידך). Wanneer men vers 4b $\alpha$  voor secundair houdt,<sup>471</sup> blijft het probleem van de overige wisselingen in numerus en getal. De vraag waarom vers 4b $\beta$  weer terugkeert naar de sg is niet duidelijk te be-

<sup>470</sup> Zo nog Minette de Tillesse, 'Sections Tu et sections Vous'.

<sup>471</sup> Zo Hospers, *De numeruswisseling*, 20; Minette de Tillesse, 'Sections Tu et sections Vous', 36; Higgs, *Stylistic Analysis*, 79-80; Suzuki, *The Numeruswechsel*, 80.

antwoorden.<sup>472</sup> Mogelijk speelt de vorm een rol: een perf.hif. 3m.sg met een suffix 2m.pl komt in het Bijbels Hebreeuws niet voor. Al is een sluitende verklaring niet te geven, de spanning in vers 4 is mijns inziens niet zo groot dat het aannemen van een tweede hand noodzakelijk is.

De pl in vers 5 staat vanwege de sg in vers 4b $\beta$  in principe los van die in vers 4b $\alpha$ . In vers 5 wordt voor verba en nomina uitsluitend de pl gebruikt. Mogelijk wil het zo nadruk leggen op de totaliteit van de opdracht. Ook een contrast met de voorgaande verboden (alle sg) is mogelijk (cf. de variatie in suffixen en verba met en zonder nun-paragogicum). Ten slotte kan de pl in de parallel Ex. 34,13 van invloed zijn geweest. Omdat de pl in heel vers 5 voorkomt en er geen inhoudelijke spanning is met de context, is er mijns inziens geen reden het vers vanwege de numeruswisseling voor secundair te houden.

Binnen vers 1-6 is vers 6 het minst omstreden. J.P. Floss beschouwt vers 6b als een uitbreiding vanwege de herhaling van יהוה אלהיך en het ontbreken van een syntactische verbinding.<sup>473</sup> Een herhaling van יהוה אלהיך komt echter veel vaker voor, bijvoorbeeld in Deut. 7,2, waar Floss deze woorden overigens ook als secundair beschouwt. Het feit dat een copula voor vers 6b ontbreekt, is geen argument voor een invoeging, omdat een asyndetische constructie in het Hebreeuws niet ongebruikelijk is.<sup>474</sup>

### 2.5.2 Deut. 7,7-11

In vers 7-8a wordt opnieuw de tweede persoon pl gebruikt voor het volk Israël. Vele auteurs houden dit gedeelte dan ook voor een latere invoeging. De oplossing die men vervolgens voor vers 8b kiest, schilt: sommigen zien ook vers 8b als secundair;<sup>475</sup> W. Staerk wil het verplaatsen;<sup>476</sup> anderen willen het laten staan.<sup>477</sup> Sommige auteurs zijn van mening dat vers 8b oorspronkelijk als pl geformuleerd was, zoals enkele tekstgetuigen hebben.<sup>478</sup> Wanneer men dit veronderstelt, dreigt echter het gevaar dat een literair-kritische keuze een tekstkritische beslissing beïnvloedt.<sup>479</sup> Er zijn in vers 8b geen tekstkritische redenen om MT aan te passen; de huidige tekst is door de numeruswisseling de *lectio difficilior*.

<sup>472</sup> König, *Deuteronomium*, 102 n. veronderstelt dat mogelijk haplografie heeft plaatsgevonden, zodat de vorm יהשמידך oorspronkelijk pl zou zijn geweest.

<sup>473</sup> Floss, *Jahwe dienen*, 293. Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch*, 115, 119 scheidt vers 6a en 6b ook, maar zonder duidelijke argumentatie. Hij acht vers 6b het oudere gedeelte.

<sup>474</sup> Zie JM § 177.

<sup>475</sup> Floss, *Jahwe dienen*, 298; García López, 'Un peuple consacré', 444-445; Hempel, *Die Schichten*, 126; Hölscher, 'Komposition und Ursprung', 171 n. 4; Steuernagel, *Deuteronomium*, 28.

<sup>476</sup> Staerk, *Das Deuteronomium*, 66. Hij wil vers 8b invoegen tussen vers 6a en 6b.

<sup>477</sup> Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 222-223; Higgs, *Stylistic Analysis*, 81-82; Minette de Tillesse, 'Sections Tu et sections Vous', 36; Mitchell, 'Use of the Second Person', 89; Puukko, *Das Deuteronomium*, 152.

<sup>478</sup> Er heeft dan haplografie plaatsgevonden; zo Hospers, *De numeruswisseling*, 20-21; König, *Deuteronomium*, 102 n.; Suzuki, *The Numeruswechsel*, 81.

<sup>479</sup> Begg, *Contributions*, 1117 geeft van dit gevaar meer voorbeelden.

Naast de numeruswisseling wordt als enige argument voor het secundaire karakter van vers 7-8(a) aangevoerd dat het verwijderd kán worden. Als uitwerking van vers 6 zetten vers 7-8 inderdaad niet het betoog voort. Er is echter geen reden waarom een dergelijke uitwerking in een betoog merkwaardig of ongepast is. Daarmee is er naast de numeruswisseling nauwelijks of geen reden om deze verzen voor een latere invoeging te houden. Als verklaring voor de numeruswisseling kan wellicht gelden dat bij het spreken over de grootte van Israël een pl meer voor de hand ligt. De sg in vers 8b kan mogelijk verklaard worden uit het feit dat het object van פדה in Deuteronomium altijd in de sg staat (zie de exegetische van vers 8, § 2.4).

Enkele oudere auteurs willen in vers 9 האלהים verwijderen, omdat dit woord in de Luciaanse versie van LXX ontbreekt.<sup>480</sup> Deze tekstkritische basis is echter zeer zwak en dit voorstel wordt dan ook door nieuwere commentaren terecht niet gevolgd.

J.P. Floss is van mening dat vers 9 niet de voortzetting kan zijn van vers 8b vanwege de subjectswisseling en het feit dat vers 9 niet met een impf. begint.<sup>481</sup> Zowel een subjectswisseling als een voortzetting met een perf.cons. zijn in het Bijbels Hebreeuws echter zeer gebruikelijke patronen (zie de exegetische). Het finale karakter dat Floss als inleiding van de volgende *Erkenntnisaussage* mist, komt in het perf.cons. juist naar voren.

Enkele andere auteurs zijn van mening dat niet alleen vers 9, maar ook de volgende verzen voor secundair moeten worden gehouden.<sup>482</sup> De reden hiervoor zou de overeenkomst zijn tussen deze verzen in Deut. 7 enerzijds en de Decaloog en andere late teksten anderzijds. Deze interpretatie is afhankelijk van de reconstructie en datering van andere teksten.<sup>483</sup> Bovendien impliceert overeenkomst tussen teksten niet *ipso facto* een gelijke ontstaanstijd.

Vers 10 is voor secundair gehouden omdat de thematiek van de vergelding in Deut. 7 verder niet meer aan de orde zou komen.<sup>484</sup> Vanwege de nauwe verbinding tussen het werk van JHWH en Israël in de inbezitname van het land kan echter gesteld worden dat deze thematiek later in Deut. 7 wel terugkomt (vers 15.18-21). Bovendien vormt vers 10 de keerzijde van לאהביו ולשמרי מצותיו uit vers 9.<sup>485</sup> M. Rose heeft gesteld dat vers 9b-10 de samenhang tussen vers 9 en vers 11 verstoort.<sup>486</sup> Hoewel het juist is dat vers 9 en 11 nauw samenhangen, is een bezwaar tegen deze opvatting dat ze nadere bepalingen bij JHWH lijkt uit te sluiten. Bovendien komen diverse elementen uit vers 9b-10 in het vervolg terug. Vers 10b is wel voor een latere glossie

<sup>480</sup> Hempel, *Die Schichten*, 128; Hölscher, 'Komposition und Ursprung', 171 n. 4; Puukko, *Das Deuteronomium*, 153 n. 2; Steuernagel, *Deuteronomium*, 28.

<sup>481</sup> Floss, *Jahwe dienen*, 298-300.

<sup>482</sup> Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 223-229; vers 8b-11; Hempel, *Die Schichten*, 127-128; vers 9bβ-12a.

<sup>483</sup> Zo berust de reconstructie van Hempel op de theorie van B.D. Eerdmans dat de woorden לאהביו ולשמרי מצותיו in de Decaloog een deuteronomistische invoeging zijn. Omdat vers 11 op deze woorden uit vers 9 teruggrijpt, zou dit gehele gedeelte een latere invoeging zijn; Hempel, *Die Schichten*, 128.

<sup>484</sup> Hölscher, 'Komposition und Ursprung', 171 n. 4; Steuernagel, *Deuteronomium*, 28.

<sup>485</sup> Cf. Puukko, *Das Deuteronomium*, 153 n. 2.

<sup>486</sup> Rose, *5. Mose* 2,339-340.

gehouden vanwege de herhaling van vers 10a.<sup>487</sup> De herhaling kan echter evenzeer functioneren als onderstreping van vers 10a.

Enkele oudere auteurs zijn van mening dat (een deel van) vers 11 een latere glosse is. De reden hiervoor ligt in het ‘formelhafte’ karakter van het vers of in het voorkomen van verschillende aanduidingen die elders vaak met een aanspraak in de pl voorkomen.<sup>488</sup> Dat laatste pleit eerder voor het originele karakter van vers 11 en tegen ontlening. Diverse aanduidingen uit vers 11 komen inderdaad vaker voor, maar de herhaling van bepaalde uitdrukkingen gebeurt in Deuteronomium zeer frequent; daarom is dat op zichzelf geen reden om dit vers voor secundair te houden.

### 2.5.3 Deut. 7,12-16

In vers 12a vindt opnieuw numeruswisseling plaats. Dit versdeel wordt door vele auteurs voor secundair gehouden. Als aanvullende argumenten zijn genoemd: vers 12b sluit aan bij vers 11, vers 12a is een herhaling van vers 11, diverse uitdrukkingen wijzen hierop (עקב) (שמע את המשפטים; עקב) en het thema is anders. De uitdrukking שמע את המשפטים zou in deze betekenis alleen hier voorkomen.<sup>489</sup> Deze argumenten kunnen als volgt gewogen worden. Vers 12b sluit minder goed aan bij vers 11 dan wordt gesuggereerd. Wanneer vers 12a niet oorspronkelijk zou zijn, is namelijk onduidelijk hoe vers (9-)11 en vers 12b zich tot elkaar verhouden: staat wat JHWH doet los van wat Israël doet of is het daarvan afhankelijk? Vers 12a is dan ook geen herhaling van vers 11, maar maakt de verhouding tussen vers (9-)11 en vers 12b en volgende duidelijk. Uit het feit dat sommige uitdrukkingen weinig voorkomen, volgt niet dat ze in dit vers secundair zijn. Het woord עקב komt in Deuteronomium alleen nog voor in Deut. 8,20. In welke tijd men deze tekst ook wil dateren, dat is een te smalle basis om conclusies te trekken over Deut. 7,12. Ten slotte is het waar dat met vers 12 een andere thematiek begint (zie § 2.3). Dat is echter ook het geval wanneer men vers 12a voor een latere invoeging houdt. Bij de exegese is reeds gebleken dat van een tegenstelling onvoorwaardelijk (vers 6-11) – voorwaardelijk (vers 12vv.) geen sprake is.

Het is niet duidelijk waarom in vers 12a het volk Israël in de pl wordt aangesproken. Men kan veronderstellen dat daarmee nadruk wordt gelegd op de verantwoordelijkheid van elke Israëliet, maar een sluitende verklaring biedt dat niet. De argumenten voor de hypothese dat vers 12a een latere invoeging is, zijn echter

<sup>487</sup> Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 227, 230; gevolgd door Veijola, *Deuteronomium*, 208. Achenbach is echter minder stellig dan Veijola suggereert.

<sup>488</sup> Mitchell, ‘Use of the Second Person’, 89; Staerk, *Das Deuteronomium*, 88; Steuernagel, *Deuteronomium*, 28. Hölscher, ‘Komposition und Ursprung’, 171 n. 4 beschouwt alleen de woorden את המצוה ו als glosse.

<sup>489</sup> Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 229-230; Floss, *Jahwe dienen*, 300; García López, ‘Un peuple consacré’, 447; Higgs, *Stylistic Analysis*, 82; Hölscher, ‘Komposition und Ursprung’, 171 n. 4; Hospers, *De numeruswisseling*, 21; Minette de Tillesse, ‘Sections Tu et sections Vous’, 36; Mitchell, ‘Use of the Second Person’, 89; Puukko, *Das Deuteronomium*, 153; Schäfer-Lichtenberger, ‘JHWH’, 197; Smith, *Deuteronomy*, 113; Steuernagel, *Deuteronomium*, 28; Suzuki, *The Numeruswechsel*, 82. Floss stelt dat het vanwege de subjectswisseling en de herhaling van woorden de vraag is of vers 11 en 12b bij elkaar horen.



evenmin overtuigend; bovendien blijft bij deze hypothese het verband met vers 9-11 onduidelijk.

F. García López is van mening dat vers 13-16 moet aansluiten bij vers 4.<sup>490</sup> Enkele overeenkomsten in woordgebruik rechtvaardigen een dergelijke ingreep echter niet, temeer daar vers 13 inhoudelijk goed aansluit bij vers 12. J.P. Floss stelt dat vers 15 bij vers 13 aansluit en vers 16 bij vers 14, vanwege de overeenkomst in subject.<sup>491</sup> Er is echter geen reden een subjectswisseling als literair-kritisch criterium te hantieren (vergelijk vers 1-2). Inhoudelijk is er tussen deze verzen geen spanning.

Het laatste woord van vers 14, וּבְהֵמַתָּךְ, is wel beschouwd als glosse, omdat het niet meteen na בָּךְ staat.<sup>492</sup> Bij de exegese is reeds aangetoond dat een dergelijke constructie vaker voorkomt in het Bijbels Hebreeuws. Er is daarom geen reden dit als glosse te beschouwen.

Meerdere onderzoekers houden vers 16aβb voor secundair. Het zou niet aansluiten bij vers 16aα, niet passen bij de hoofdgedachte van vers 12-16 en een vreemd element inbrengen in een belofte.<sup>493</sup> Tegenover deze argumenten kan echter het volgende gesteld worden. Vers 16aβ onderstreept slechts de opdracht uit vers 16aα, zoals ook in vers 2 de opdracht gevolgd wordt door een verbod. Het bezwaar dat het gebod tegen de Kanaänitische volken niet past in de context van de beloften uit de voorgaande verzen, raakt niet alleen vers 16aβb, maar ook vers 16aα. Deze opdracht grijpt in de context van Deut. 7 terug op de opdracht tot het houden van de geboden uit vers 11-12a en de geboden en verboden uit vers 2-5. Formeel en inhoudelijk is er daarom geen reden vers 16aβb als secundair te beschouwen.

#### 2.5.4 Deut. 7,17-26

Met vers 17 begint een nieuw onderdeel van Deut. 7. Het sluit echter aan bij het voorafgaande en is er niet mee in strijd (zie de exegese).<sup>494</sup> Er is dan ook geen reden vers 17-24 als latere interpolatie te zien, zoals wel gesteld is.<sup>495</sup>

Vers 20 wordt door enkele auteurs voor een latere toevoeging gehouden. De argumenten voor deze these zijn: het begin met וְגַם wijst hierop, de inhoud is overbodig en kan afkomstig zijn uit Ex. 23,28.<sup>496</sup> Deze these is niet onmogelijk; het bewijs is echter zwak. Het begin met וְגַם past inhoudelijk goed na de opsomming uit vers 19a.

<sup>490</sup> García López, 'Un peuple consacré', 447-448.

<sup>491</sup> Floss, *Jahwe dienen*, 301.

<sup>492</sup> Hölscher, 'Komposition und Ursprung', 171 n. 4; Steuernagel, *Deuteronomium*<sup>2</sup>, 80.

<sup>493</sup> Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 236; Hempel, *Die Schichten*, 131; Hölscher, 'Komposition und Ursprung', 171 n. 4; Puukko, *Das Deuteronomium*, 153; Schäfer-Lichtenberger, 'JHWH', 215; Staerk, *Das Deuteronomium*, 66; Steuernagel, *Deuteronomium*, 28.

<sup>494</sup> Cf. O'Connell, 'Deuteronomy vii', 259-260.

<sup>495</sup> Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 236-237; Suzuki, *The Numeruswechsel*, 83.

<sup>496</sup> García López, 'Un peuple consacré', 448-449; Hölscher, 'Komposition und Ursprung', 171 n. 4; Nielsen, *Deuteronomium*, 102-103; Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 77; Veijola, *Deuteronomium*, 204.

Wanneer men de overeenkomst met Ex. 23,28 ziet als argument voor een latere toevoeging van vers 20, zal dat ook voor vers 22 (dat overeenkomt met Ex. 23,29) moeten gelden.<sup>497</sup> Deze overeenkomst kan echter ook verklaard worden vanuit een gemeenschappelijke traditie of een ontlening door Deut. 7 (zie voor de verhouding tussen Ex 23. en Deut. 7 verder § 3.3.1). Deze overeenkomst als zodanig kan echter de hypothese dat Deut. 7,20 een latere invoeging is, niet dragen.<sup>498</sup>

Diverse auteurs houden vers 22 voor secundair. Het zou namelijk in tegenspraak zijn met Deut. 9,3 en het zou de samenhang van vers 21-23 verbreken.<sup>499</sup> Bij de exegese is echter aangetoond dat vers 22 teruggrijpt op het begin van Deut. 7 en dat onderstreept en uitwerkt. Vers 21 en 23 geven aan dat JHWH in het midden van Israël is en dat Hij de volken verdrijven zal; vers 22 kwalificeert dat. Van een tegenstelling met de directe context is geen sprake. Op de verhouding tussen Deut. 7,22 en Deut. 9,3 wordt later ingegaan (§ 3.2.3.4). Binnen Deut. 7 is er echter geen noodzaak vers 22 voor een latere invoeging te houden.

E. Nielsen houdt vers 24 voor een latere invoeging omdat het suffix van פסילי אלהיהם (vers 25) bezwaarlijk op de koningen kan slaan.<sup>500</sup> Het is echter waarschijnlijker dat het suffix 3m.pl, evenals de suffixen 3m.pl in vers 23-24, verwijst naar הגויים האל uit vers 22. Daarmee vervalt de reden om vers 24 voor secundair te houden.

Vanwege de numeruswisseling in vers 25a wordt vers 25a of vers 25-26 door veel auteurs voor secundair gehouden. Als verder argument wordt het verband met vers 16 genoemd.<sup>501</sup> Wanneer men alleen vers 25a voor secundair houdt, is moeilijk in te zien hoe vers 25b aansluit bij vers 24. De pl in vers 25a kan verklaard worden als een citaat uit of analogie met vers 5, waarvan vers 25-26 een uitwerking zijn. Wanneer men deze verzen om die reden voor een latere toevoeging wil houden, zal men ook vers 22-24 secundair moeten verklaren, die immers ook een uitwerking zijn van

<sup>497</sup> Nielsen en Veijola beschouwen vers 22 niet als secundair.

<sup>498</sup> García López, 'Un peuple consacré', 449 is van mening dat vers 20 van dezelfde auteur is als vers 16; hetzelfde zou gelden voor vers 22-24. Hij maakt echter niet duidelijk waarom vers 22-24 niet een voortzetting van vers 21 kan zijn.

<sup>499</sup> Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 238; Bertholet, *Deuteronomium*, 28; Floss, *Jahwe dienen*, 302; Hempel, *Die Schichten*, 131-132; Hölscher, 'Komposition und Ursprung', 171 n. 4; Junker, *Deuteronomium*, 52; Mayes, *Deuteronomy*, 188; Mitchell, 'Use of the Second Person', 89; Puukko, *Das Deuteronomium*, 153; Schäfer-Lichtenberger, 'JHWH', 215; Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 77; Steuernagel, *Deuteronomium*, 29.

<sup>500</sup> Nielsen, *Deuteronomium*, 102. Hempel, *Die Schichten*, 137 houdt vers 24b voor secundair, maar geeft geen argumenten. Floss, *Jahwe dienen*, 303-304 is van mening dat het suffix wel naar de koningen verwijst.

<sup>501</sup> Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 238; Floss, *Jahwe dienen*, 303; García López, 'Un peuple consacré', 449-450; Hempel, *Die Schichten*, 126-127; Higgs, *Stylistic Analysis*, 83; Hölscher, 'Komposition und Ursprung', 171 n. 4; Hospers, *De numeruswisseling*, 21; Minette de Tillesse, 'Sections Tu et sections Vous', 36; Mitchell, 'Use of the Second Person', 89; Nielsen, *Deuteronomium*, 102-103; Puukko, *Das Deuteronomium*, 153; Von Rad, *Deuteronomium*, 49; Schäfer-Lichtenberger, 'JHWH', 197; Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 131-132; Staerk, *Das Deuteronomium*, 66; Steuernagel, *Deuteronomium*, 29-30; Welch, 'Purpose of Deuteronomy'. Alleen vers 25a noemen Floss, Higgs, Hospers, Minette de Tillesse, Mitchell en Von Rad.

het begin van Deut. 7. Het is natuurlijker deze verbanden te verklaren als structurende elementen van dit hoofdstuk.

### 2.5.5 Conclusie

Bij de exegese is de structurele en inhoudelijke samenhang van Deut. 7 aan het licht gekomen. De tekstgetuigen bevatten geen aanwijzingen dat Deut. 7 in meerdere fasen is ontstaan. In sommige gevallen was er een plausibele verklaring voor de opgemerkte spanningen in de tekst. In andere gevallen hadden hypothesen die uitgaan van een ontstaan van de tekst in meerdere fasen, onvoldoende verklarend vermogen. Daarmee is de mogelijkheid van een (gecompliceerde) wordingsgeschiedenis niet uit te sluiten. De huidige tekst bevat echter onvoldoende aanwijzingen om hiertoe te kunnen concluderen of deze te reconstrueren. Daarom is het methodisch verantwoord om uit te gaan van Deut. 7 als een oorspronkelijke literaire eenheid.

## 2.6 CONCLUSIES

Na voltooiing van de exegese van Deut. 7 kunnen de volgende conclusies worden getrokken over het gebod betreffende de Kanaänitische volken.

Deut. 7 bevat een opdracht van JHWH aan Israël om de Kanaänitische volken uit te roeien. Dit hoofdstuk spreekt niet over verdrijving, zoals wel gesteld is, maar over uitroeiing. Dat is gebleken uit een onderzoek naar de semantische waarde van het verbum  $\text{הרם}$ , dat in dit hoofdstuk duidelijk ‘doden, uitroeien’ betekent en dat in de boeken Genesis t/m Koningen vrijwel steeds gebruikt wordt in verband met de volken in Kanaän. De radicaliteit van deze opdracht blijkt ook uit de uitwerking die volgt in vers 2b $\beta$ -5: Israël mag geen verbond sluiten met deze volken, het mag hun niet genadig zijn en er mag geen wederzijdse uithuwelijking plaatsvinden. Alles wat met de godsdienst van de Kanaänitische volken te maken heeft, moet worden vernietigd. Ten slotte wordt deze interpretatie ondersteund door uitdrukkingen in het vervolg van Deut. 7. Vers 16 roept op om de volken te ‘verteren’ en hen niet te ontzien. Aan het slot van het hoofdstuk wordt Israël opgeroepen om de naam van de koningen van deze volken te doen vergaan (vers 24  $\text{אֶבְרָה}$ ) en hun godenbeelden te vernietigen (vers 25-26). Er is wel gezegd dat het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien conditioneel zou zijn (zie § 1.1). De tekst van Deut. 7 bevat echter geen signalen in deze richting.

Bij de uitroeiing van de volken in Kanaän wordt niet alleen gesproken over het werk van Israël, maar ook over het handelen van JHWH, die in het midden van Israël is (vers 21). Hij brengt Israël in het land (vers 1), verdrijft de volken (vers 1.22) en levert ze aan Israël uit (vers 2.16.23). Hij zal bij de Kanaänitische volken hetzelfde doen als Hij bij Egypte gedaan heeft (vers 18-19). Daar zet Hij hoornaars voor in (vers 20), Hij sticht verwarring (vers 23) en geeft Israël zelfs hun koningen in handen (vers 24). Dat gaat door tot de volken vernietigd zijn (vers 20.23.24).

Het gebod om volken uit te roeien is in Deut. 7 beperkt. Het betreft (alleen) de volken die in Kanaän wonen. Zeven volken worden met name genoemd (vers 1). De

*terminus a quo* is het moment dat JHWH Israël in het land Kanaän brengt. Een *terminus ad quem* wordt niet aangegeven.

De motivatie van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien, ligt in dit hoofdstuk niet primair in het handelen van deze volken, maar in de (bedreigde) identiteit van Israël. Samenleven met deze volken zou ertoe leiden dat Israël hun goden gaat dienen (vers 4.16.25). Daar wordt voor gewaarschuwd, omdat Israël is uitgekozen door JHWH en Hem toebehoort (vers 6). De uitroeiing van de Kanaänitische volken en de vernietiging van alles wat met hun godsdienst te maken heeft, is dus geen doel in zichzelf, maar een middel om Israël te bewaren bij de dienst van JHWH alleen. In dit licht bezien, is het uitroeiingsbevel van Deut. 7 geen uiting van xenofobie. De oproep om de volken niet genadig te zijn en hen niet te ontzien (vers 2.16) onderstreept dat. Blijkbaar wordt het een gevaar geacht dat Israël de volken wel zou sparen. De nadruk op de grootte van de Kanaänitische volken (vers 1.7.17) wijst erop dat er geen sprake is van een 'gewone' oorlog.

Indirect wordt het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien wel verbonden met hun houding ten opzichte van JHWH. JHWH is immers de enige God (vers 9). Wie Hem haten, richt Hij te gronde (vers 10); dat zal ook met de Kanaänitische volken gebeuren (vers 20.24). Zo wordt een indirect verband gelegd tussen de godsdienst van deze volken en hun vernietiging.

Dezelfde dreiging geldt ook voor Israël, wanneer het de goden van de Kanaänitische volken gaat dienen. JHWH zal dan ook Israël vernietigen (vers 4; cf. vers 23.24); dat zal zelfs snel gebeuren (vers 4), terwijl het bij de Kanaänitische volken langzaam zal gaan (vers 22). Er is dus geen sprake van ethnocentrisme, waarbij Israël op grond van zijn etniciteit of de verkiezing door JHWH niets zou kunnen overkomen. Of Israël vernietigt de Kanaänitische volken en ontvangt dan de zegen van JHWH (vers 12-14), of het zal zelf te gronde gaan (vers 4). De uitvoering van JHWHs gebod is daarmee een zaak van levensbelang voor Israël. Daarnaast wordt echter herhaaldelijk de liefde, trouw en verlossing van JHWH benadrukt: JHWH heeft Israël liefgehad, Hij houdt het verbond en de trouw, Hij heeft Israël verlost (vers 7-9.12-13.19). Dat zal Hij blijven doen als Israël zijn geboden houdt. Dat moet Israël aansporen om JHWH lief te hebben en trouw te zijn.

### 3. Deuteronomium 7 in context

In aansluiting aan de in het vorige hoofdstuk gepresenteerde exegese van Deut. 7 biedt dit hoofdstuk een analyse en interpretatie van Deut. 7 in zijn directe en in zijn bredere context. Eerst wordt de plaats en functie van Deut. 7 binnen de structuur van het boek Deuteronomium besproken (§ 3.1). Vervolgens ga ik in op de plaats van de Kanaänitische volken in het boek Deuteronomium, mede in vergelijking met andere volken (§ 3.2). Daarna wordt het uitroeingsbevel uit Deut. 7 vergeleken met parallelle teksten (§ 3.3). Ten slotte ga ik na hoe de opstelling in Deut. 7 tegenover de Kanaänitische volken zich verhoudt tot de wijze waarop deze volken in de rest van het Oude Testament behandeld worden (§ 3.4). Het hoofdstuk wordt afgesloten met conclusies (§ 3.5).

#### 3.1 DE PLAATS VAN HOOFDSTUK 7 IN DE STRUCTUUR VAN DEUTERONOMIUM

In deze paragraaf bespreek ik de plaats en functie van Deut. 7 in de structuur van het boek Deuteronomium. Eerst ga ik in op de structuur van het boek Deuteronomium als geheel (§ 3.1.1), vervolgens op de directe context van Deut. 7 (§ 3.1.2) en ten slotte op de vraag of de structuur van Deuteronomium overeenkomt met de structuur van oud-oosterse verdragsteksten (§ 3.1.3). In deze paragraaf komt tevens de vraag aan de orde waarom het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien op deze plaats in het boek Deuteronomium staat, en niet bijvoorbeeld in de wetten van Deut. 12-26. Voor het onderzoek in deze paragraaf baseer ik mij op de canonieke vorm van het boek Deuteronomium en ga ik in principe uit van de Masoretische tekst.

##### 3.1.1 De structuur van Deuteronomium

Het boek Deuteronomium opent met een opschrift van de verteller:<sup>1</sup> ‘Dit zijn de woorden die Mozes sprak tot heel Israël’, gevolgd door een aanduiding van de locatie en het tijdstip (Deut. 1,1-2). Soortgelijke opschriften van de verteller bevinden zich in Deut. 4,44-45; 28,69 en 33,1. De structuur van deze opschriften is als volgt: een nominale zin met een demonstrativum als subject (‘dit is/zijn...’) wordt gevolgd door een bijzin (אשר), waarin Mozes als handelende persoon optreedt ten behoeve van Israël.<sup>2</sup> Ten slotte wordt aangegeven waar en/of wanneer de desbetreffende gebeurtenis plaatsvond. Deut. 4,44-45 lijkt een dubbele constructie te hebben. Deut. 4,45 kan echter worden opgevat als een uitleg van Deut. 4,44, omdat het hier asyndetisch bij aansluit.<sup>3</sup> Deut. 28,69 is door sommige auteurs geïnterpreteerd als de afsluiting van het tweede hoofddeel van Deuteronomium, waarbij dit vers een *inclu-*

---

<sup>1</sup> Deze aanduiding uit de literatuurwetenschap geeft de ‘woordvoerder’ of de ‘vertelinstantie’ van de tekst aan. Deze functioneert binnen de tekst en is dus niet gelijk aan de auteur.

<sup>2</sup> Behalve in Deut. 28,69 is Mozes tevens grammaticaal subject van de bijzin.

<sup>3</sup> DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 48-53; Labuschagne, *Deuteronomium* IB,13.

sio zou vormen met Deut. 5,2-3. Voor het doel van deze paragraaf kan de vraag of Deut. 28,69 een opschrift of een afsluiting is, buiten beschouwing worden gelaten.<sup>4</sup>

De vier genoemde opschriften verdelen het boek Deuteronomium in vier hoofddelen.<sup>5</sup>

Deut. 1,1-4,43	‘dit zijn de woorden’ – herinnering
Deut. 4,44-28,68	‘dit is de torah’ – instructies
Deut. 28,69-32,52	‘dit zijn de woorden van het verbond’ – verbondssluiting
Deut. 33,1-34,12	‘dit is de zegen’ – zegen en afscheid <sup>6</sup>

Vergelijkbaar met deze opschriften zijn Deut. 6,1 en 12,1, de enige andere plaatsen in Deuteronomium waar een nominale zin met een demonstrativum als subject wordt gevolgd door een bijzin met אשר. Deze teksten zijn echter niet van de verteller, maar behoren volgens Deuteronomium tot de directe rede, de woorden van Mozes. Mozes is in de bijzin van deze opschriften niet de handelende persoon. Omdat Deut. 6,1 en 12,1 niet de woorden van de verteller zijn, staan ze niet op hetzelfde niveau als de hierboven genoemde opschriften. Wel is het mogelijk dat ze binnen het tweede hoofddeel van Deuteronomium een structurerende functie vervullen.<sup>7</sup>

Het opschrift in Deut. 12,1 deelt het tweede hoofddeel van Deuteronomium (Deut. 4,44-28,68) in tweeën (voor de functie van Deut. 6,1, zie § 3.1.2). Dit wordt bevestigd door de inhoud. In Deut. 5-11 wordt Israël in meer algemene bewoordingen opgeroepen de wet van JHWH na te leven. Vanaf Deut. 12 wordt in concrete bepalingen uiteengezet wat leven naar de wet van JHWH inhoudt. Een formeel argument voor genoemde tweedeling is het voorkomen van de woordcombinatie חקים ומשפטים. Deze woordcombinatie komt voor in Deut. 5,1; 11,31; 12,1; 26,16 en vormt zo een *inclusio* om de twee delen van dit hoofddeel van Deuteronomium.<sup>8</sup> Alle andere keren dat deze woordcombinatie in Deut. 5-28 voorkomt, staat ze (in tegenstelling tot de genoemde vier teksten) in appositie bij of in een opsomming met andere omschrijvingen voor wetten.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Zie de discussie bij Lohfink, ‘Dtn 28,69 – Überschrift oder Kolophon’; McConville, *Deuteronomy*, 401-402; Van Rooy, ‘Deuteronomy 28,69 – Superscript or Subscript’; Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 25-26. Lohfink en Seitz beschouwen Deut. 28,69 als een opschrift, McConville en Van Rooy als een afsluiting.

<sup>5</sup> Zo bijvoorbeeld Ausloos, ‘Deuteronomium’, 117-118; Braulik, ‘Das Buch Deuteronomium’, 138; DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 49; Lohfink, ‘Bundesschluß im Land Moab’, 32-35; Nelson, *Deuteronomy*, 2-3; Veijola, *Deuteronomium*, 122-123. DeRouchie noemt Deut. 33,1 niet. Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 23-44 betreft ook Deut. 6,1; 12,1 erbij (zie onder). Hij stelt dat er sprake is van een ouder (Deut. 4,45; 6,1; 12,1) en een later systeem van opschriften (Deut. 1,1; 4,44; 28,69; 33,1). Omdat in deze paragraaf wordt uitgegaan van de huidige vorm van Deuteronomium, blijft zijn argumentatie hier buiten beschouwing.

<sup>6</sup> De typering van de onderdelen zijn afkomstig uit Talstra, ‘Deuteronomium’, 52.

<sup>7</sup> Anders Labuschagne, *Deuteronomium* IB,69, die stelt dat Deut. 6,1 en 12,1 geen opschriften zijn.

<sup>8</sup> Cf. Ausloos, ‘Deuteronomium’, 120; DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 232-233; Lohfink, *Das Hauptgebot*, 56-57; Millar in McConville & Millar, *Time and Place*, 36-37. De vraag of Deut. 12-26 de structuur van de Decalooft heeft en op die manier eveneens verbonden is met Deut. 5-11, kan hier buiten beschouwing blijven.

<sup>9</sup> In combinatie met andere omschrijvingen voor wetten komt deze woordcombinatie (naast het opschrift in Deut. 4,45) nog voor in Deut. 5,31; 6,1.20; 7,11. Lohfink wil חקים ומשפטים in al deze gevallen opvatten als appositie bij het voorgaande מצוה ערות. In Deut. 6,1 ontbreekt וּמִשְׁפָּטִים een copula, wat een

De directe context van Deuteronomium 7 wordt gevormd door het eerste deel van het tweede hoofddeel van Deuteronomium, Deut. 4,44-11,32. Over zowel het begin als het slot van dit gedeelte is enige discussie. Deut. 4,44-49 wordt door sommige auteurs bij het eerste hoofddeel van Deuteronomium gerekend.<sup>10</sup> Argumenten hiervoor zijn de vele overeenkomsten in woordgebruik tussen Deut. 4,44-49 en Deut. 1,1-5, waardoor deze beide gedeelten een *inclusio* zouden vormen om Deut. 1-4. Bovendien zouden de thema's van de geschiedenis van Israël (de strijd met Sihon en Og) en de woestijnreis beter passen bij Deut. 1-4.<sup>11</sup> Deze thema's komen echter ook voor in Deut. 5-11. Overeenkomst in woordgebruik tussen twee gedeelten kan worden uitgelegd als aanwijzing voor een *inclusio*, maar ook als aanwijzing voor een nieuw gedeelte dat op vergelijkbare wijze begint. Vanwege de functie van analoge opschriften elders in Deuteronomium (zie boven) en het feit dat Deut. 4,41-43 als narratief gedeelte van de verteller de woorden van Mozes onderbreekt, is het een verantwoorde keuze Deut. 4,44-49 op te vatten als inleiding van een nieuw gedeelte.<sup>12</sup> Een vergelijkbare discussie speelt bij de interpretatie van het slot van dit gedeelte, Deut. 11,31-32. Omdat de vraag of dit deel van Deuteronomium eindigt bij Deut. 11,30 of bij Deut. 11,32 voor mijn onderzoek geen verschil maakt, kan deze vraag buiten beschouwing blijven.<sup>13</sup>

Een andere structuur van Deuteronomium is voorgesteld door D.A. Dorsey en C.J. Labuschagne. Hun voorstel is van belang vanwege de centrale plaats van Deut. 7 daarin. Zij beschouwen Deut. 4-11 als een hoofdeenheid binnen Deuteronomium. Binnen Deut. 4-11 zien beiden een concentrische structuur (hoewel zij onderling verschillen), met Deut. 7 als het centrum.<sup>14</sup> Bij Labuschagne berust de concentrische structuur van Deut. 4-11 niet op inhoudelijke overwegingen, maar op het aantal 'kleinere teksteenheden' en de versindeling. Dorsey baseert de concentrische structuur van Deut. 4-11 op een typering van de inhoud van de delen. Een dergelijke typering is echter noodzakelijkerwijze subjectief van aard; daarom kan zij alleen een plaats hebben binnen een indeling op formele gronden.<sup>15</sup> D.L. Christensen verdeelt Deuteronomium in elf hoofddelen, waarbij Deut. 7 zich op de grens van het tweede (Deut. 3,23-7,11) en derde deel (Deut. 7,12-11,25) bevindt.<sup>16</sup> Een bezwaar bij dit

---

verklaring als appositie waarschijnlijk maakt. In de andere teksten staat vóór deze woordcombinatie echter wel een copula, zodat er sprake is van een opsomming. Lohfink wil in al deze gevallen met een beroep op SamP en MT<sup>Mss</sup> de copula als *lectio faciliior* secundair verklaren; Lohfink, *Das Hauptgebot*, 56-57. Hij maakt echter niet duidelijk waarom de lezing zonder copula de *lectio difficilior* is. Zijn oplossing is tekstkritisch dan ook zwak.

<sup>10</sup> DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 51-52 bespreekt en weerlegt ook de opvatting dat het tweede hoofddeel van Deuteronomium zou beginnen bij Deut. 4,41. Hij noemt echter niemand die deze opvatting verdedigt.

<sup>11</sup> Lundblom, 'Inclusio and Other Framing Devices', 302-304; McConville, *Deuteronomy*, 101.

<sup>12</sup> Cf. Craigie, *Deuteronomy*, 146; DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 52-53; Driver, *Deuteronomy*, lxxviii; Labuschagne, *Deuteronomium* IB,11-12; Tigay, *Deuteronomy*, 58-59; Weinfeld, *Deuteronomy*, 233.

<sup>13</sup> Zie voor een overzicht van de standpunten DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 230-233.

<sup>14</sup> Dorsey, *Literary Structure*, 87; Labuschagne, *Deuteronomium* IA,50-51.

<sup>15</sup> Cf. Labuschagne, *Deuteronomium* IA,33.

<sup>16</sup> Christensen, *Deuteronomy* 1, lxx-lxxix; cf. *ibid.* 1,63-64, 158. Hij erkent echter dat met Deut. 4,44 een tweede deel van het boek begint; *ibid.* 1,103. De indeling in Christensens commentaar wijkt af van een

voorstel is dat zo de eenheid van Deut. 7 verbroken wordt (zie § 2.3). Een bezwaar tegen al deze indelingen is, dat zij geen recht doen aan de formele structuur van opschriften in Deuteronomium, zoals die hierboven is uitgewerkt.

### 3.1.2 Deut. 7 in de context van Deut. 4,44-11,32

Deut. 4,44-49 vormt de inleiding op de daarna volgende woorden van Mozes. De verteller geeft de locatie en de situatie van het volk Israël aan. De verwijzing naar de overwinning op Sihon en Og recapituleert materiaal uit Deut. 2-3. Het gebruik van het verbum  $\text{וַיִּרְאֶה}$  is een aanwijzing dat deze overwinning gezien wordt als het begin van de inbezitname van Kanaän (cf. § 3.2.3). Dit vormt een motivatie voor wat volgt.

Deut. 5,1-11,32 wordt gepresenteerd als een rede van Mozes. Omdat in een rede vaak elementen terugkeren, is het niet eenvoudig om de precieze structuur en voortgang aan te geven. Het verdient de voorkeur daarom vooral te letten op formele aanwijzingen. Zoals door meerdere auteurs is opgemerkt, wordt Deut. 5,1-11,32 door de drievoudige oproep  $\text{וַיִּקְרָא}$  (Deut. 5,1; 6,4; 9,1) in drieën gedeeld.<sup>17</sup> De genoemde teksten zijn de enige plaatsen in dit corpus waar de imperatief  $\text{וַיִּקְרָא}$  zonder grammaticale verbinding met het voorgaande voorkomt.<sup>18</sup> Ook het gebruik van de vocatief is opmerkelijk. Omdat geen wisseling in aangesproken persoon plaatsvindt, is het gebruik van een vocatief grammaticaal niet nodig. De vocatief krijgt daarom een signaalfunctie.<sup>19</sup> De indeling van Deut. 4,44-11,32 is op grond hiervan als volgt:

Deut. 4,44-49	inleiding
Deut. 5,1-6,3	deel I
Deut. 6,4-8,20	deel II
Deut. 9,1-11,32	deel III

Er is discussie over de vraag of deel II begint bij Deut. 6,1 of bij Deut. 6,4. Voor het eerste pleit het argument dat Deut. 6,1 een opschrift lijkt te zijn (zie § 3.1.1). Voor het tweede pleit de *petuhah* in MT na Deut. 6,3,<sup>20</sup> het begin van Deut. 6,4 met  $\text{וַיִּקְרָא}$  en de concentrische structuur van Deut. 5,27-6,3, waardoor deze verzen aan elkaar verbonden worden.<sup>21</sup> Voor het onderzoek in deze paragraaf is de precieze afgrenzing niet van inhoudelijk belang. Wellicht is Deut. 6,1-3 te beschouwen als een overgang van deel I naar deel II.

eerder artikel en de eerste editie van zijn commentaar, waarin hij Deut. 7,12-8,20 beschouwt als het centrum van het concentrisch gestructureerde Deut. 4-11; Christensen, 'Form and Structure', 140; Christensen, *Deuteronomy 1 – 11*, 69.

<sup>17</sup> DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 227-228; cf. Lohfink, *Das Hauptgebot*, 66; Nelson, *Deuteronomy*, 3.

<sup>18</sup> In Deut. 5,27 komt de imperatief  $\text{וַיִּקְרָא}$  voor met een copula, volgend op een andere imperatief.

<sup>19</sup> DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 189.

<sup>20</sup> Zo de Codex Leningradensis en MT<sup>L17</sup>. MT<sup>S5</sup> heeft de ruimte van een *setumah*, maar daarin staat geschreven פתוח. Zie McCarthy, *Deuteronomy*, 10\*-15\*.

<sup>21</sup> DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 228-230; voor de concentrische structuur van Deut. 5,27-6,3: Lohfink, *Das Hauptgebot*, 66-68.



Voor een globale karakterisering van de drie delen is het voorstel van J.S. DeRouchie bruikbaar. Hij stelt dat elk van de drie delen een aspect aangeeft van de aard van de verbondsrelatie tussen JHWH en Israël. Deel I spreekt over de 'foundation', deel II over de 'essence' en deel III over de 'perpetuation' van de verbondsrelatie.<sup>22</sup>

In Deut. 5,1-6,3 wordt Israël erop gewezen dat JHWH met hen een verbond gesloten heeft (Deut. 5,2-3), wat JHWH toen gesproken heeft (de tien woorden, Deut. 5,6-21) en op welke wijze het verbond gesloten werd (Deut. 5,4-5,22-31). Het gedeelte eindigt met een oproep de geboden te houden, opdat het Israël goed zal gaan (Deut. 5,32-6,3). Deut. 5,1-6,3 biedt dus vooral een terugblik op de verbondssluiting bij de Horeb. De openbaring en woorden van JHWH en de belofte van het volk bij die gelegenheid fungeren als motivering voor de oproep de geboden van JHWH te houden. Het Horebverbond is zo de fundering voor wat volgt in Deut. 6,4-11,32.

N. Lohfink is op grond van overeenkomsten in woordgebruik, structuur en thematiek van mening dat Deut. 5-6 oorspronkelijk een eenheid vormden.<sup>23</sup> In de huidige tekst van Deuteronomium hoort Deut. 6,4-25 echter meer bij Deut. 7-8 dan bij Deut. 5.<sup>24</sup> Deut. 5 gaat immers over het verleden: het Horebverbond als fundering voor de parenese van Deuteronomium. Vanaf Deut. 6 wordt de blik gericht naar de toekomst, het leven in het land Kanaän. Ook de parallelle constructie in Deut. 6,10; 7,1 (zie onder) pleit ervoor in ieder geval Deut. 6-7 nauw met elkaar te verbinden.

Met Deut. 6,4 begint het tweede gedeelte van Deut. 4,44-11,32, dat als thema heeft de *inhoud* van de geboden die JHWH geeft aan de grens van Kanaän. Deut. 6,4-9 is de kern van dit gedeelte. JHWH is één, of de enige.<sup>25</sup> Omdat Hij de enige God is, moeten de Israëlieten Hem liefhebben met heel hun hart en moeten zijn geboden heel hun leven doortrekken. Met *יהיה כי* begint in Deut. 6,10 een nieuw onderdeel. Wanneer Israël in het beloofde land gekomen is en het daar goed heeft, mag het JHWH niet vergeten en andere goden gaan dienen. Het moet de geboden van JHWH houden (Deut. 6,10-19). De vraag uit Deut. 6,20 ('als je zoon je morgen vraagt') kan als een uitwerking van deze oproep worden gezien en is daarom niet te beschouwen als een parallel van de conditionele protasis uit Deut. 6,10. Israël moet de geschiedenis van JHWHs handelen en de oproep om zijn geboden te houden doorgeven aan volgende geslachten (Deut. 6,20-25).

Deut. 7 begint met een formulering die letterlijk overeenkomt met Deut. 6,10: 'wanneer JHWH, je God, je brengt naar het land'... (*כי יביאך יהוה אלהיך אל הארץ*). Het in Deut. 6,10 voorafgaande *יהיה* ontbreekt in Deut. 7,1; een mogelijke verklaring hiervoor is dat de inhoud van Deut. 7 geen gevolg is van het slot van Deut. 6.<sup>26</sup> De conditionele protasis waarmee Deut. 7 begint, laat dit hoofdstuk parallel aan Deut. 6,10-25 aansluiten bij Deut. 6,4-9. In beide gevallen volgen op de protasis een serie geboden (Deut. 6,12-18; 7,2-11) en de belofte van zegen wanneer Israël de geboden

<sup>22</sup> DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 228-229. Voor een overzicht van zijn visie op de macrostructuur van Deut. 5-11, zie *ibid.*, 345-349.

<sup>23</sup> Lohfink, *Das Hauptgebot*, 142-143, 290; cf. McConville, *Deuteronomy*, 119, 138.

<sup>24</sup> Dit erkent ook Lohfink, *Das Hauptgebot*, 292 in zijn voorstel voor de structuur van Deut. 5-11.

<sup>25</sup> Zie voor de uitgebreide discussie over de vertaling van Deut. 6,4 bijvoorbeeld MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning*, 62-70. Voor de centrale plaats van Deut. 6,4-9, zie *ibid.*, 60-62.

<sup>26</sup> Zo DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 240.

houdt (Deut. 6,18-19; 7,12-15). Beide gedeelten eindigen met een vraag en antwoord, waarbij als *inclusio* elementen uit het begin terugkeren (Deut. 6,20-25; 7,17-26).<sup>27</sup> Deze structuur wijst erop dat Deut. 7 het gevolg of de uitwerking is van het centrale gedeelte Deut. 6,4-9.<sup>28</sup> De inhoud van Deut. 7 vloeit voort uit de verkondiging wie JHWH is en de oproep Hem alleen lief te hebben en te dienen.

Er is wel gesteld dat Deut. 7 een ander perspectief heeft dan Deut. 6 en 8. Deut. 6 en 8 zouden spreken over de situatie in het land Kanaän, terwijl Deut. 7 veronderstelt dat de verovering ervan nog moet plaatsvinden.<sup>29</sup> De parallelle constructie in Deut. 6,10 en 7,1 maakt echter duidelijk dat het in deze hoofdstukken om hetzelfde perspectief gaat. Evenals Deut. 6 en 8 heeft Deut. 7 betrekking op de (vanuit het gezichtspunt van Deuteronomium toekomstige) situatie in het land Kanaän. In Deut. 7,22 (JHWH zal de volken langzamerhand verdrijven) wordt duidelijk dat Deut. 7 in ieder geval niet alleen op de verovering van het land doelt, maar ook op het leven in het land.

In Deut. 8 klinkt opnieuw de opdracht JHWHs geboden te houden. Meerdere elementen uit het gedeelte vanaf Deut. 6,4 komen hier samen. De waarschuwing uit Deut. 6,10-12 om JHWH niet te vergeten wanneer Israël het goed heeft in Kanaän, wordt herhaald (Deut. 8,7-18).<sup>30</sup> De boodschap van Deut. 7 klinkt mee in de oproep geen andere goden te dienen, omdat Israël anders evenals de volken te gronde zal gaan (Deut. 8,19-20).

Deut. 9,1-11,32, het laatste onderdeel van Deut. 4,44-11,32, wordt geopend met een verwijzing naar de Kanaänitische volken. JHWH zal deze volken uitroeien, niet vanwege Israëls gerechtigheid, maar vanwege de goddeloosheid van de volken en de eed van JHWH aan de vaders. Israël zelf is een hardnekkig volk (Deut. 9,1-6). Deze laatste stelling wordt vervolgens onderbouwd door een brede beschrijving van de woestijnreis, waar JHWH meerdere keren op het punt stond Israël uit te roeien (Deut. 9,7-10,11). Dat het verbond van JHWH met Israël heeft standgehouden, is alleen te danken aan de genade van JHWH en de bemiddeling van Mozes. Vanaf Deut. 10,12 (ingeleid door ועתה ישראל) wordt Israël nogmaals opgeroepen JHWH lief te hebben en zijn geboden te houden. Daartoe wordt enerzijds de macht van JHWH onderstreept, anderzijds de rijkdom van wat Hij aan Israël geeft. Wanneer Israël JHWH gehoorzaam is, zal Hij het zegenen en de volken vernietigen; wanneer Israël ongehoorzaam is, wacht hun de vloek. Deut. 10,12-11,32 is een samenvatting van het voorafgaande, waarin vele motieven terugkeren.<sup>31</sup>

Concluderend kan de plaats van Deut. 7 in de structuur van Deuteronomium als volgt worden weergegeven:

<sup>27</sup> MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning*, 108.

<sup>28</sup> Cf. Moberly, 'Toward an Interpretation', 134, die Deut. 7 zelfs 'a primary exposition of the implications of the Shema' noemt.

<sup>29</sup> Zie Lohfink, *Das Hauptgebot*, 168.

<sup>30</sup> De constructie van Deut. 8,7 (כי יהיה אלהיך מביאך אל ארץ טובה) is geen grammaticale parallel van Deut. 6,10 en 7,1, omdat in Deut. 8,7 een participium gebruikt wordt. DeRouchie, *Call to Covenant Love*, 244-248 betoogt zelfs dat de constructie כי + ptc. wellicht nooit een temporele protasis kan inleiden.

<sup>31</sup> Millar in McConville & Millar, *Time and Place*, 67.

Deut. 1,1-4,43	herinnering
Deut. 4,44-28,68	instructies
Deut. 4,44-11,32	algemene oproep om het verbond te houden
Deut. 4,44-49	inleiding
Deut. 5,1-6,3	I. fundering van de verbondsrelatie
Deut. 6,4-8,20	II. inhoud van de verbondsrelatie
Deut. 6,4-9	kern: JHWH is de enige
Deut. 6,10-25	uitwerking: 'wanneer JHWH je brengt' ...
<b>Deut. 7</b>	uitwerking: 'wanneer JHWH je brengt' ...
Deut. 8	recapitulatie
Deut. 9,1-11,32	III. voortduren van de verbondsrelatie
Deut. 12,1-28,68	concrete stipulaties van het verbond
Deut. 28,69-32,52	verbondssluiting
Deut. 33,1-34,12	zegen en afscheid

### 3.1.3 De structuur van Deuteronomium en oud-oosterse verdragsteksten

Ten slotte verdient in dit verband de vraag aandacht of de structuur van het boek Deuteronomium overeenkomt met de structuur van oud-oosterse verdragsteksten. Uit het Oude Nabije Oosten zijn enkele tientallen verdragsteksten bekend uit de periode 2500-625 v.Chr.<sup>32</sup> Voor ons onderzoek zijn met name de vazalverdragen van het Hethitische en nieuw-Assyrische rijk van belang.<sup>33</sup> G.E. Mendenhall heeft de structuur van met name de Hethitische verdragen verbonden met het Oude Testament.<sup>34</sup> De Hethitische vazalverdragen zijn als volgt opgebouwd: 1. preambule: naam en titel van de Hethitische koning; 2. voorgeschiedenis: beschrijving van de relatie tussen de Hethitische koning en zijn vazal in het verleden, waarbij de nadruk ligt op de weldaden van de Hethitische koning, die zijn vazal verplichten tot trouw en eeuwige dankbaarheid; 3. bepalingen van het verdrag; 4. voorschriften over

<sup>32</sup> Omdat van sommige teksten of fragmenten niet duidelijk is of ze beschouwd kunnen worden als een verdragstekst, verschilt het aantal dat genoemd wordt. Kitchen, *On the Reliability*, 283 spreekt van 80-90 documenten, maar lijkt daar ook verschillende wetsteksten bij te rekenen. Altman, 'How Many Treaty Traditions' noemt ruim 60 verdragen. Zie voor een recent overzicht van de nu bekende verdragen en een plaatsing in het historisch kader: Altman, *ibid.*; Beckman, 'Hittite Treaties'; Krispijn, 'Verdragen en internationale politiek'.

<sup>33</sup> Er zijn ongeveer 35 Hethitische (15<sup>e</sup>-13<sup>e</sup> eeuw v.Chr.) en 22 nieuw-Assyrische (825-625 v.Chr.) verdragen bekend; zie Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, 6-8; Beckman, 'International Law in the Second Millennium'; Parpola, 'International Law in the First Millennium'. Volgens een berekening van S. Parpola zouden er in totaal 160 verdragen zijn gesloten in de nieuw-Assyrische tijd. Koch, *Vertrag, Treueid und Bund*, 51, 78 wijst op het gevaar van overschatting van het successieverdrag van Esarhaddon, omdat dat het enige nieuw-Assyrische verdrag is dat compleet is. Voor (tekst en) vertaling van de bekende verdragen, zie Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*; Janowski & Wilhelm, *Staatsverträge*; Parpola & Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*.

<sup>34</sup> Mendenhall, 'Covenant Forms'. Mendenhall noemt Deuteronomium in dit artikel een verdragsdocument, maar gaat niet in op de structuur van Deuteronomium. In een later artikel stelt hij wel dat Deuteronomium de verdragsstructuur weerspiegelt, eveneens zonder uitwerking; Mendenhall, 'Suzerainty Treaty Structure', 96.

bewaring en periodieke voorlezing van het verdrag; 5. getuigen van het verdrag: wederzijdse goden, waaronder ‘hemel en aarde’; 6. zegen en vloek.<sup>35</sup>

De opbouw van het boek Deuteronomium zou volgens diverse auteurs met deze structuur corresponderen. K.A. Kitchen geeft de volgende indeling:<sup>36</sup>

1. preambule: Deut. 1,1-5
2. historische proloog: Deut. 1,6-3,29
3. bepalingen: intro: Deut. 4; basis: Deut. 5; details: Deut. 6-11; 12-26
- 4a. bewaring van de tekst: Deut. 31,9.24-26
- 4b. voorlezing: Deut. 31,9-13
5. getuigen: Deut. 31,26.19-22; 32
- 6b. zegen: Deut. 28,1-14
- 6c. vloek: Deut. 28,15-68

Het is voor mijn onderzoek niet nodig om deze these over de structuur van Deuteronomium volledig te bespreken. In de strikte zin des woords is het boek Deuteronomium zelf niet een verdragstekst.<sup>37</sup> Het wordt algemeen erkend dat Deuteronomium niet naadloos past in de structuur van de Hethitische verdragen. Zo blijkt het moeilijk om Deut. 29-30 een plaats te geven (alleen in de zeer globale indeling van M.G. Kline gebeurt dat). Deut. 4,1-43 kan bezwaarlijk gerekend worden tot de historische proloog, maar is anderzijds duidelijk onderscheiden van Deut. 5. Bovendien kan de structuur van een oud-oosters verdrag slechts in beperkte mate recht doen aan de structurerende elementen in Deuteronomium zelf, zoals die hierboven beschreven zijn (§ 3.1.1).

<sup>35</sup> Deze indeling is afkomstig uit het klassieke werk van Korošec, *Hethitische Staatsverträge*, 11-14 en wordt gevolgd door Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, 2-3; Beckman, ‘International Law in the Second Millennium’, 760; Mendenhall, ‘Covenant Forms’, 58-60. Een iets andere indeling geeft Baltzer, *Das Bundesformular*, 20-25: hij noemt de voorschriften over bewaring en voorlezing van het verdrag niet, maar onderscheidt de bepalingen van het verdrag wel in een ‘Grundsatzklärung’ over de toekomstige verhouding en ‘Einzelbestimmungen’; zo ook McCarthy, *Treaty and Covenant*, 67-68. Paul noemt nog enkele andere elementen (zie onder). Overigens wordt algemeen erkend dat niet elk verdrag alle elementen bevat en in deze volgorde.

<sup>36</sup> Kitchen, *On the Reliability*, 284. Een iets andere indeling geven Kline, *Treaty of the Great King*, 28 (1. preambule: Deut. 1,1-5; 2. historische proloog: Deut. 1,6-4,49; 3. bepalingen: Deut. 5-26; 4. vloek en zegen of ratificatie van het verbond: Deut. 27-30; 5. regelingen voor opvolging of continuïteit van het verbond: Deut. 31-34) en Paul, *Deuteronomium*, 766 (Partijen, tijd en plaats: Deut. 1,1-5; historische proloog: Deut. 1,6-4,43; basisbepalingen: Deut. 4,44-11,32; gedetailleerde bepalingen: Deut. 12,1-26,19; aanroepen van goden als getuigen: Deut. 4,26; 30,19; 31,28.26.19-22; 32,1-43; zegen en vloek: Deut. 27-28; bewaarplaats van de tekst: Deut. 31,9.24-26; voorlezen van de tekst: Deut. 31,9-13; bepalingen tegen verandering: Deut. 4,2; 13,1; schriftelijke vastlegging op twee tabletten: Deut. 4,13; 5,22; 9,9-10,5; soms: regeling van de opvolging: Deut. 31-34). Voorstellen voor een verdragsstructuur in een deel van Deuteronomium blijven hier buiten beschouwing; zie daarvoor bijvoorbeeld Baltzer, *Das Bundesformular*, 40-47; McCarthy, *Treaty and Covenant*, 157-205. McCarthy typeert Deut. 5-11 als de historische proloog binnen de verdragsstructuur van Deut. 4,41-28,68; het genre van de historische proloog zou zich echter ontwikkeld hebben in de richting van de parenese (ibid., 170, 186, cf. 291-292). Het postuleren van een dergelijke ontwikkeling verzwakt echter de these dat de structuur van (een deel van) Deuteronomium analoog is aan die van verdragsteksten.

<sup>37</sup> Merrill, *Deuteronomy*, 29; Paul, *Deuteronomium*, 767. Zie ook Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 146-157.

De discussie over de structuur van Deuteronomium heeft een extra lading gekregen, doordat zij verbonden werd met de datering van het boek. Een van de verschillen tussen de Hethitische en nieuw-Assyrische verdragen is namelijk dat in de laatste een historische proloog ontbreekt.<sup>38</sup> Volgens meerdere auteurs is het feit dat Deuteronomium wel een historische proloog heeft, een argument om dit boek te dateren in dezelfde tijd als de Hethitische verdragen, dus vóór 1200 v.Chr.<sup>39</sup>

Tegen deze argumentatie zijn echter twee bezwaren in te brengen. In de eerste plaats is omstreden in hoeverre de historische proloog een onderscheidend element is van de Hethitische verdragen. D.J. McCarthy heeft betoogd dat een historische proloog in sommige Hethitische verdragen ontbreekt.<sup>40</sup> K.A. Kitchen heeft dit bestreden, maar hij onderbouwt dit niet.<sup>41</sup> Incidenteel lijkt een historische proloog in Hethitische verdragsteksten te ontbreken.<sup>42</sup> Wat de Assyrische verdragen betreft, is gesteld dat in het successieverdrag van Esarhaddon en in het verdrag van Aššurbanipal met Qedar wel een historische proloog voorkomt.<sup>43</sup> In het successieverdrag van Esarhaddon komt een beschrijving van de voorgeschiedenis echter niet voor.<sup>44</sup> In het verdrag van Aššurbanipal met Qedar bestaat de verwijzing naar het verleden uit de motivering voor een concreet bevel: omdat Yauta' de Qedarieten wilde doden en Aššurbanipal hun gunstig gezind was, mogen de Qedarieten geen vrede met Yauta' zoeken. Het is de vraag of deze verwijzing de these kan dragen dat een historische proloog ook in de Assyrische tijd voorkomt.<sup>45</sup> Deze gegevens wijzen erop dat de Hethitische verdragen weliswaar zeer vaak een historische proloog hadden, maar niet altijd. Het is niet aangetoond dat ook in Assyrische verdragen een historische proloog voorkomt. Wanneer deze conclusies juist zijn, is de aanwezig-

<sup>38</sup> Singer, 'Hittites and the Bible Revisited', 746 stelt dat er tevens overeenkomsten zijn tussen grensbeschrijvingen in het Oude Testament en in Hethitische verdragen. In Assyrische verdragen zouden in de regel geen grensbeschrijvingen voorkomen.

<sup>39</sup> Zo Kitchen, *On the Reliability*, 283-299; Kline, *Treaty of the Great King*, 27-44; Paul, *Deuteronomium*, 766.

<sup>40</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, 54-55, 84-85. Zie over de historische proloog breder Kestemont, *Diplomatique et droit international*, 148-151, 279-340 en vooral Altman, *Historical Prologue*. Altman stelt dat de historische proloog alleen voorkomt in vazalverdragen, niet in verdragen die op basis van gelijkheid gesloten worden (behalve het verdrag tussen de Hethieten en Egypte). De historische proloog is volgens Altman een integraal onderdeel van het verdrag. Het doel ervan is om de verplichtingen van het verdrag te rechtvaardigen tegenover de goden. De functie van de historische proloog is dus niet alleen historisch, maar ook juridisch (ibid., m.n. 25-41).

<sup>41</sup> Kitchen, *On the Reliability*, 290. Het is Kitchen echter toe te stemmen dat McCarthy wellicht te stellig is. Zo stelt McCarthy dat tegenover elf verdragen met een historische proloog er acht staan zonder historische proloog. Van zes daarvan moet hij echter toegeven dat het een zeer bijzondere situatie betreft; McCarthy, *Treaty and Covenant*, 55 n. 21 (deze ontbreken dan ook in de tabel, ibid., 84-85).

<sup>42</sup> Altman, *Historical Prologue*, 478-479 concludeert: 'A Historical Prologue was likely to appear in any Hittite state document imposing on a subordinate party certain obligations or restrictions, which involved infringement of some enshrined or traditional rights of that party' [cursivering AV]. Cf. Beckman, 'Hittite Treaties', 298. Altman noemt twintig Hethitische verdragen met een historische proloog. In id., 'How Many Treaty Traditions', 26-27 noemt hij echter ook één uitzondering, het zogenaamde Aziruverdrag.

<sup>43</sup> Altman, *Historical Prologue*, 479-481 en McCarthy, *Treaty and Covenant*, 119-120 noemen alleen het verdrag van Aššurbanipal met Qedar (tekst: Parpola & Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*, 68-69). Altman stelt overigens niet dat in dit verdrag een historische proloog voorkomt, maar dat dit misschien zo zou kunnen zijn. Parpola & Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties*, xxxv noemen daarnaast nog het successieverdrag van Esarhaddon (tekst: ibid., 28-58).

<sup>44</sup> Zo ook Altman, *Historical Prologue*, 479-481.

<sup>45</sup> Zo terecht Kitchen, *On the Reliability*, 290-291.

heid van een historische proloog binnen de ons bekende verdragsteksten een onderscheidend element van Hethitische vazalverdragen (de afwezigheid ervan is niet geheel onderscheidend).

Er is echter een tweede bezwaar tegen een datering van Deuteronomium op grond van de vermeende structuur van het boek. Het is namelijk niet aangetoond dat overeenkomst in structuur *ipso facto* voortkomt uit een gelijke datering. Het is immers ook mogelijk dat is teruggegrepen op een oudere traditie of een gemeenschappelijke cultuur.<sup>46</sup>

Voor het onderzoek naar de plaats en functie van Deut. 7 binnen de structuur van het boek Deuteronomium maakt het geen inhoudelijk verschil of men een van de voorstellen volgt waarbij Deuteronomium wordt ingedeeld naar analogie van de Hethitische vazalverdragen, of dat men van mening is dat een dergelijke structuur voor Deuteronomium niet overtuigend is aangetoond. Algemeen wordt immers erkend dat Deut. 5-11 een meer algemene oproep bevat om JHWH te dienen en dat Deut. 12-26 meer specifieke bepalingen bevat. Inhoudelijke overeenkomsten met oud-oosterse verdragen in thematiek of woordgebruik kunnen ook verklaard worden uit de gemeenschappelijke culturele context van het Oude Nabije Oosten, waarvan ook de verdragstraditie deel uitmaakt.<sup>47</sup>

### 3.1.4 Conclusie

De boodschap van Deut. 7 wordt mede bepaald door haar plaats en functie in de literaire context. Deut. 7 sluit aan bij Deut. 6,4-9, parallel aan 6,10-25. Deut. 7 geeft dus het gevolg of een uitwerking van dit centrale gedeelte. De inhoud van Deut. 7 komt in de huidige tekst van Deuteronomium voort uit de verkondiging wie JHWH is en de oproep Hem alleen lief te hebben en zijn geboden te doen en door te geven. Israël mag JHWH niet vergeten (Deut. 6,10-14; 8,11-14). In de vorm van oproep (Deut. 6,5-9) en waarschuwing (Deut. 6,15; 8,19-20) wordt aangegeven dat het dienen van alleen JHWH een zaak van levensbelang is. De context van Deut. 7 onderstreept dus het nauwe verband tussen het dienen van JHWH en het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien. Deze conclusie bevestigt de waarneming bij de exegese (zie § 2.6) dat het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien volgens Deut. 7 geen doel in zichzelf is, maar een middel om Israël te bewaren bij het exclusieve dienen van JHWH. De motivering van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien is religieus van aard. Dit maakt de theologische en ethische vragen die dit gebod oproept, echter des te klemmender (zie § 1.1).

<sup>46</sup> Invloed van het Hethitische rijk op Israël is mogelijk. Hoffner, 'Ancient Israel's Literary Heritage' is van mening dat men culturele invloed tussen het Hethitische rijk en Israël reeds aannemelijk moet achten in het tweede millennium v.Chr. Koch, *Vertrag, Treueid und Bund*, 27-29, 32 heeft gewezen op de culturele invloed van het Hethitische rijk op Karkemiš en de latere Aramese staten. Cf. D' Alfonso, 'Die hethitische Vertragstradition in Syrien'; Koch, 'Zwischen Hatti und Assur'. Wanneer deze gegevens juist zijn, tonen ze aan dat invloed uit het Hethitische rijk mogelijk is. Vanwege de lange periode waarin deze culturele invloed heeft kunnen plaatsvinden, is dit echter nog geen bewijs voor een vroege of late datering.

<sup>47</sup> Cf. Koch, *Vertrag, Treueid und Bund*, 22-23, 51-52; McConville, *Deuteronomy*, 24; Millar, *Now Choose Life*, 42-44; Zehnder, 'Building on Stone', 511-528, 534-535.

De plaats van Deut. 7 in Deut. 4,44-11,32 heeft eveneens gevolgen voor het belang van de inhoud van dit hoofdstuk binnen het boek Deuteronomium. Deut. 12-26 bevat voorschriften voor het leven in Kanaän. Deut. 5-11 geeft het kader van deze wetten aan: de wetgeving bij de Horeb, wie JHWH is en de verbondsrelatie tussen Hem en Israël. In dat kader heeft ook Deut. 7 een plaats. Dit maakt duidelijk dat het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien niet slechts een van de concrete geboden is, maar een voorwaarde voor het volbrengen van alle geboden en voor het dienen van JHWH. Het feit dat Deut. 7 een plaats heeft gekregen in dit verband en niet bij de wetten van Deut. 12-26 toont aan dat het uitroeien van de Kanaänitische volken geen voorbeeld is van, maar voorwaarde voor het leven met JHWH.<sup>48</sup> De plaats van Deut. 7 in het boek Deuteronomium geeft aan dat dit hoofdstuk van groot belang werd geacht.<sup>49</sup>

### 3.2 DE KANAÄNITISCHE VOLKEN IN HET BOEK DEUTERONOMIUM

In deze paragraaf wordt de plaats van de Kanaänitische volken in het boek Deuteronomium besproken. Deuteronomium 7, de focus van mijn onderzoek, spreekt over deze volken als collectief. Daarom blijft de positie van de individuele niet-Israëliet (גֵּר, יִגְרֵי) hier buiten beschouwing. Een andere beperking is dat alleen wordt ingegaan op die plaatsen waar de 'volken' expliciet worden vermeld. Voorschriften die zich mogelijk richten tegen praktijken van de Kanaänitische volken zonder dat expliciet naar deze volken verwezen wordt, blijven dus buiten beschouwing. De opzet van deze paragraaf is als volgt. Allereerst ga ik in op de verhouding tussen JHWH en de volken in het algemeen en tussen JHWH en Israël in het bijzonder (§ 3.2.1). Vervolgens komt de opstelling van Israël ten opzichte van de niet-Kanaänitische volken (§ 3.2.2) en ten opzichte van de Kanaänitische volken (§ 3.2.3) aan de orde. Ten slotte wordt aandacht besteed aan de motieven die in Deuteronomium genoemd worden voor de houding van Israël jegens de Kanaänitische volken (§ 3.2.4). De paragraaf wordt afgesloten met conclusies (§ 3.2.5).

#### 3.2.1 JHWH, de volken en Israël

O. Bächli opent zijn monografie over Israël en de volken in het boek Deuteronomium met de stelling dat Deuteronomium twee brandpunten kent: het volk (Israël) en de volken. De inhoud van Deuteronomium wordt volgens hem bepaald door de 'Auseinandersetzung' van Israël met de volken.<sup>50</sup> Omdat Deuteronomium voor een groot deel niet over de volken gaat, lijkt deze these van Bächli niet sterk te staan. Wel is zeker dat de volken in Deuteronomium een belangrijke plaats innemen.

<sup>48</sup> Cf. Millar, *Now Choose Life*, 85.

<sup>49</sup> Contra Crüsemann, *Die Tora*, 156, die van mening is dat er in de ontwikkeling van Ex. 34 via Ex. 23 naar Deut. 7 (zie § 3.3) sprake is van marginalisering, omdat het gebod betreffende de Kanaänitische volken in Deut. 7 los zou staan van concrete wetten. Op grond van deze paragraaf is echter te stellen dat Deut. 7 door de plaats in Deuteronomium juist prominenter naar voren komt en dat het niet slechts een reflectie is op het verleden, zoals Crüsemann stelt.

<sup>50</sup> Bächli, *Israel und die Völker*, 7, 11.

Daarbij gaat het niet om een zelfstandige interesse in andere volken, maar steeds om de verhouding tussen de volken en Israël.<sup>51</sup>

### 3.2.1.1 JHWH en de volken

Op diverse plaatsen in Deuteronomium wordt in algemene zin gesproken over de macht van JHWH over de volken. In Deut. 4,32 wordt in een bijzin gezegd dat God de mens op aarde geschapen heeft. In de directe context van deze tekst wordt het werk van אלהים en JHWH op één lijn gesteld (vergelijk Deut. 4,33 met 4,12; 5,26). Daaruit wordt de conclusie getrokken dat niemand anders dan JHWH God is (Deut. 4,35). Vanwege deze context moet ook in Deut. 4,32 met אלהים JHWH bedoeld zijn. De schepping van de mens in het verleden wordt toegeschreven aan JHWH. Deze scheppingsmacht heeft JHWH volgens Deut. 9,14 nog steeds. In een terugblik op de geschiedenis met het gouden kalf wordt namelijk gezegd dat JHWH Israël kan uitroeien en uit Mozes een nieuw volk kan maken. De meest pregnante erkenning van JHWHs macht is wel wat in Deut. 10,14 gezegd wordt: ‘Zie, van JHWH, je God, is de hemel en de hemel der hemelen,<sup>52</sup> de aarde en alles wat erop is’.

In het lied van Deut. 32 wordt het toedelen van grondgebied aan de volken genoemd als het werk van עליון (Deut. 32,8: עֲלִיּוֹן גֹּיִם). Deze Godsnaam komt verder in Deuteronomium niet voor, maar moet in de huidige context wel een aanduiding voor JHWH zijn.<sup>53</sup> Dat blijkt uit de directe context van het lied, waarin gezegd wordt dat er geen God is naast JHWH (Deut. 32,39). Deze opvatting wordt ondersteund door het bredere verband van heel Deuteronomium, waar vaker gezegd wordt dat het JHWH is die volken grondgebied geeft (Deut. 2,5.9.19). Het verbum נחל hif. wordt in Deut. 32,8 gebruikt met één object, גוים (*accusativus personae*); wat de volken ontvangen (*accusativus rei*), wordt niet vermeld. Op vrijwel alle andere plaatsen in Deuteronomium waar het verbum נחל hif. gebruikt wordt, heeft het twee objecten en betreft het Israël, dat het land Kanaän ontvangt.<sup>54</sup> Het is daarom aannemelijk dat ook in Deut. 32,8 aan het toedelen van land gedacht moet worden. Deze interpretatie wordt ondersteund door het vervolg van dit vers, waar gesproken wordt over ‘het grondgebied van de volken’ (Deut. 32,8ba: גְּבֻלַת עַמִּים).<sup>55</sup> Dat het toedelen van grondgebied aan volken wordt bezongen als het werk van JHWH (cf. de notities over het grondgebied van Edom, Moab en Ammon in Deut. 2,5.9.19), accentueert zijn macht en uniciteit.<sup>56</sup> JHWH kan daarvoor zelfs andere volken uitroeien (Deut. 2,21-22).

<sup>51</sup> Zo terecht Bächli, *Israel und die Völker*, 12: ‘Jede Aussage des Dts über die Völker ist eine Aussage über deren Verhältnis zum Gottesvolk’. Cf. Millar, *Now Choose Life*, 147-148.

<sup>52</sup> Zie voor de betekenis van deze uitdrukking Houtman, *Der Himmel im Alten Testament*, 337-342.

<sup>53</sup> Deze identificatie is godsdiensthistorisch omstrede. Zie voor bespreking en literatuur Sanders, *Provenance of Deuteronomy* 32, 76-81, 363-374. Sanders komt zelf tot de conclusie dat JHWH en עליון in Deut. 32,8-9 verwijzen naar dezelfde God. Zo ook de recentere commentaren van Brueggemann, *Deuteronomy*, 279; Labuschagne, *Deuteronomium* III,232; McConville, *Deuteronomy*, 454-455; Nelson, *Deuteronomy*, 371; deze interpretatie reeds in Sir. 17,17 (lange tekst).

<sup>54</sup> Deut. 1,38; 3,28; 12,10; 19,3; 31,7; uitzondering is 21,16.

<sup>55</sup> Cf. Labuschagne, *Deuteronomium* III,232. Anders Sanders, *Provenance of Deuteronomy* 32, 154, die גוים opvat als *accusativus rei*.

<sup>56</sup> De tekstkritische vraag of in Deut. 32,8bβ gelezen moet worden בני ישראל (MT, SamP, T, S, V) of בני אלהים (4QDeut<sup>f</sup>, DJD 14,90; cf. LXX  $\nu\iota\omega\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ) maakt voor deze interpretatie geen verschil en blijft



In twee teksten<sup>57</sup> wordt niet alleen het toedelen van grondgebied, maar ook het toedelen van goden aan de volken genoemd als een werk van JHWH (Deut. 4,19; 29,25).<sup>58</sup> In Deut. 4,19 wordt Israël er nadrukkelijk voor gewaarschuwd (פן is een voortzetting van וּנְשַׁמְרֶתֶם מֵאֵד לְנַפְשֵׁיכֶם uit vers 15, parallel aan vers 16) zich niet te laten verleiden tot het dienen van de hemellichamen. Die heeft JHWH namelijk toebedeeld (הִלֵּק) aan ‘alle volken onder de hele hemel’. Het gebruik van de verba עֲבַד en הִשְׁתַּחֲוֶה geeft aan dat het gaat om het dienen en vereren van de hemellichamen als goden, hoewel zij hier niet zo genoemd worden.<sup>59</sup> In Deut. 29,25 wordt als oorzaak van het (toekomstige) oordeel over Israël genoemd dat zij het verbond van JHWH verlaten hebben en andere goden zijn gaan dienen, ‘die zij niet kenden en die [JHWH] hun niet toebedeeld had’.<sup>60</sup> Door middel van zowel een bevestiging (Deut. 4,19) als een ontkenning (Deut. 29,25) wordt dus duidelijk gemaakt dat JHWH andere goden wel heeft toebedeeld aan de volken, maar niet aan Israël (cf. Deut. 17,3). De macht van JHWH komt in deze teksten naar voren in het feit dat Híj de hemellichamen toewijst. Zijn macht strekt zich uit over de hele aarde (Deut. 4,19: ‘alle volken onder de hele hemel’).<sup>61</sup> Ook andere volken dan Israël vallen onder het machtsbereik van JHWH (cf. § 3.2.4.1).

Een laatste tekst die mogelijk verwijst naar de verhouding van JHWH tot de volken in het algemeen, is Deut. 33,3. In de zegen van Mozes wordt gezegd dat JHWH (het subject 3m.sg verwijst naar vers 2) de volken liefheeft (אָף הִכָּב עִמָּיִם). Er is echter discussie over de vraag of עִמָּיִם betrekking heeft op Israël of op andere volken. De Septuaginta heeft ‘zijn volk’ (τοῦ λαοῦ αὐτοῦ).<sup>62</sup> In navolging van Targum Onkelos

---

buiten beschouwing. Voor een verdediging van de lezing van MT, zie Fokkelman, *Major Poems I*, 82-85. Voor de lezing van 4QDeut/LXX, zie Sanders, *Provenance of Deuteronomy* 32, 156-158, 363-374 (en daar genoemde literatuur). Overigens is te bedenken dat 4QDeut<sup>1</sup> een zeer fragmentarische tekst is. Iso‘dad van Merw, *Deutéronome*, CSCO.S 80,134 (vertaling CSCO.S 81,180) probeert de lezingen van MT en LXX te verzoenen door te stellen dat het nageslacht van Sem ook wel ‘goden’ of ‘engelen’ genoemd wordt.

<sup>57</sup> Wanneer in Deut. 32,8bβ de lezing בני אלהים gevolgd wordt, kan ook Deut. 32,8-9 hierbij betrokken worden.

<sup>58</sup> McConville, *Deuteronomy*, 108 noemt het feit dat volken hun eigen goden hebben ‘an extension of God’s allocation to the nations of their territories’.

<sup>59</sup> Labuschagne, *Deuteronomium* IA,265. Waarschijnlijk in reactie op de suggestie dat JHWH andere volken zou aanzetten tot het dienen van afgoden, is de interpretatie ontstaan dat de hemellichamen alleen zijn toegedeeld om licht te geven of de tijd aan te geven; zo de Vulgata op Deut. 4,19; *bT.Meg.* 9b; Iso‘dad van Merw, *Deutéronome*, CSCO.S 80,118 (vertaling CSCO.S 81,158); Rashi, פירושי התורה, 526; Rashbam, *Deuteronomy*, 52; cf. Merrill, *Deuteronomy*, 124 (Rashi en Rashbam geven ook een andere mogelijke verklaring). Deze interpretatie gaat echter voorbij aan het gebruik van de verba עֲבַד en הִשְׁתַּחֲוֶה (cf. Deut. 29,25) en aan het feit dat bij die interpretatie niet duidelijk wordt waarom uitdrukkelijk onderscheid wordt gemaakt tussen Israël en de volken.

<sup>60</sup> TO maakt de afgoden subject van הִלֵּק; Israël zou van de andere goden dus niets ontvangen hebben (zo ook de Statenvertaling). Mogelijk is deze interpretatie ontstaan om de suggestie te vermijden dat JHWH aanleiding zou geven tot afgodendienst (cf. n. 59). Ramban (Nachmanides), פירושי התורה, 2,478 (vertaling id., *Deuteronomy*, 338) wijst deze interpretatie reeds af.

<sup>61</sup> De nadruk ligt in deze teksten op het onderscheid tussen Israël en de volken (Israël mag de hemellichamen niet vereren), niet op de relatie tussen de afgodendienst van de volken en de wil van JHWH of op de vraag of het bestaan van andere goden dan JHWH erkend wordt (cf. Deut. 4,28.35.39). Cf. Houtman, *Der Himmel im Alten Testament*, 204-205; Labuschagne, *Deuteronomium* IA,265; Veijola, *Deuteronomium*, 106. Anders Von Rad, *Deuteronomium*, 36.

<sup>62</sup> Zo ook Steuernagel, *Deuteronomium*, 123.

interpreteren diverse exegeten עמים als de ‘stammen’ van Israël.<sup>63</sup> Over de parallellen die als bewijsmateriaal voor deze betekenis worden aangevoerd, bestaat exegetisch echter geen overeenstemming. In het boek Deuteronomium is een dergelijk gebruik van עמים zeker niet aanwijsbaar. Het is dus mogelijk dat in Deut. 33,3aa wordt gesproken over liefde van JHWH voor de volken. Deze interpretatie wordt mogelijk ondersteund door het gebruik van het verbum חבב, dat elders in het Oude Testament niet voorkomt,<sup>64</sup> in plaats van een van de verba die gebruikt worden voor JHWHs liefde tot Israël (אהב, חשק, אהב). Bij deze interpretatie wordt het koningschap van JHWH over Israël (cf. Deut. 33,4-5) geplaatst in het kader van zijn universele macht.<sup>65</sup>

Naast bovenstaande teksten, die de verhouding van JHWH tot de volken in het algemeen betreffen, wordt in Deuteronomium meer specifiek gesproken over de verhouding tussen JHWH en volken waarmee Israël in contact komt. Bij de beschrijving van de verovering van Trans-Jordanië komt de macht van JHWH over de volken naar voren in het feit dat Hij volken heeft uitgeroeid (Deut. 2,21.33; 3,2-3). Hij belooft de volken angst en vrees voor Israël te geven (Deut. 2,25; cf. 7,23); het feit dat JHWH dat zal doen bij ‘de volken onder de hele hemel’, onderstreept de universaliteit van zijn macht.

In vele teksten wordt gesproken over wat JHWH zal doen bij de Kanaänitische volken. Met name in Deut. 9,1-3 komt de macht van deze volken naar voren: de volken zijn groter en machtiger dan Israël; de Enakieten zijn een groot en lang volk, voor wie niemand kan standhouden; hun steden zijn groot en hemelhoog versterkt. Het is echter JHWH, die voor Israël uittrekt. Hij zal deze volken uitroeien, onderwerpen en spoedig vernietigen (מד ש hif.; כנע hif.; ירש hif.; אבד hif.).<sup>66</sup> Ook in de strijd tegen niet-Kanaänitische volken zal JHWH met Israël zijn (Deut. 20,1).

Ten slotte kan JHWH een volk laten komen ‘van het einde der aarde’ om Israël te straffen wanneer het Hem verlaat (Deut. 28,49; cf. 32,21). Hij kan Israël echter ook weer verzamelen ‘uit alle volken’, zelfs van ‘het einde van de hemel’ (Deut. 30,3-4; cf. 4,34). Al deze teksten onderstrepen de universele macht van JHWH.

### 3.2.1.2 JHWH en Israël

Onder de volken neemt Israël een unieke plaats in. JHWH wordt de vader van Israël genoemd; Hij heeft het geschapen (Deut. 32,6: עשה, בן, קנה; scheppingsterminologie). Heel vaak wordt JHWH ‘uw [Israëls] God’ genoemd (אלהיך, minder vaak אלהיכם). In onderscheid met andere volken wordt Israël het volk van JHWH ge-

<sup>63</sup> Beyerle, *Der Mosesegen*, 75; König, *Deuteronomium*, 218; Labuschagne, *Deuteronomium* III,291; Merrill, *Deuteronomy*, 435; Ramban (Nachmanides), פירושי התורה 2,492-493 (vertaling id., *Deuteronomy*, 374); Rashi, פירושי התורה, 598; Tigay, *Deuteronomy*, 320-321.

<sup>64</sup> חבב komt wel voor in Sir. 7,21 (Ms A חבב, Ms B חביב), waarbij een variant het verbum אהב gebruikt (Ms C אהוב); Beentjes, *Book of Ben Sira*, 136.

<sup>65</sup> McConville, *Deuteronomy*, 474: ‘His specific, historical kingship in Israel derives from his everlasting cosmic kingship’; cf. *ibid.*, 468-469; Christensen, *Deuteronomy* 2,836; Keil, *Deuteronomium*, 563-564; Paul, *Deuteronomium*, 1147-1149 (met n. 9).

<sup>66</sup> Cf. Deut. 4,38; 7,11.16-19; 11,23; 19,1; 31,3.

noemd<sup>67</sup> of zijn kinderen (Deut. 14,1). Andere kwalificaties van Israël komen daaruit voort: het is een heilig volk (עם קדוש), een volk dat het erfbezit (עם נחלה) of het persoonlijk eigendom van JHWH is (עם סגלה).<sup>68</sup>

Deze bijzondere positie van Israël is het gevolg van de verkiezing door JHWH. Tweemaal komt de tekst voor: ‘jou heeft JHWH uitgekozen (...) uit alle volken die op de aardbodem zijn’ (Deut. 7,6; 14,2). Het contrast met de andere volken komt in deze teksten naar voren in het met nadruk vooropgeplaatste בך en de toevoeging ‘uit alle volken die op de aardbodem zijn’ aan het einde van de tekst. De universele horizon staat hier in dienst van de particulariteit van Israël als het persoonlijk eigendom (עם סגלה) van JHWH. De combinatie van universaliteit en particulariteit komt ook op andere plaatsen in Deuteronomium voor. Op de belijdenis in Deut. 10,14 dat de hemel, de aarde en alles erop van JHWH is, volgt in vers 15 dat Hij uitsluitend de vaders van Israël heeft liefgehad (אָהַב, חָשַׁק, cf. Deut. 7,7-8) en hun nageslacht uitgekozen heeft ‘uit alle volken’. In Deut. 32,8-9 wordt eerst gesproken over het werk van JHWH in het uitdelen van grondgebied aan alle volken (zie § 3.2.1.1). Daarna volgt dat Israël het (erf)deel van JHWH is (הַבֵּל נַחֲלָתוֹ, חֶלֶק) en het vervolg van het lied gaat over de relatie tussen JHWH en Israël. Wanneer in Deut. 33,3 gesproken wordt over de liefde van JHWH tot de volken (zie § 3.2.1.1), staat de verhouding tussen JHWH en de volken ook daar in dienst van de bijzondere verhouding tussen JHWH en Israël. Deut. 33 vervolgt immers met de wetgeving en het koningschap van JHWH over Israël (Deut. 33,4-5).<sup>69</sup> De universele macht van JHWH wordt in al deze teksten verbonden met de bijzondere relatie tussen JHWH en Israël.

Israël heeft niet alleen een unieke plaats onder de volken, als gevolg daarvan zijn ook de ervaringen van Israël in de geschiedenis uniek. In Deut. 4,32-35 wordt Israël opgeroepen te vragen naar het verleden (cf. Deut. 32,7). De retorische vragen in vers 33-34 tonen aan dat Israëls ervaring uniek is: nooit (‘vanaf de dag dat God de mens op de aarde geschapen heeft’) en nergens (‘van het ene einde van de hemel tot het andere einde van de hemel’, Deut. 4,32) is gebeurd wat Israël heeft meegemaakt. Israël heeft bij de Horeb de stem van God horen spreken uit het vuur en is in leven gebleven.<sup>70</sup> Geen andere god heeft ooit een poging ondernomen om een volk te bevrijden, zoals JHWH Israël uit Egypte bevrijd heeft.<sup>71</sup> Aan Israël is het echter getoond (אָתָּה הִרְאִיתָ, met nadruk voorop) om te weten dat JHWH God is, Hij alleen

<sup>67</sup> ‘Uw volk’: Deut. 9,26,29; 21,8; 26,15; ‘zijn volk’: Deut. 32,9,36,43; cf. Deut. 26,18; 27,9; 29,12. De uitdrukking יהוה עם יישראל komt echter niet voor in Deuteronomium. In Deuteronomium wordt JHWH veel vaker ‘uw [Israëls] God’ genoemd dan Israël ‘Uw [JHWHs] volk’.

<sup>68</sup> עם קדוש: Deut. 7,6; 14,2,21; 26,19; 28,9. עם נחלה: Deut. 4,20; cf. 9,26,29. עם סגלה: Deut. 7,6; 14,2; 26,18.

<sup>69</sup> In de context van Deut. 33,2-5 is de meest waarschijnlijke interpretatie dat met de koning JHWH bedoeld wordt; cf. Labuschagne, *Deuteronomium* III,293.

<sup>70</sup> Met אלהים wordt in Deut. 4,33 bedoeld op JHWH. In Deut. 4,12 wordt met ‘spreken uit het vuur’ immers verwezen naar de openbaring van JHWH op de Horeb. Bovendien gaat het in Deut. 4,33 niet om een vergelijking tussen JHWH en andere goden, maar tussen Israël en andere volken. Cf. de parallel Deut. 5,26 (אלהים חיים).

<sup>71</sup> In Deut. 4,34 is אלהים op te vatten als ‘een god’. Het gaat hier immers niet over het bevrijden van een volk, maar over het ondernemen van een poging daartoe (הַיָּהוָה יִפְדֶּי). Bovendien betreft de vergelijking in Deut. 4,34 niet het volk, maar de god. יהוה אלהים staat tegenover אלהים.

(Deut. 4,35). Uit het unieke van wat Israël heeft meegemaakt, blijkt het unieke van Israëls God.

De unieke positie van Israël is volgens Deuteronomium niet te danken aan bepaalde kwaliteiten van het volk, maar aan de liefde van JHWH en de trouw aan zijn eed (Deut. 7,8). Zowel de grootte als de gerechtigheid van Israël worden als verklaring expliciet afgewezen (Deut. 7,7; 9,6). Israël is het kleinste van al de volken (Deut. 7,7) en een halsstarrig en dwaas volk (Deut. 9,6.13.27; 32,6.28). Zijn bijzondere positie berust niet op etnische identiteit of morele superioriteit, maar alleen op de keuze van JHWH.<sup>72</sup>

Het onderscheid tussen Israël en de volken brengt voor Israël verplichtingen met zich mee. Omdat Israël door JHWH is uitgekozen uit de volken, mag het niet zijn zoals de andere volken. Een serie voorschriften over reine en onreine dieren wordt ingeleid en afgesloten met een verwijzing naar het feit dat Israël een heilig volk is voor JHWH (Deut. 14,2.21). Het mag de goden van de volken niet dienen (Deut. 6,14) of de manier waarop de volken hun goden dienen, overnemen voor de dienst van JHWH (Deut. 12,30). De praktijken van de Kanaänitische volken worden gekwalificeerd als goddeloos en afschuwelijk (Deut. 9,4-5; 18,9; 20,18; zie § 3.2.4). Aan Israël heeft JHWH het niet toegestaan om zo te doen (Deut. 18,14).<sup>73</sup>

Wanneer in Deuteronomium gesproken wordt over de toekomst, wordt Israël eveneens vergeleken met andere volken. De volken zijn toeschouwer bij Israëls relatie met JHWH.<sup>74</sup> Als Israël JHWH ongehoorzaam is, zal het verstrooid worden onder de volken (Deut. 4,27; 28,32.36). Het zal omkomen zoals de volken die JHWH voor Israël uitgeroeid heeft (Deut. 8,20). Dan zullen alle volken vragen waarom JHWH zo gehandeld heeft (Deut. 29,23) en Israël zal onder de volken een verschrikking, een spreekwoord en een voorwerp van spot zijn (Deut. 28,25.37). Israël is reeds eerder door andere volken verslagen (Deut. 1,44). Wanneer Israël echter gehoorzaam is aan JHWH, zal JHWH het zegenen, 'meer dan alle volken' (Deut. 7,14). Het zal uitlenen aan en heersen over vele volken (Deut. 15,6; 28,12). Alle volken van de aarde zullen bevreesd zijn, omdat ze zien dat de naam van JHWH over Israël is uitgeroepen (Deut. 28,10). JHWH zal Israël hoog boven alle volken verheffen, 'tot lof, tot een naam, en tot heerlijkheid' (Deut. 26,19; cf. 28,1, een tekst die gevolgd wordt door een serie zegeningen). Deze hoge positie ten opzichte van de volken geeft geen blijk van superioriteit van Israël. In de genoemde teksten wordt over de hoge positie van Israël namelijk uitsluitend gesproken als iets in de toekomst, op voorwaarde van gehoorzaamheid aan JHWHs geboden, als het werk van JHWH en

<sup>72</sup> Cf. Talstra, 'Identity and Loyalty', 72. Contra Bertholet, *Die Stellung der Israeliten*, 90, die stelt dat in Deuteronomium uitkomt 'dass die Israeliten im Gefühl, der Adel der Menschheit zu sein, mit Fremden nichts mehr zu tun haben wollen'.

<sup>73</sup> Het is niet geheel duidelijk of het verlangen naar een koning in Deuteronomium ook onder de praktijken van de volken geschaard wordt. Enerzijds wordt het Israël in Deut. 17,14-20 niet verboden een koning aan te stellen, zij het dat er strenge voorwaarden gesteld worden (zo McConville, *Deuteronomy*, 293). Anderzijds lijkt het verlangen om een koning aan te stellen door de toevoeging 'zoals alle volken die rondom mij zijn' wel negatief te worden geduid. Deze uitdrukking herinnert namelijk aan andere plaatsen waar Deuteronomium spreekt over het imiteren van de volken (Deut. 12,30; 18,9); Israël moet zich daar verre van houden (zo Labuschagne, *Deuteronomium II*, 122-123).

<sup>74</sup> Cf. Millar, *Now Choose Life*, 150.

bedoeld voor de dienst aan JHWH ('om je een heilig volk te laten zijn voor JHWH, je God', Deut. 26,19; cf. 28,9).

In Deut. 4,6-8 wordt expliciet een vergelijking gemaakt tussen het leven van Israël en de volken. Wanneer Israël zich aan de geboden van JHWH zal houden, zal dat 'jullie wijsheid en jullie inzicht zijn voor de ogen van de volken'. De volken zullen Israël prijzen als een wijs en verstandig volk (Deut. 4,6). In twee parallelle retorische vragen wordt vervolgens het unieke van Israël verwoord, zoals dat door de volken zal worden erkend. Geen volk heeft een god die zo nabij is als JHWH bij Israël, als het tot Hem roept.<sup>75</sup> Geen volk heeft zulke rechtvaardige wetten. Wanneer Israël JHWH gehoorzaam is, zullen de volken de uniciteit van Israël en van JHWH, de God van Israël, erkennen.

Ten slotte wordt in twee poëtische teksten de unieke positie van Israël onder de volken bezongen (Deut. 32,43; 33,29).

In Deut. 32,43 wordt opgeroepen tot een lofzang. Dit vers is in tekstkritisch opzicht zeer omstreven. MT (en SamP) verschilt namelijk substantieel van zowel een fragment uit Qumran (4QDeut<sup>q</sup>) als van LXX. Deut. 32,43 heeft in MT 4 cola, in 4QDeut<sup>q</sup> 6 cola en in LXX 8 cola.<sup>76</sup> MT en LXX komen overeen in de oproep aan de volken (eerste colon van MT, derde colon van LXX; niet in 4QDeut<sup>q</sup>). 4QDeut<sup>q</sup> en LXX komen overeen in de oproep aan de hemel en de goden (bij beide de eerste twee cola; niet in MT). Er zijn geen overeenkomsten van MT en 4QDeut<sup>q</sup> tegenover LXX. De meest aannemelijke verklaring van deze gegevens is dat LXX de lezing van MT en 4QDeut<sup>q</sup> gecombineerd (en aangevuld) heeft en dus in tekstkritisch opzicht secundair is.<sup>77</sup> De teksthistorische relatie tussen MT en 4QDeut<sup>q</sup> laat zich minder eenvoudig vaststellen.<sup>78</sup> In Deut. 32,43aα, dat hier van belang is, zijn twee relevante tekstkritische verschillen: 1. in plaats van גוים heeft 4QDeut<sup>q</sup> (cf. LXX) שמים; 2. עמו (MT) lijkt door LXX te worden gelezen als עמו (voor 4QDeut<sup>q</sup> is dit niet met zekerheid vast te stellen).

Wanneer men kiest voor de lezing שמים, spreekt deze tekst niet over de verhouding tussen Israël en de volken.<sup>79</sup> Aangezien echter in Deut. 32 meerdere keren gesproken wordt over de volken, mag de mogelijkheid dat MT (גוים) hier de oudste tekst heeft, niet worden uitgesloten.<sup>80</sup> Wanneer de lezing גוים gevolgd wordt, zijn er

<sup>75</sup> אלהים is in Deut. 4,7 op te vatten als pl ('goden'). Het gaat namelijk om het contrast tussen de volken die spreken over de nabijheid van hun goden enerzijds en de nabijheid van 'JHWH, onze God' bij Israël anderzijds. De suffixen pl אלהינו, אלהינו, אלהינו (קרואנו, אלהינו) maken duidelijk dat Deut. 4,7 niet meer bij het citaat van de volken hoort, maar een motivering geeft waarom de volken zo zullen spreken.

<sup>76</sup> Zie bijvoorbeeld Rofé, 'The End of the Song of Moses'. In zijn reconstructie van dit vers stelt Rofé een *emendatio parallelismi causa* voor.

<sup>77</sup> Zo bijvoorbeeld Sanders, *Provenance of Deuteronomy* 32, 249. Vanwege het complexe karakter van LXX in dit vers is het niet terecht om LXX wel op te voeren als getuige voor de lezing שמים en niet voor de lezing גוים, zoals bijvoorbeeld het tekstkritisch apparaat van BHQ doet. LXX heeft namelijk beide lezingen.

<sup>78</sup> Bogaert, 'Les trois rédactions conservées' wil de versies van MT, 4QDeut<sup>q</sup> en LXX verklaren door de hypothese van een vierde, oorspronkelijke tekst, waaruit deze versies zouden zijn ontstaan.

<sup>79</sup> עמו wordt dan gelezen als עמו. Zo bijvoorbeeld McCarthy, BHQ, 152\*-153\*; Sanders, *Provenance of Deuteronomy* 32, 248-252.

<sup>80</sup> De lezing שמים zou dan verklaard kunnen worden als een aanpassing aan Deut. 32,1. Wanneer de lezing van 4QDeut<sup>q</sup> gevolgd wordt, wordt soms een verband gelegd met de בני אלהים uit Deut. 32,8

voor het eerste colon van Deut. 32,43 (הַרְנִינוּ גוֹיִם עִמּוֹ) vier interpretatiemogelijkheden. 1. In de eerste plaats kan רָנַן hif. een causatieve betekenis worden verleend ('tot juichen brengen').<sup>81</sup> Onduidelijk blijft dan echter waarom en hoe de volken een actieve rol moeten spelen in het tot juichen brengen van Israël; bovendien is de relatie met het vervolg van Deut. 32,43 niet helder. 2. In de tweede plaats kan עִמּוֹ worden gelezen als appositie bij גוֹיִם. Dan worden de volken hier het volk van JHWH genoemd en verliest Israël dus zijn unieke plaats. Als deze uitleg juist zou zijn, moet de vocalisatie עִמּוֹ wel oorspronkelijk zijn, aangezien het onwaarschijnlijk is dat later de voorkeur is gegeven aan de (mogelijke) interpretatie dat Israël niet meer (alleen) het volk van JHWH is. Deze interpretatie vindt echter geen aanknopingspunten in de rest van Deut. 32 en wordt dan ook zelden verdedigd.<sup>82</sup> 3. In de derde plaats kan men עִמּוֹ vertalen als 'met zijn volk' (cf. LXX; Rom. 15,10).<sup>83</sup> De volken worden dan opgeroepen om samen met Israël te juichen over het werk van JHWH. 4. In de vierde plaats kan men de tekst zo opvatten dat de volken worden opgeroepen om te juichen 'over' het volk van JHWH.<sup>84</sup> Dan zijn de volken getuige van wat JHWH doet bij Israël en worden zij opgeroepen de lofzang aan te heffen over JHWH's wraak op zijn tegenstanders en over het herstel van zijn volk. 'De hele wereldbevolking wordt opgeroepen de lofzang over Israël aan te heffen. Niet omdat dit volk zo voortreffelijk is, maar omdat de God van dit volk zo voortreffelijk is en omdat dit volk *zijn* volk is'.<sup>85</sup> Wanneer men met MT גוֹיִם leest, lijkt dit de meest waarschijnlijke interpretatie. Deze interpretatie sluit aan bij andere teksten in Deuteronomium waar de volken toeschouwer zijn bij de relatie tussen JHWH en Israël (zie boven).

De lofzang op Israëls positie klinkt ten slotte ook in Deut. 33,29, het laatste vers vóór het slothoofdstuk met de dood van Mozes. 'Welzalig ben je, Israël, wie is zoals jij?' Israël is door JHWH verlost. Omdat Hij het schild, de hulp en het zwaard voor Israël is, moeten de vijanden zich onderwerpen. Uit deze context wordt opnieuw duidelijk dat de unieke plaats van Israël te danken is aan wie JHWH is en aan wat Hij doet.

Samenvattend kan de verhouding van JHWH tot de volken volgens het boek Deuteronomium als volgt beschreven worden. JHWH's macht strekt zich uit over alle volken. Hij heeft hen geschapen en hun een grondgebied en goden toegedeeld. Hij kan volken ook uitroeien of hen gebruiken om Israël te straffen. In één tekst (Deut. 33,3) is mogelijk sprake van liefde van JHWH tot de volken. In deze tekst en in het toedelen van grondgebied (Deut. 32,8) lijkt sprake te zijn van een zegen voor de volken.<sup>86</sup> De verhouding tussen JHWH en de volken (universaliteit) staat echter

---

(LXX/4QDeut<sup>1</sup>). De functie van de בני אלהים in vers 8 (alleen hun aantal wordt genoemd) is overigens wel anders dan in vers 43 (een oproep om te juichen over het werk van JHWH).

<sup>81</sup> Zo Christensen, *Deuteronomy* 2,812 (maar met de lezing שָׁמִים); Labuschagne, *Deuteronomium* III,260-261.

<sup>82</sup> Driver, *Deuteronomy*, 380-381 n. verwijst naar enkele auteurs. Zelf wijst hij deze interpretatie af.

<sup>83</sup> Merrill, *Deuteronomy*, 425.

<sup>84</sup> Zo Fokkelman, *Major Poems I*, 58, 130; McConville, *Deuteronomy*, 450; Peels, *De wraak van God*, 115-120.

<sup>85</sup> Peels, *De wraak van God*, 117.

<sup>86</sup> Cf. Millar, *Now Choose Life*, 154: 'It may not be possible to show conclusively that the nuanced treatment of the nations in Deuteronomy rests in a belief that the nations are involved in the fulfilment of the

steeds in dienst van de verhouding tussen JHWH en Israël (particulariteit). Israël heeft onder de volken een unieke positie als het volk van JHWH. De identiteit van Israël wordt mede gevormd door het contrast tussen Israël en de (Kanaänitische) volken en hun godsdienst.<sup>87</sup> De unieke positie en ervaringen van Israël zijn niet te danken aan enige kwaliteit van het volk zelf, maar alleen aan de liefde en de eed van JHWH. Wanneer Israël gehoorzaam is aan JHWH, zal het zijn unieke positie behouden en zullen de volken dat erkennen en bezingen.

### 3.2.2 Israël en de niet-Kanaänitische volken

In deze paragraaf komt de opstelling van Israël jegens de niet-Kanaänitische volken aan de orde. In Deut. 20,15-16 wordt namelijk onderscheid gemaakt tussen de volken die wel en die niet in Kanaän wonen (voor Deut. 20,10-18, zie § 3.2.3.1). De niet-Kanaänitische volken die in Deuteronomium genoemd worden, zijn Edom, Moab, Ammon, Egypte en Amalek. Daarnaast is in Deut. 2-3 sprake van verschillende volken die vroeger in en rondom Kanaän gewoond hebben. Op de positie van deze laatste volken in Deuteronomium en op de opstelling van Israël tegenover Sihon en Og wordt in de volgende paragraaf ingegaan (§ 3.2.3).

In Deut. 2 wordt beschreven hoe Israël door Trans-Jordanië naar Kanaän trekt. Vanuit het zuiden ontmoet het dan respectievelijk Edom, Moab en Ammon. Wanneer Israël door het gebied van Edom trekt, mag Israël de ‘kinderen van Ezau’ niet uitdagen, want JHWH zal Israël ‘nog geen voetbreed’ (עד מדרך כף רגל) van hun land geven.<sup>88</sup> De Edomieten worden de ‘broeders’ van Israël genoemd (אחיים, Deut. 2,4.8). JHWH heeft aan Ezau het gebergte Seir als bezit (נְרִשָּׁה) gegeven (Deut. 2,4-5). Over het land van Moab en Ammon wordt eveneens gezegd dat JHWH het als bezit (נְרִשָּׁה) gegeven heeft aan ‘de kinderen van Lot’; Israël zal het daarom niet in bezit krijgen (Deut. 2,9.19). Door het land van Moab zal Israël heentrekken (Deut. 2,18), het land van Ammon zal het alleen naderen (Deut. 2,19). Als motief wordt genoemd dat JHWH het land aan Moab en Ammon heeft gegeven; zij worden geen ‘broeder’ van Israël genoemd.<sup>89</sup> Het is opmerkelijk dat het land van Edom, Moab en Ammon ירשה genoemd wordt, terwijl het land dat Israël krijgt, meestal נחלה genoemd wordt.<sup>90</sup> Het grondgebied van Israël wordt in Deuteronomium slechts tweemaal ירשה genoemd (Deut. 2,12; 3,20), maar dit betreft beide keren alleen Trans-Jordanië. Ook

---

patriarchal promise, but that does not take away from the fact that, at its fringes, the Deuteronomic theology of blessing extends even to them’. Millar noemt Deut. 33,3 niet, maar ziet deze zegen vooral in Deut. 4,5-8. Het gaat in Deut. 4,5-8 echter meer om de volken die toeschouwer zijn bij de zegen voor Israël dan om een zegen voor de volken zelf. Zijn conclusie is echter wel te onderbouwen met de hierboven genoemde teksten.

<sup>87</sup> Cf. Mullen, *Narrative History and Ethnic Boundaries*, 55-76.

<sup>88</sup> De aanduiding ‘Edom’ komt in Deuteronomium niet voor. In Deut. 2 wordt alleen gesproken over ‘(de kinderen van) Ezau’. Deut. 23,7 noemt wel de ‘Edomiet’.

<sup>89</sup> Labuschagne, *Deuteronomium* IA,148-149 ziet een onderscheid tussen de houding tegenover Edom enerzijds en die tegenover Moab en Ammon anderzijds. In Deut. 2,5 (Edom) wordt namelijk de pl gebruikt, wat erop zou wijzen dat hierbij alle Israëlieten betrokken zijn. In Deut. 2,9.19 (Moab, Ammon) wordt de sg gebruikt, wat erop zou wijzen dat dit een zaak van Mozes persoonlijk is. Labuschagne maakt echter niet duidelijk wat dit onderscheid in de praktijk zou inhouden en wat de reden ervan zou zijn.

<sup>90</sup> Barker, *Triumph of Grace*, 45-46.

in Deut. 12,9 lijkt er onderscheid gemaakt te worden tussen Trans-Jordanië (het land ten oosten van de Jordaan) en Cis-Jordanië (het land ten westen van de Jordaan). Daar wordt namelijk gezegd dat Israël tot nu toe nog niet gekomen is in de rust (מנוחה) en de נהלה die JHWH geeft. Trans-Jordanië lijkt dan niet te behoren tot de נהלה. Het is echter ook mogelijk נהלה op te vatten als een verwijzing naar het land als geheel, inclusief Trans-Jordanië; het land is immers nog niet als geheel in bezit genomen. In Deut. 29,7 wordt Trans-Jordanië wel expliciet נהלה genoemd.<sup>91</sup>

In Deut. 23,2-9 wordt ingegaan op Israëls houding tegenover Ammon, Moab en Edom (en Egypte) in later tijd. In dit gedeelte wordt bepaald wie geen toegang hebben tot de קהל יהוה. Eerst worden een ontmande en een 'bastaard' (מְזִיָּר) genoemd.<sup>92</sup> Daarna komt de positie van diverse niet-Israëlieten aan de orde. Het gaat waarschijnlijk om mensen die als vreemdeling in Israël verblijven (גר).<sup>93</sup> De volken worden in geografische orde van noord naar zuid genoemd. Eerst wordt gesproken over Ammonieten of Moabieten. Zij mogen niet in de קהל יהוה komen. Dat dit zelfs de tiende generatie verboden wordt, geeft aan dat dit verbod altijd geldt, zoals de bepaling עד עולם onderstreept (Deut. 23,4).

Voor de uitsluiting van Ammonieten en Moabieten worden twee redenen gegeven. De eerste reden is dat zij Israël niet met brood en water tegemoetgekomen zijn na de uittocht uit Egypte (Deut. 23,5). Omdat het verbum hier pluralis is (קדמו), zullen als subject de Ammonieten en de Moabieten bedoeld zijn.<sup>94</sup> Deze opvatting wordt niet weersproken door het feit dat nergens in het Oude Testament sprake is van een ontmoeting tussen Israël en de Ammonieten. De Ammonieten en Moabieten kunnen in deze tekst als een collectief behandeld zijn. In Deut. 2,28-29 lijkt echter gezegd te worden dat de Moabieten Israël wel van voedsel en water hebben voorzien.<sup>95</sup> Als oplossing voor dit probleem is gesteld dat er blijkbaar onderscheid is tussen het tegemoetkomen met (Deut. 23,5) en het verkopen van voedsel (Deut. 2,28).<sup>96</sup> Een andere mogelijkheid is dat er in Deut. 2,28-29 sprake is van 'rhetoric of

<sup>91</sup> Cf. Weinfeld, 'Extent of the Promised Land'; Weinfeld, *Promise of the Land*, 52-75, m.n. 69-75. Zie ook hfd. 2, n. 159.

<sup>92</sup> Omdat het woord מזייר in het Oude Testament alleen nog in Zach. 9,6 gebruikt wordt, is niet met zekerheid vast te stellen wie hier bedoeld wordt. Er is wel gesuggereerd dat het zou kunnen gaan om een kind uit een huwelijk tussen een Israëliet en een Kanaäniet (cf. Deut. 7,3); bijvoorbeeld McConville, *Deuteronomy*, 348; cf. Mayes, *Deuteronomy*, 316. Gezien het categorische verbod op zo'n huwelijk en de nadrukkelijke opdracht alle Kanaänitische volken uit te roeien, is dit echter minder waarschijnlijk; men zou dan een explicietere aanduiding verwachten; cf. Labuschagne, *Deuteronomium II*, 221. Volgens Braulik, *Deuteronomium* 2,170 gaat het om een kind dat verwekt is in cultische prostitutie; dat zou dan beschouwd worden als kind van een vreemde god.

<sup>93</sup> Labuschagne, *Deuteronomium II*, 218. Volgens Bultmann, *Fremde im antiken Juda*, 103-119 gaat het om niet-Israëlieten (uit de zevende eeuw v.Chr.) die een zelfstandig economisch bestaan hebben en die zoeken naar volledige integratie. Voor de positie van een vrouw die krijgsgevangens is gemaakt (Deut. 21,10-14), zie § 3.2.3.1.

<sup>94</sup> Anders Craigie, *Deuteronomy*, 297, die stelt dat het hier alleen om de Ammonieten gaat (en in Deut. 23,5b alleen om de Moabieten); zo ook Ramban (Nachmanides), פירושי התורה, 2,455-456 (vertaling id., *Deuteronomy*, 280-282).

<sup>95</sup> Nielsen, *Deuteronomium*, 221. Hij stelt dat daarom later een tweede verklaring is toegevoegd.

<sup>96</sup> Bertholet, *Deuteronomium*, 72 (die dit echter wel gekunsteld vindt); Driver, *Deuteronomy*, 43. Scheiber, *Lots Enkel*, 111-112 poneert de hypothese dat Moab aanvankelijk weigerde Israël door zijn land te laten trekken en het van voedsel te voorzien, maar dat het later wel voedsel wilde verkopen. Deut. 23,5a



war', omdat dit woorden van Mozes zijn waarmee hij Sihon wil overhalen om Israël door zijn land te laten trekken.<sup>97</sup> Het is echter de vraag of er van een spanning tussen Deut. 23,5 en 2,28-29 wel sprake is. De vergelijking met de Edomieten en de Moabieten in Deut. 2,29 ('zoals... gedaan hebben') sluit namelijk aan bij de oproep Israël door het land te laten trekken. Die oproep is duidelijk onderscheiden (asyn-detisch, קר) van het daaraan voorafgaande verzoek om voedsel en water te verkopen. Bovendien is in het betoog van Mozes (Deut. 2,27-29) de doortocht door het land van Sihon het hoofdmotief. Om deze redenen is de meest waarschijnlijke lezing van Deut. 2,28-29 dat de vergelijking met de Moabieten alleen betrekking heeft op de doortocht door hun land, niet op het voorzien van voedsel.<sup>98</sup> Wanneer deze interpretatie juist is, is er geen sprake van een verschil tussen Deut. 2,28-29 en 23,5.

Als tweede reden voor het verbod om de Ammoniet en de Moabiet in de קהל יהוה toe te laten, wordt genoemd dat men Bileam gehuurd heeft om Israël te vervloeken. De verbale vorm is hier singularis (שכר) en laat in het midden wie hiervoor verantwoordelijk is. Mogelijk wordt bekend verondersteld dat het initiatief bij de Moabieten of hun koning, Balak, lag (cf. Num. 22-24). Door het gebruik van de singularis is het niet nodig te veronderstellen dat ook de Ammonieten hierbij betrokken waren. Vanwege de genoemde redenen mag Israël zelfs het welzijn van de Ammonieten en Moabieten niet zoeken. De gebruikte terminologie, die ook voorkomt in oud-oosterse verdragen (שלום, טובה), wijst erop dat Israël met deze volken geen verdragen mag sluiten.<sup>99</sup>

Diverse auteurs zijn van mening dat een andere reden, of de eigenlijke reden, voor de afwijzing van Ammonieten en Moabieten de incestueuze oorsprong van deze volken is (Gen. 19,30-38). Het argument voor deze opvatting is de aansluiting bij Deut. 23,3, waar de 'bastard' (מזר) geweerd wordt.<sup>100</sup> Tegen deze interpretatie pleit echter dat Deut. 23,4-7 geen enkele verwijzing naar de oorsprong van de Ammonieten en Moabieten bevat, maar wel expliciet andere redenen noemt. Bovendien heeft het vervolg (Deut. 23,8-9, de houding ten opzichte van de Edomiet en de Egyptenaar) in ieder geval niet een dergelijk verband met Deut. 23,2-3.<sup>101</sup> Deut. 23,2-9 biedt dan ook onvoldoende basis om de afkomst van Ammon en Moab als een reden te zien voor hun uitsluiting uit de קהל יהוה.

Concluderend: in Deuteronomium wordt Israël opgeroepen tot afzondering van de Moabieten en Ammonieten. De reden die hiervoor gegeven wordt, is niet de af-

---

zou dan alleen betrekking hebben op de aanvankelijke weigering. Voor deze hypothese ontbreekt echter bewijs.

<sup>97</sup> McConville, *Deuteronomy*, 349; cf. Labuschagne, *Deuteronomium* II,219.

<sup>98</sup> Dat 'de kinderen van Ezau' Israël door hun land hebben laten trekken (Deut. 2,29), lijkt wel 'rhetoric of war' te zijn. In Deut. 2,8 wordt gesuggereerd dat Israël niet door hun land is getrokken; in Num. 20,14-21 wordt gesteld dat Edom dat weigerde.

<sup>99</sup> Hillers, 'Note on Some Treaty Terminology'; Moran, 'Note on the Treaty Terminology'; cf. Craigie, *Deuteronomy*, 298.

<sup>100</sup> Braulik, *Deuteronomium* 1,170; Labuschagne, *Deuteronomium* II,218, 221; Scheiber, *Lots Enkel*, 110, 114; Steuernagel, *Deuteronomium*, 85; Steuernagel, *Deuteronomium*<sup>2</sup>, 136. Voorzichtiger McConville, *Deuteronomy*, 349, die spreekt van een mogelijke 'associative link'; Paul, *Deuteronomium*, 1031.

<sup>101</sup> Het is uiteraard mogelijk Deut. 23,8-9 te verklaren als associatie vanwege het noemen van andere volken. In de verklaring van Deut. 23,2-9 als geheel levert dit echter weinig op: terwijl Deut. 23,4-7 beter lijkt aan te sluiten bij het voorafgaande (zij het impliciet), wordt de aansluiting bij het vervolg minder duidelijk.

komst van deze volken, maar hun opstelling tegenover Israël in de periode vlak voor de intocht in Kanaän. Israël wordt niet opgeroepen de Moabieten en Ammonieten uit te roeien of te verdrijven, maar juist om hun grondgebied te respecteren.

Na de Ammonieten en Moabieten wordt in Deut. 23,8 de Edomiet genoemd. Israël mag geen afschuw van hem hebben (עב תעב pi.). Behalve in Deut. 23,8 wordt dit verbum in Deuteronomium alleen nog gebruikt in Deut. 7,26, waar Israël wordt opgeroepen de afgodsbeelden van de Kanaänitische volken te verafschuwen (עב, תעב, שקץ). De opstelling van Israël tegenover de Edomieten moet dus anders zijn dan tegenover de Kanaänitische volken. Als motivatie hiervoor wordt genoemd dat de Edomiet een broeder van de Israëlieten is (אחיך; cf. Deut. 2,4.8). Ten opzichte van de Edomieten wordt Israël dus opgeroepen tot een positievere attitude dan ten opzichte van de Ammonieten en de Moabieten. Over het gedrag van Edom tijdens de woestijnreis van Israël wordt gezwegen. Het wordt Moab wel, maar Edom blijkbaar niet aangerekend dat het Israël niet spontaan te hulp is gekomen.<sup>102</sup> Op grond van de broederschap moet Edom relatief positief benaderd worden. Deze houding ten opzichte van Edom is in het Oude Testament uitzonderlijk.<sup>103</sup>

Ten slotte wordt in Deut. 23,2-9 de Egyptenaar genoemd. Israël mag van hem, evenals van de Edomiet, geen afschuw hebben (עב תעב pi.). De motivatie hiervoor is dat Israël een vreemdeling (גר) is geweest in Egypte. Dit argument is opmerkelijk, omdat elders in Deuteronomium gezegd wordt dat de Egyptenaren Israël hebben onderdrukt met een harde slavendienst (עבד רעע, ענה, עבד, קשה, Deut. 26,6). Die tekst is onderdeel van een credo, waarvan de inhoud dus voortdurend in herinnering moet blijven. Egypte wordt vergeleken met een 'ijzeroven' (Deut. 4,20)<sup>104</sup> en een 'slavenhuis'. Het punt van vergelijking is de ondraaglijk harde slavenarbeid die het leven in Egypte kenmerkte.<sup>105</sup> De uittocht uit Egypte is in het Oude Testament dan ook dé grote verlossingsdaad van JHWH. Bovendien wordt in Deuteronomium het verblijf als vreemdeling in Egypte meerdere keren als argument gebruikt om Israël aan te sporen om goed voor de armen te zorgen. De reden van deze motivatie lijkt te zijn dat Israël zelf weet wat het is om arm en onderdrukt te zijn.<sup>106</sup> In Deut. 23,8 wordt aan deze slechte ervaringen voorbijgegaan. Mogelijk wordt met deze motivatie teruggesproken op de tijd dat Israël in Egypte aankwam en daar goed ontvangen werd.<sup>107</sup> Ondanks de negatieve ervaringen in de geschiedenis behoort Egypte in Deuteronomium tot de volken die Israël relatief positief moet behandelen. De derde

<sup>102</sup> Maarsingh, *Onderzoek naar de ethiek*, 130. Millar, *Now Choose Life*, 152 concludeert: '[T]he relationship of any nation with Yahweh is somehow dependent on that nation's relationship with Israel'. Wat Israëls opstelling ten opzichte van Edom en Egypte betreft, moet 'somehow' onderstreept worden.

<sup>103</sup> Dicou, *Edom*, 170.

<sup>104</sup> Zie voor technische details, archeologische gegevens en mogelijke verklaringen van deze metafoer Vieweger, 'Und führte euch heraus'.

<sup>105</sup> Deut. 5,6; 6,12; 7,8; 8,14; cf. 5,15; 6,21. Cf. Dion, 'Israël et l'étranger', 220-221.

<sup>106</sup> Deut. 10,19; 15,15; 16,12; 24,18.22. Cf. Bertholet, *Deuteronomium*, 72, die daaruit de conclusie trekt: 'So widerspricht sich doch kein Schriftsteller'.

<sup>107</sup> Zo bijvoorbeeld McConville, *Deuteronomy*, 349; Rashi, פירושי התורה, 568. Anders Steuernagel, *Deuteronomium*<sup>2</sup>, 136, die van mening is dat hier verwezen wordt naar naar de latere koloniën in Egypte.

generatie van een Egyptenaar of een Edomiet kan worden toegelaten tot de קהל יהוה (Deut. 23,9).<sup>108</sup>

Als laatste niet-Kanaänitische volk in Deuteronomium wordt Amalek genoemd (Deut. 25,17-19). Israël wordt opgeroepen de verraderlijke aanval van Amalek na de uittocht uit Egypte te gedenken. De oproep om te gedenken (זכור) en niet te vergeten (לא תשכח) vormt een *inclusio* om Deut. 25,17-19, die deze verzen nadruk geeft. Wanneer JHWH Israël in Kanaän heeft gebracht en het rust gegeven heeft van de (andere) vijanden, moet Israël de herinnering (זָכַר) aan Amalek van onder de hemel wegvagen.<sup>109</sup> De motivatie voor deze opstelling ten opzichte van Amalek is het gedrag van Amalek tijdens de woestijnreis. De uitdrukking ‘de herinnering wegvagen’ (מחה זָכַר) komt alleen nog voor in Ex. 17,14, waar de strijd met Amalek beschreven wordt; daar is JHWH het subject. Israël moet in herinnering houden dat JHWH de herinnering aan Amalek zal wegvagen van onder de hemel. Wanneer deze uitdrukking inhoudelijk overeenkomt met een verwante combinatie, ‘de naam wegvagen’ (מחה שם), wordt er uitroeiing mee bedoeld.<sup>110</sup> Deze laatste uitdrukking herinnert aan Deut. 7,24, waar Israël de opdracht krijgt om de naam van de koningen van de Kanaänitische volken ‘van onder de hemel’ te doen vergaan (אבד hif.).<sup>111</sup> Een verschil met Ex. 17 is dat in Deut. 25 Israël wordt opgeroepen om Amalek uit te roeien, terwijl dat in Ex. 17 het werk van JHWH lijkt te zijn (cf. § 3.3).<sup>112</sup>

Eenzijds wordt Amalek in Deuteronomium onderscheiden van de Kanaänitische volken.<sup>113</sup> Amalek ontbreekt namelijk in de opsomming van Kanaänitische volken. Bovendien krijgt de opdracht om de herinnering aan Amalek weg te vagen een plaats nadat JHWH Israël rust heeft gegeven van ‘alle vijanden rondom je’ (Deut. 25,19). Het is waarschijnlijk dat met deze laatste uitdrukking ook de Kanaänitische volken bedoeld zijn. Ten slotte is de motivering voor Israëls opstelling anders. De reden voor de gevraagde uitroeiing van Amalek is niet de verleiding van de gods-

<sup>108</sup> Merrill, *Deuteronomy*, 309 ziet in Deut. 23,2-9 een lijn van ‘increasing amelioration and acceptance’.

<sup>109</sup> De opdracht om de herinnering aan Amalek weg te vagen staat tegenover de voorafgaande oproep om te zorgen dat de naam van een broeder niet uit Israël wordt weggevaagd (מחה, Deut. 25,6). Rooze, *Amalek geweldig verslagen*, 45 typeert de houding van Amalek als ‘anti-broederschap’.

<sup>110</sup> Deut. 9,14; 29,19; Ps. 9,6; 109,13; parallellen zijn שמד hif., ו אבד, ו אבד, hif.; voor Deut. 29,19 is niet zeker of dit de dood tot gevolg heeft. Cf. Stern, *Biblical Herem*, 178, die verband legt met het Akkadische *zikru*, ‘naam’.

<sup>111</sup> Labuschagne, *Deuteronomium II*, 275 is van mening dat het uitwissen van de herinnering moet worden onderscheiden van uitroeiing, al veronderstelt het dit wel. Dit hangt samen met zijn opvatting dat in de tijd van de schrijver de uitroeiing van Amalek al heeft plaatsgevonden; alleen de herinnering aan Amalek moet nu nog verdwijnen. ‘Ironisch genoeg wordt dit laatste [het uitwissen van de herinnering] bemoedilijkt door het feit dat de deuteronomist zelf meewerkt aan de bewaring van de herinnering aan de Amalekieten!’ Ook Tanner, *Amalek* maakt onderscheid tussen ‘uitroeien’ en ‘wegvagen van de herinnering’. Hij maakt echter niet duidelijk wat dit onderscheid is; soms suggereert hij dat ‘wegvagen van de herinnering’ uitroeiing impliceert en nog radicaler is (97-98 n. 51), soms lijkt het alleen te gaan om een mentale strijd of het verwerken van traumatische ervaringen, waarbij geen sprake is van concrete uitroeiing (95-96, 102-103, 353).

<sup>112</sup> Cf. Rooze, *Amalek geweldig verslagen*, 54-55.

<sup>113</sup> De bijzondere positie van Amalek komt ook naar voren in de genealogie van Gen. 36. Amalek wordt daar de zoon van Elifaz genoemd, die zelf het kind is van Ezau en een Hethitische vrouw. Genealogisch wordt Amalek op deze wijze zowel met Israël (via Ezau) als met de Kanaänitische volken (via Ezau vrouw) verbonden.

dienst van Amalek, maar het gedrag van Amalek jegens Israël tijdens de woestijnreis.<sup>114</sup> Anderzijds is de houding die Israël ten opzichte van Amalek moet innemen, vijandiger dan die ten opzichte van andere niet-Kanaänitische volken. De opdracht om ‘de herinnering van Amalek weg te vagen’ is verwant aan de opdracht met betrekking tot de Kanaänitische volken (Deut. 7,24). Ook de bepalingen in Deut. 20,10-15, om vijanden eerst vrede aan te bieden, lijken niet voor Amalek te gelden (zie § 3.2.3.1). Israël moet zich tegenover Amalek dus anders opstellen dan tegenover andere volken; er is echter ook onderscheid tussen Amalek en de Kanaänitische volken.<sup>115</sup>

Door enkele auteurs is gesteld dat het gedeelte over Amalek (Deut. 25,17-19, samen met Deut. 26) correspondeert met het oordeel over de Kanaänitische volken in Deut. 12.<sup>116</sup> Dat zou het verband tussen Amalek en de Kanaänitische volken sterker maken. Het argument voor deze these is dat er op beide plaatsen gesproken wordt over de rust die JHWH Israël geeft van de vijanden (Deut. 12,9-10; 25,19). Tegen dit verband met Deut. 12 pleit echter dat in dat hoofdstuk niet gesproken wordt over uitroeiing van de Kanaänitische volken zelf, maar alleen over het verwoesten van hun cultusvoorwerpen. Bovendien is de functie van het motief van de rust in beide gedeelten verschillend. In Deut. 12,9-10 dient de rust om het moment aan te geven dat JHWH een centraal heiligdom zal aanwijzen; een expliciete verbinding tussen de opstelling van Israël tegenover de Kanaänitische volken (Deut. 12,2-4) en het motief van de rust ontbreekt. In Deut. 25,19 geeft de rust van de vijanden het moment aan dat Israël de herinnering van Amalek moet wegvagen. Er is daarom onvoldoende basis om te stellen dat de opdracht met betrekking tot Amalek correspondeert met de opdracht met betrekking tot de Kanaänitische volken in Deut. 12.

Concluderend: de opstelling van Israël jegens de niet-Kanaänitische volken moet anders zijn dan die jegens de Kanaänitische volken, al zijn de gegevens hierover in Deuteronomium niet talrijk. Er wordt wel onderscheid gemaakt tussen de verschillende niet-Kanaänitische volken.<sup>117</sup> De attitude ten opzichte van Edom en Egypte is relatief positief. Moab en Ammon worden veel negatiever beoordeeld. Amalek wordt vrijwel op één lijn gesteld met de Kanaänitische volken, al blijft er onderscheid. Als motivatie voor Israëls opstelling worden genoemd: JHWHs beschikking (Edom, Moab en Ammon hebben hun grondgebied van JHWH gekregen), verwant-

<sup>114</sup> De opstelling van Amalek jegens Israël wordt met de toevoeging ולא ירא אלהים (Deut. 25,18) wel verbonden met Amaleks houding ten opzichte van JHWH, maar Amalek vormt geen religieus gevaar voor Israël, zoals de Kanaänitische volken. Rooze, *Amalek geweldig verslagen*, 51; Tanner, *Amalek*, 99-102 menen dat Israël (ook) subject is van ולא ירא אלהים.

<sup>115</sup> Contra Rooze, *Amalek geweldig verslagen*, 229-230, die stelt dat het thema ‘Amalek’ ook in Deut. 2-3; 7 e.a. voorkomt. Rooze en Tanner, *Amalek* zijn van mening dat Amalek in het Oude Testament symbool van het kwaad is. In Deuteronomium is dat echter niet expliciet het geval; eerder zijn de Kanaänitische volken dit (cf. § 5.5.3.2). Zie contra Rooze ook Schuil, *Amalek*, 76.

<sup>116</sup> Braulik, *Deuteronomium* 2,190; McConville, *Deuteronomy*, 373.

<sup>117</sup> Kaminsky, ‘Did Election Imply’ (gevolgd door Lohr, *Chosen and Unchosen*, 35-40) maakt onderscheid tussen elect, non-elect en anti-elect. Hoewel er in Deuteronomium een duidelijk onderscheid is tussen de Kanaänitische (‘anti-elect’) en de niet-Kanaänitische volken (‘non-elect’), is er dus ook binnen deze laatste groep onderscheid.

schap (Edom is een broeder) en ervaringen in het verleden, met name tijdens de woestijnreis (Moab, Ammon, Egypte, Amalek).

### 3.2.3 *Israël en de Kanaänitische volken*

In deze paragraaf wordt Israëls opstelling jegens de Kanaänitische volken in het boek Deuteronomium besproken.<sup>118</sup> Eerst ga ik in op teksten die, evenals Deut. 7, spreken over de uitroeiing van de Kanaänitische volken (§ 3.2.3.1). Vervolgens worden andere plaatsen besproken waar een of meer van de Kanaänitische volken genoemd worden (§ 3.2.3.2). Tevens komt de vraag aan de orde of Sihon en Og en de vroegere bevolking van Kanaän en omgeving tot de Kanaänitische volken gerekend worden (§ 3.2.3.3). Daarna ga ik afzonderlijk in op de terminologie die gebruikt wordt voor de behandeling van de Kanaänitische volken. Daaruit kan naar voren komen of in Deuteronomium een eenduidig beeld geschetst wordt van de verlangde opstelling jegens deze volken (§ 3.2.3.4). Ten slotte wordt de vraag besproken of Deuteronomium een *terminus ad quem* van het uitroeingsbevel aangeeft (§ 3.2.3.5).

#### 3.2.3.1 *Deut. 20,10-18*

Een gedeelte dat veel overeenkomst vertoont met Deut. 7, is Deut. 20,16-18. In beide gedeeltes komt een volkenlijst voor en wordt hetzelfde verbum gebruikt voor de opstelling jegens de Kanaänitische volken (הרם hif.). Deut. 20 bevat zogenaamde oorlogswetten. De oproep aan het begin van dit hoofdstuk om niet te vrezen voor een volk dat groter is dan Israël, omdat JHWH in het midden is, komt overeen met Deut. 7,17-18,21. De situatie in Deut. 20,1 is echter algemener, omdat de oorlogvoering niet beperkt is tot de Kanaänitische volken, zoals in Deut. 7. Het gebruik van het verbum יצא ('wanneer je uittrekt ten oorlog') kan worden opgevat als een aanwijzing dat het gaat om oorlogen buiten het land Kanaän. Na enkele aanwijzingen over de samenstelling van het leger wordt in Deut. 20,10-18 aangegeven welke handelwijze gevolgd moet worden bij de strijd.

Wanneer Israël bij een stad komt, moet het deze stad eerst vrede aanbieden. Dat impliceert dat die stad een (vazal)verdrag met Israël zal sluiten.<sup>119</sup> De bevolking mag dan in leven blijven, maar moet voor Israël herendienst verrichten.<sup>120</sup> Wordt een vredesverdrag echter verworpen, dan moet de stad belegerd worden en zal JHWH haar aan Israël overgeven. Alle mannelijke inwoners moeten dan gedood worden (נכה נכה לפי הרב.); vrouwen, kleine kinderen en vee zijn de buit voor Israël (Deut.

<sup>118</sup> Ik beperk mij tot de teksten waarin expliciet naar deze volken verwezen wordt (zie de inleiding van § 3.2). Volgens Braulik, 'Die Völkervernichtung', 27-28, 37 zijn bijvoorbeeld de 'houthakker' en de 'waterputter' in Deut. 29,10 een verwijzing naar de Kanaänitische volken. Omdat deze in het volk Israël opgenomen zijn, zou Deut. 29,10 het verbod uit Deut. 7,2 ondergraven. Deut. 29,10 geeft zelf echter geen aanwijzing voor deze interpretatie (cf. Deut. 20,11, waar het gaat om niet-Kanaänitische volken). Dergelijke teksten worden daarom buiten beschouwing gelaten.

<sup>119</sup> Tigay, *Deuteronomy*, 188-189 wijst op parallel idioom in Mari en Egypte. Cf. Craigie, *Deuteronomy*, 275-276; McConville, *Deuteronomy*, 320.

<sup>120</sup> Volgens *SifDev* 200 (ed. Finkelstein, 237); Rashi, פירושי התורה, 562 geldt dit ook voor de Kanaänieten die in steden buiten Kanaän wonen.

20,10-14). Na deze algemene richtlijn volgt in Deut. 20,15 echter de beperking dat Israël zo moet doen ‘bij alle steden die heel ver bij je vandaan zijn, die niet horen bij de steden van deze volken hier’. Deze bepaling maakt duidelijk dat de richtlijn van Deut. 20,10-14 alleen bedoeld is voor steden buiten Kanaän.<sup>121</sup> De aanduiding ‘deze volken’ wijst vooruit naar de volgende verzen.<sup>122</sup>

In Deut. 20,16 wordt gezegd hoe Israël moet handelen bij de Kanaänitische volken, in tegenstelling tot (רק) de hiervoor genoemde niet-Kanaänitische volken.<sup>123</sup> JHWH geeft de steden van de Kanaänitische volken aan Israël als erfbezit (נחלה).<sup>124</sup> Niets wat adem heeft, mag in leven worden gelaten; Israël moet deze volken volledig uitroeien. Met כל נשמה wordt alleen bedoeld op mensen, niet op het vee.<sup>125</sup> Ook de volkenlijst en de motivering in vers 18 maken het aannemelijk om deze uitdrukking alleen op mensen te betrekken. De opdracht deze volken uit te roeien is gelijk aan de formulering in Deut. 7,2 (ההרם תהרימם; het enige verschil is dat in Deut. 7,2 אתם gebruikt wordt in plaats van een suffix bij het imperfectum). Het verbum הרם wordt in Deut. 20,10-18 alleen gebruikt met betrekking tot de Kanaänitische volken, niet met betrekking tot de andere volken.<sup>126</sup> De voorafgaande bepaling dat Israël niets wat adem heeft, in leven mag laten, onderstreept de radicaliteit van dit gebod: de Kanaänitische volken moeten volledig worden uitgeroeid.

Evenals in Deut. 7,1 maakt een volkenlijst duidelijk om welke volken het gaat. De volkenlijst in Deut. 20,17 gebruikt dezelfde volgorde als Deut. 7,1; de Girgasiëten ontbreken echter.<sup>127</sup> Een overtuigende verklaring voor dit verschil is nog niet gegeven.<sup>128</sup> Na de volkenlijst volgt in Deut. 20,17 nog de bijzin ‘zoals JHWH, je God, je geboden heeft’. De identieke constructie met het verbum הרם en de volkenlijst maken het zeer waarschijnlijk dat verwezen wordt naar Deut. 7,1-2. In Deut. 7 spreekt weliswaar Mozes, maar er wordt in Deuteronomium geen inhoudelijk onder-

<sup>121</sup> ‘Zeer ver’ wordt in Deut. 13,8; 28,49 zelfs verbonden met het ‘einde der aarde’.

<sup>122</sup> De vorige vermelding van ‘de volken’ (גוים) was in Deut. 19,1. Het is onwaarschijnlijk dat Deut. 20,15 daarnaar verwijst.

<sup>123</sup> Cf. Jongeling, ‘La particule רַק’, 101: רק gevolgd door een zin met een imperfectum drukt uit ‘quelque chose d’opposé à ce qui précède ou du moins quelque chose de différent’.

<sup>124</sup> Het erfbezit (נחלה) is hier de steden of de volken. In beide gevallen is dit in Deuteronomium uniek: alle andere keren dat in Deuteronomium נחלה of het verbum נחל gebruikt wordt, betreft het het land. Daarom is het waarschijnlijk dat נחלה hier verwijst naar de steden van de volken. Voor het erfbezit (נחלה) dat Israël krijgt, zie Deut. 4,21.38; 12,9; 15,4; 19,10; 21,23; 24,4; 25,19; 26,1.

<sup>125</sup> Zie Mitchell, ‘Old Testament Usage’. Anders Christensen, *Deuteronomy* 1,447.

<sup>126</sup> Zie § 2.4, Excurs: Betekenis en functie van הרם. Het is dan ook merkwaardig dat Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 159 Deut. 20,13-14 typeert als de ‘kleine ban’, in onderscheid van de ‘grote ban’ van Deut. 20,16-17.

<sup>127</sup> Deut. 20,17 wordt aangevuld met de Girgasiëten door 11QT<sup>a</sup> 62,14-15 (ed. Qimron, 87), SamP en LXX. De volgorde in deze lijsten verschilt echter. 11QT<sup>a</sup> 62,14-15 heeft de volgorde (voor de aanduidingen, zie § 2.4, Excurs: Volkenlijsten) 1 3 4 6 7 2 5; SamP heeft 4 3 1 2 5 6 7; LXX heeft 1 3 4 5 6 7 2. Het is echter de vraag of deze tekstgetuigen een aanwijzing vormen dat de Girgasiëten in MT-Deut. 20,17 zijn weggevallen. Ten opzichte van MT vult SamP namelijk in alle gevallen de volkenlijsten aan tot de zeven volken; LXX doet dat in de Pentateuch vrijwel altijd. Bovendien stemmen de andere tekstgetuigen overeen met MT. Het is opmerkelijk dat de volgorde van 11QT<sup>a</sup> 62,14-15 in MT nergens voorkomt. Zie verder § 2.4, Excurs: Volkenlijsten.

<sup>128</sup> De hypothese dat de Girgasiëten in Deut. 7,1 later zijn toegevoegd, laat de vraag onbeantwoord waarom dat in Deut. 20,17 dan niet gebeurd is. De hypothese dat de Girgasiëten in Deut. 20,17 zijn weggelaten, is waarschijnlijker, maar aanwijzingen hiervoor ontbreken, evenals een verklaring voor de weglating. Cf. Skweres, *Rückverweise*, 46-47.

scheid gemaakt tussen zijn woorden en die van JHWH.<sup>129</sup> Ten slotte geeft Deut. 20,18 een expliciete motivatie voor het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien: anders zullen zij Israël 'hun afschuwelijke dingen' (תוֹעֲבֹתָם) leren (zie § 3.2.4). De motivering voor Israëls opstelling ten opzichte van de Kanaänitische volken is in Deut. 20 dus van religieuze aard: het gevaar dat Israël Kanaänitische praktijken zal overnemen. Dit is een verschil met de opstelling ten opzichte van andere volken in Deut. 20, waar geen expliciet motief voor de strijd vermeld wordt. Wel wordt gesproken van overheersing en buit (Deut. 20,11.14), maar een verwijzing naar de godsdienst van deze volken ontbreekt.<sup>130</sup>

Een belangrijke vraag voor de interpretatie van Deut. 20,16-18 is of het vredesaanbod (Deut. 20,10) ook geldt voor de Kanaänitische volken. Wanneer dat zo is, zou de uitzonderingspositie van de Kanaänitische volken alleen betrekking hebben op Deut. 20,13b-14 (het sparen van vrouwen en kinderen), niet op Deut. 20,10-14. Alleen Kanaänitische steden die geen vrede wilden sluiten, zouden dan uitgeroeid worden.<sup>131</sup> Deze interpretatie komt al vroeg voor in de joodse exegese en wordt ook door sommige moderne exegeten gevolgd.<sup>132</sup> Voor deze interpretatie pleiten de gegevens uit Deut. 2,26 en Joz. 11,19. In Deut. 2,26 wordt een vredesaanbod gedaan aan koning Sihon.<sup>133</sup> In Joz. 11,19 wordt na de (gedeeltelijke) verovering van Kanaän vermeld dat behalve Gibeon geen enkele stad vrede had willen sluiten (שלם hif.) met de Israëlieten.

Tegen deze interpretatie pleit echter het volgende. In de eerste plaats wijst Deut. 20,10-18 zelf niet in deze richting. Deut. 20,15 sluit het voorafgaande gedeelte af en geeft aan voor welke steden de beschreven handelwijze geldt. Het feit dat in vers 15-16a alleen gesproken wordt over 'steden' en niet over een situatie waarin al sprake is van strijd, maakt het waarschijnlijk dat vers 15 teruggrijpt op vers 10 ('wanneer je een stad nadert om ertegen te strijden') en dus een afsluiting vormt van vers 10-14. Ook de radicale opdracht in vers 16b-17a maakt het onwaarschijnlijk dat de Kanaänitische volken in leven mogen blijven. Ten slotte pleit de motivering in Deut.

<sup>129</sup> Skweres, *Rückverweise*, 43-47. Skweres bespreekt en weerlegt ook de mogelijkheid dat Deut. 20,17 zou verwijzen naar andere teksten.

<sup>130</sup> Cf. Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch*, 114.

<sup>131</sup> Bergey, 'La conquête de Canaan', 82-87 is op grond van deze interpretatie van mening dat er een onderscheid is tussen Deut. 7 en 20. Volgens Bergey gaat het in Deut. 7 om een culturele situatie, in Deut. 20 om een oorlogssituatie. In Deut. 7 zou geen vernietiging van de volken beoogd worden, maar slechts afzondering. Omdat in Deut. 20 het vredesaanbod ook voor de Kanaänitische steden zou gelden, zou het daar slechts gaan om uitroeiing van *vijandige* Kanaänitische steden.

<sup>132</sup> Zie voor de joodse exegese: *T.Sot* 8,7 (na een citaat uit Deut. 20,18): אם אתם חוזרין בכם או מקבלין אתם (ed. Lieberman, 205); *SifDev* 202 (ed. Finkelstein, 238); *bT.Sot* 35b (ed. Liss 2,123); cf. Ramban (Nachmanides), פירושי התורה, 2,438 (vertaling id., *Deuteronomy*, 243); Rashi, פירושי התורה, 563. Anders Josephus, *Antiquitates* 4,300; 4,305 en Rashbam, *Deuteronomy*, 120-121, die stellen dat geen vrede moet worden aangeboden; wanneer zij zich echter vóór de oorlog uit eigen wil onderwerpen, mag men ze in leven laten. In de rabbijnse literatuur wordt meestal de opvatting verdedigd dat er ook ruimte voor bekeering was voor de Kanaänitische volken in Kanaän; zie voor een overzicht Krygier, 'Did God Command the Extermination'. Cf. § 5.3.4. Zie voor latere en moderne auteurs: Calvijn, *Comm. Joz.* 6,22 (*CO* 25,469-470), die in zijn commentaar op Deut. 20 overigens niet vermeldt dat de Kanaänitische steden vrede zou moeten worden aangeboden (*CO* 24,632-633); Reinke, 'Ueber das Recht', 369-375 (verwijzingen naar auteurs vóór de twintigste eeuw); Bergey, 'La conquête de Canaan', 82-85; Lehmann, 'Erwählung Israels'; Lohfink, *ThWAT* 3,210-211.

<sup>133</sup> Zo Carmichael, *Laws of Deuteronomy*, 130-131.

20,18 tegen de interpretatie dat de Kanaänitische volken bij onderwerping aan Israël wel in leven mogen blijven. In die situatie blijft het namelijk mogelijk dat zij Israël hun gebruiken leren.

In de tweede plaats volgt uit de genoemde teksten (Deut. 2,26; Joz. 11,19) niet dat het voorschrift over het vredesaanbod ook betrekking heeft op de Kanaänitische volken. Bij de strijd tegen Sihon gaat het niet om het aanbod van een vredesverdrag, waarbij het volk van Sihon herendienst zou verrichten, maar om een verzoek tot doortocht (Deut. 2,26-29). Dat is een andere situatie dan die in Deut. 20,10-11 beschreven wordt. Bovendien is er enig onderscheid tussen de strijd in Trans-Jordanië en in Cis-Jordanië (zie § 3.2.3.2). Joz. 11,19, de tweede tekst die wordt aangehaald voor de these dat de Kanaänitische steden eerst vrede werd aangeboden, is evenmin doorslaggevend. Daar wordt vermeld dat behalve Gibeon geen enkele stad vrede sloot met Israël; er staat niet dat die vrede door Israël werd aangeboden. In de beschrijving van de strijd met de Kanaänitische volken in Jozua wordt nergens gesproken over een vredesaanbod. De vrede tussen Israël en Gibeon, waarbij de inwoners van Gibeon herendienst verrichten (Joz. 9,27, cf. Deut. 20,11), wordt negatief beoordeeld. Het is om deze redenen onwaarschijnlijk dat ook aan de Kanaänitische steden eerst een vredesverdrag moet worden aangeboden.<sup>134</sup>

Deut. 20,15-18 wordt door vele auteurs gehouden voor een latere toevoeging bij Deut. 20,10-14. Als argumenten hiervoor zijn genoemd: de verschillen tussen Deut. 20,10-14 en 20,15-18, het feit dat pas in vers 15 duidelijk wordt wat in vers 10-14 wordt bedoeld, de overeenkomsten tussen Deut. 20,15-18 en Deut. 7, en het feit dat Deut. 20,15-18 de samenhang tussen Deut. 20,10-14 en 20,19-20 doorbreekt.<sup>135</sup> Over deze argumenten kan het volgende worden opgemerkt. De verschillen tussen Deut. 20,10-14 en 20,15-18 hangen alle samen met het in vers 15-16a gemaakte onderscheid tussen de steden veraf en de steden van de Kanaänitische volken.<sup>136</sup> Wanneer men dat onderscheid accepteert, leveren deze verschillen geen inhoudelijke spanning op. Het feit dat pas in vers 15 duidelijk wordt wat in vers 10-14 wordt bedoeld, kan worden verklaard uit het gegeven dat in Deut. 20 gesproken wordt over een 'normale' oorlogssituatie, niet primair over de opstelling tegenover de Kanaänitische volken. Aan het einde van dit gedeelte wordt echter onderstreept dat de voorgaande bepalingen niet gelden met betrekking tot de Kanaänitische volken.<sup>137</sup> Tus-

<sup>134</sup> Zo ook Keil, *Deuteronomium*, 487; König, *Deuteronomium*, 149; Tigay, *Deuteronomy*, 470.

<sup>135</sup> Vers 15-18 wordt voor secundair gehouden door Fishbane, *Biblical Interpretation*, 199-200; Hölischer, 'Komposition und Ursprung', 207 n. 1; Merendino, *Das deuteronomische Gesetz*, 232; Mitchell, 'Use of the Second Person', 99; Nelson, *Deuteronomy*, 246-247; Nielsen, *Deuteronomium*, 198; Noort, 'Das Kapitulationsangebot', 216-218; Rofé, 'Laws of Warfare', 28-29; Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch*, 114; Rose, *Deuteronomium* 1,242-243, 251; Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 143-144; Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 159; Siwec, *La guerre de conquête*, 49-51. Sommige van deze auteurs maken ook binnen vers 15-18 onderscheid in ontstaanstijd. In Deut. 20,10-18 wordt alleen vers 18 (vanwege de numeruswisseling) voor secundair gehouden door Hempel, *Die Schichten*, 231-232; Higgs, *Stylistic Analysis*, 109-110; Hospers, *De numeruswisseling*, 29-30; Von Rad, *Deuteronomium*, 95; Staerk, *Das Deuteronomium*, 20; Steuernagel, *Deuteronomium*, 76-77 (inclusief vers 17b). In Deut. 20,10-18 onderscheidt Suzuki, *The Numeruswechsel*, 109 drie auteurs: vers 10-15 (gericht aan de militaire bevelhebber), vers 16-17 (gericht aan het volk als geheel) en vers 18.

<sup>136</sup> Zie voor de verschillen Noort, 'Das Kapitulationsangebot', 218.

<sup>137</sup> De volgorde in Deut. 20,10-18 (de steden veraf worden eerst genoemd), is dan ook niet 'unnatural', zoals Rofé, 'Laws of Warfare', 29 stelt.



sen Deut. 20,15-18 en Deut. 7 zijn duidelijke overeenkomsten (met name de constructie תהררם וההררם en de volkenlijst), die kunnen wijzen op dezelfde auteur of op literaire afhankelijkheid.<sup>138</sup> Daarmee is echter nog niets gezegd over de vraag of Deut. 20,10-14 en 20,15-18 van dezelfde auteur (kunnen) zijn. Ten slotte is geweest op enkele overeenkomsten tussen Deut. 20,10-14 en 20,19-20.<sup>139</sup> Wanneer Deut. 20,15-18 een parenthese is in de ‘normale’ oorlogswetgeving, zoals hierboven is gesuggereerd, kan dat ook als argument voor de samenhang van Deut. 20,10-20 gebruikt worden en hoeft het niet te wijzen op een verschillende herkomst van de delen. Hoewel het inhoudelijk voor mijn onderzoek geen verschil maakt, kunnen wel vragen worden gesteld bij de vanzelfsprekendheid waarmee Deut. 20,15-18 soms wordt gezien als een latere invoeging. Er is geen noodzakelijke reden dit te veronderstellen.<sup>140</sup>

Concluderend: Deut. 20,10-18 maakt onderscheid tussen Israëls opstelling tegenover niet-Kanaänitische en tegenover Kanaänitische volken. De Kanaänitische volken moeten worden uitgeroeid. Van een vredesaanbod aan hen is in Deut. 20,10-18 geen sprake. Dit komt overeen met Deut. 7,2-4, waar een verbond expliciet verboden wordt.

Een gedeelte dat in tegenspraak lijkt te zijn met Deut. 20,16-18, is Deut. 21,10-14. Daar wordt bepaald onder welke condities een Israëliet een vrouw die krijgsgevangen is gemaakt, tot vrouw mag nemen. Dat lijkt zowel in te gaan tegen Deut. 20,16-18 als tegen het expliciete huwelijksverbod in Deut. 7,3.<sup>141</sup> Om vier redenen is het echter dubieus of Deut. 21,10-14 wel betrekking heeft op de strijd tegen de Kanaänitische volken. In de eerste plaats wordt de wortel שבה (gevangen nemen) in het Oude Testament nooit gebruikt met betrekking tot de Kanaänitische volken. In de tweede plaats is het begin van Deut. 21,10-14 (‘wanneer je uittrekt ten oorlog tegen je vijanden’) identiek aan Deut. 20,1. Dat maakt het waarschijnlijk dat het hier, evenals in Deut. 20, gaat om de strijd tegen niet-Kanaänitische volken. In de derde plaats wijst het gebruik van het verbum יצא mogelijk op een strijd buiten Kanaän. De uitdrukking ‘uittrekken ten oorlog’ wordt in Deuteronomium niet gebruikt met betrekking tot de Kanaänitische volken. Ten slotte gaat het in de wetten van Deuteronomium (Deut. 12-26) steeds om de situatie na de inbezitname van Kanaän (Deut. 20,16-18 vormt hierop, zoals expliciet wordt aangegeven, een uitzondering), een moment waarop volgens Deuteronomium de Kanaänitische volken reeds moeten zijn uitgeroeid. Om deze redenen gaat het in Deut. 21,10-14, zoals

<sup>138</sup> Noort, ‘Das Kapitulationsangebot’, 217 stelt: ‘Dtn 20,17 macht einen sekundären Eindruck durch die schon geschehene Zusammenfassung im Suffix’ (תהרררם). Hij maakt echter niet duidelijk waarom het gebruik van een suffix bij een verbum in plaats van een constructie met אה (zo Deut. 7,2) een aanwijzing zou vormen voor het secundaire karakter van een tekst.

<sup>139</sup> Nelson, *Deuteronomy*, 246-247; Noort, ‘Das Kapitulationsangebot’, 219.

<sup>140</sup> Zo ook Bertholet, *Deuteronomium*, 64; Driver, *Deuteronomy*, 238-239; König, *Deuteronomium*, 149.

<sup>141</sup> Zo Bertholet, *Deuteronomium*, 66, die het merkwaardig vindt dat dit gedeelte is opgenomen, ‘denn ohne Widerrede widerspricht es der ganzen Tendenz des Dtn’.

algemeen wordt erkend, om krijgsgevangenen van niet-Kanaänitische volken; van een conflict met Deut. 7,3 of 20,16-18 is dus geen sprake.<sup>142</sup>

### 3.2.3.2 Kanaänieten en Amorieten

Van de Kanaänitische volken die in Deut. 7,1 en 20,17 genoemd worden, komen de Hethieten, de Girgasiëten, de Perizzieten, de Chiwviëten en de Jebusieten elders in Deuteronomium niet voor. Wel genoemd worden de Kanaänieten en de Amorieten. Over de Kanaänieten als volk wordt in Deuteronomium elders niet gesproken. Wel komt tweemaal de uitdrukking ‘het land van de Kanaänieten’ voor (Deut. 1,7; 11,30). In Deut. 11,30 wordt daaraan toegevoegd dat de Kanaänieten in de Vlake (עַרְבָה) wonen. Het lijkt daarbij te gaan om de Jordaanvlakte ten zuiden van Kinne-ret.<sup>143</sup> In Deut. 1,7 wordt eerst ‘het gebergte van de Amorieten en al zijn bureu’ genoemd; daarna volgt een opsomming van vijf locaties, steeds voorafgegaan door de prepositie כ: de Vlake, het gebergte, de Šefela, de Negev en de zeekust. De uitdrukking ‘het land van de Kanaänieten’ sluit asyndetisch bij deze opsomming aan; ten slotte worden na een copula de Libanon en het gebied tot aan de Eufraat genoemd. Sommige auteurs vatten ‘het land van de Kanaänieten’ op als een appositie bij ‘de zeekust’; dan wordt een gedeelte van het land Kanaän aangeduid.<sup>144</sup> Het is echter ook mogelijk om ‘het land van de Kanaänieten’ te betrekken op de gehele voorafgaande opsomming; dan wordt Cis-Jordanië als geheel aangeduid.<sup>145</sup> Vanwege de *inclusio* met ‘het gebergte van de Amorieten’, een aanduiding die in Deut. 1,20 gebruikt wordt voor het gehele land Kanaän, is deze laatste opvatting waarschijnlijker.<sup>146</sup> Het ‘land van de Kanaänieten’ is in Deut. 1,7 dan een aanduiding van geheel Cis-Jordanië; het wordt gelijkgesteld met ‘het gebergte van de Amorieten’ en onderscheiden van het gebied van de Libanon tot aan de Eufraat.<sup>147</sup>

In Deut. 32,49 wordt ‘het land Kanaän’ genoemd. Mozes mag vanaf de berg Nebo, ‘die in het land Moab is’, het land Kanaän zien, maar hij zal Kanaän niet binnengaan. Het land Kanaän en het land Moab worden in deze tekst tegenover elkaar gesteld. Deze tegenstelling en de toevoeging bij Kanaän dat JHWH het aan Israël

<sup>142</sup> Braulik, *Deuteronomium* 2,154; Christensen, *Deuteronomy* 2,474; Craigie, *Deuteronomy*, 281; Dillmann, *Deuteronomium*, 340; Driver, *Deuteronomy*, 244; Keil, *Deuteronomium*, 489; Labuschagne, *Deuteronomium* IB,107; Merrill, *Deuteronomy*, 291; Nelson, *Deuteronomy*, 260; Paul, *Deuteronomium*, 1007; Rashi, פירושי התורה, 564; Ridderbos, *Deuteronomium* 2,35; Tigay, *Deuteronomy*, 194. Onzeker over de verhouding tot Deut. 7,3 is König, *Deuteronomium*, 151 n. Cf. Mayes, *Deuteronomy*, 303; Steuernagel, *Deuteronomium*<sup>2</sup>, 129. Rashi is van mening dat Kanaänieten die buiten Kanaän wonen, wel gevangengenomen mogen worden.

<sup>143</sup> Weinfeld, *Deuteronomy*, 452, onder verwijzing naar Joz. 11,2; 12,3.

<sup>144</sup> Driver, *Deuteronomy*, 13-14; McConville, *Deuteronomy*, 63; Tigay, *Deuteronomy*, 9. Cf. Hostetter, ‘Geographic distribution’, 84.

<sup>145</sup> Craigie, *Deuteronomy*, 95; Keil, *Deuteronomium*, 395; Paul, *Deuteronomium*, 779; Peritt, *Deuteronomium*, 47.

<sup>146</sup> Labuschagne, *Deuteronomium* IA,92 is van mening dat ‘Kanaänieten’ in Deut. 1,7 een samenvattende term is voor de laaglandbewoners, onderscheiden van de Amorieten als bewoners van het gebergte. Het feit dat in de opsomming die aan ‘het land van de Kanaänieten’ voorafgaat, ook ‘het gebergte’ wordt genoemd, pleit echter tegen deze opvatting. Waarschijnlijker is het om ‘het gebergte van de Amorieten’ en ‘het land van de Kanaänieten’ in Deut. 1,7 beide op te vatten als een beschrijving van heel Cis-Jordanië of als een hendiadys.

<sup>147</sup> Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen*, 120.

geeft, maken duidelijk dat כנען ארץ verwijst naar geheel Cis-Jordanië.<sup>148</sup> Omdat de aanduiding '(het land) Kanaän' in Genesis tot en met Jozua vrij vaak voorkomt, is het opmerkelijk dat deze benaming in Deuteronomium alleen hier gebruikt wordt. Een mogelijke verklaring is dat als aanduiding voor het land dat JHWH aan Israël geeft, een verwijzing naar de Kanaänitische volken vermeden wordt. Tegen deze verklaring pleit echter het feit dat het land in Deuteronomium wel meerdere keren 'hun land' genoemd wordt (Deut. 4,38; 9,5; 12,29; 19,1).

De Amorieten worden meerdere keren genoemd in Deuteronomium, steeds in een terugblik naar het verleden. In Deut. 1 wordt beschreven hoe Israël bij Kades-Barnea geconfronteerd wordt met de inwoners van het land en daarbij faalt. De inwoners van Kanaän worden 'Amorieten' genoemd (Deut. 1,27) en hun woonplaats wordt aangeduid als 'het gebergte van de Amorieten' (Deut. 1,7.19.20.44). Diverse motieven die in Deut. 7 genoemd worden, komen ook voor in teksten over de confrontatie tussen Israël en de 'Amorieten': JHWH geeft het land en Israël moet het dan in bezit gaan nemen (ירש, Deut. 1,8.21), Israël hoeft niet bevreesd te zijn (Deut. 1,21.29) en JHWH is met Israël en zal doen zoals Hij met Egypte gedaan heeft (Deut. 1,30). De Amorieten worden gekarakteriseerd als een groot en ontzagwekkend volk (Deut. 1,28; cf. 1,44) met grote en 'tot de hemel' (Deut. 1,28) versterkte steden.

Andere teksten over de Amorieten beschrijven de strijd met Sihon en Og. Sihon wordt 'de koning van de Amorieten' genoemd (Deut. 1,4; 2,24; 3,2; 4,46) of Sihon en Og worden samen 'koningen van de Amorieten' genoemd (Deut. 3,8; 4,47; 31,4). In de beschrijving van de strijd met Sihon en Og komen eveneens meerdere motieven voor die in Deut. 7 genoemd worden: JHWH geeft Sihon in de hand van Israël en Israël moet zijn land in bezit nemen (Deut. 2,24.31), JHWH geeft vrees onder de Amorieten (Deut. 2,25), JHWH geeft hen aan Israël over, Israël verslaat hen en roeit hen uit (הרם hif., Deut. 2,33-34). Ook voor Og moet Israël niet bevreesd zijn, want JHWH zal hem overgeven. Israël moet met hem doen zoals het met Sihon gedaan heeft (Deut. 3,2). Israël verslaat hem (Deut. 3,3) en roeit zijn volk uit (הרם hif.), zoals het dat met Sihon gedaan heeft (Deut. 3,6). In Deut. 31,3-4 wordt expliciet een verband gelegd tussen Sihon en Og enerzijds en de Kanaänitische volken in Cis-Jordanië anderzijds. JHWH zal die volken vernietigen, zoals Hij Sihon en Og vernietigd heeft (שמד hif.).

Vanuit het perspectief van Deuteronomium is er enerzijds onderscheid tussen Sihon en Og en de Kanaänitische volken. De strijd met Sihon en Og behoort tot het verleden, terwijl de strijd met de Kanaänitische volken in Cis-Jordanië in de toekomst ligt. Aan Sihon wordt eerst een vredesaanbod gedaan (Deut. 2,26), terwijl dat met betrekking tot de volken van Kanaän wordt afgewezen (§ 3.2.3.1). Als motivering voor de strijd tegen Sihon en Og wordt niet hun gedrag of godsdienst genoemd. Dit kan verklaard worden uit het feit dat hun uitroeiing reeds heeft plaatsgevonden en dat een motivering voor de strijd daarom niet meer nodig is. Anderzijds zijn er overeenkomsten tussen Sihon en Og en de Kanaänitische volken. Sihon en Og worden Amorieten genoemd, een van de Kanaänitische volken. Diverse motieven van de

<sup>148</sup> H.-J. Zobel, *ThWAT* 4,231-232 stelt dat 'Kanaän' altijd alleen naar Cis-Jordanië verwijst.

strijd tegen hen komen overeen met de opdracht die Israël in Deut. 7 krijgt met betrekking tot de Kanaänitische volken. De belangrijkste daarvan zijn dat JHWH hun land aan Israël geeft en dat de oorspronkelijke inwoners worden uitgeroeid. Eenmaal wordt expliciet naar de strijd met Sihon en Og verwezen als een bemoediging voor de strijd tegen de (andere) Kanaänitische volken (Deut. 31,3-4). De strijd met Sihon en Og wordt bovendien aangeduid als het begin van de inbezitname van Kanaän (יִרְשׁ; Deut. 2,24). Reeds in de inleiding van het boek Deuteronomium wordt gewezen op deze overwinningen (Deut. 1,4). Dit positieve begin staat tegenover het eerder genoemde falen van Israël bij Kades (Deut. 1,19-46). In Deut. 2,31 wordt toegezegd dat JHWH bij alle volken zal doen zoals Hij bij Sihon en Og heeft gedaan.

De conclusie is gerechtvaardigd dat de strijd tegen Sihon en Og volgens Deuteronomium het voorspel en het begin is van de uitroeiing van de Kanaänitische volken.<sup>149</sup> De verschillen tussen Sihon en Og en de Kanaänitische volken kunnen verklaard worden uit de situering van Deuteronomium tussen de strijd met Sihon en Og en de strijd met de Kanaänitische volken.

### 3.2.3.3 Vroegere bevolking van Kanaän en omgeving

In Deut. 2 en in enkele andere teksten in Deuteronomium worden diverse vroegere bevolkingsgroepen van Kanaän en omgeving genoemd. De vraag kan gesteld worden of voor deze volken hetzelfde oordeel geldt als voor de Kanaänitische volken. In Deut. 1,28 wordt vermeld dat er ook Enakieten in Kanaän woonden; in Deut. 9,2 wordt deze aanduiding gebruikt als samenvatting voor alle inwoners van Kanaän. Tweemaal worden de Enakieten genoemd in een vergelijking op grond van hun lengte ('lang als de Enakieten', Deut. 2,10,21). De Enakieten werden gehouden voor Refaïeten (Deut. 2,11). De Refaïeten worden gesitueerd in Trans-Jordanië: het gebied van Moab, Ammon en Bazan werd vroeger tot het gebied van de Refaïeten gerekend (Deut. 2,11,20; 3,13).<sup>150</sup> Koning Og wordt de laatst overgeblevene van de Refaïeten genoemd, een aanduiding die mogelijk (mede) verband houdt met zijn lengte (Deut. 3,11). Ten slotte worden in twee historische notities over het land van Moab en Ammon (Deut. 2,10-12,20-23) enkele vroegere volken buiten Kanaän genoemd. De Moabieten noemden de inwoners vóór hen Emieten, de Ammonieten de inwoners vóór hen Zamzummiëten; beide volken werden echter ook gehouden voor Refaïeten (Deut. 2,10-11,20). In het gebied van Edom woonden vroeger de Horieten (Deut. 2,12,22). Als laatste worden de Avieten genoemd, die vroeger in het gebied van de Filistijnen zouden hebben gewoond (Deut. 2,23). Deze laatste twee volken worden geen Refaïeten genoemd. Van de Emieten, Zamzummiëten, Horieten en Avieten wordt vermeld dat ze uitgeroeid zijn door een ander volk, dat in hun plaats is gaan wonen. Bij de Refaïeten en Horieten wordt zelfs gezegd dat JHWH hen heeft uitgeroeid (Deut. 2,21-22).

De vraag die voor mijn onderzoek van belang is, is of er een verband wordt gelegd tussen de opdracht tot uitroeiing van de Kanaänitische volken en de uitroeiing

<sup>149</sup> Cf. Neis, *Vernichtet werdet ihr*, 73-76, 227-228.

<sup>150</sup> Op een mogelijk verband tussen de רפאים en de onderwereld hoeft hier niet te worden ingegaan. Zie daarvoor bijvoorbeeld R. Liwak, *ThWAT* 7,625-636.

van deze vroegere volken.<sup>151</sup> C. Houtman heeft gewezen op het theologische doel van de beschrijving van de voorisraëlitische geschiedenis van Kanaän en omgeving. In de eerste plaats toont het feit dat andere volken door het toedoen van JHWH hun woonplaats hebben gekregen de macht van JHWH. Zijn macht wordt onderstreept door de herhaalde vermelding van de grootheid en lengte van de volken (Deut. 2,10.21). Dat moet Israël vertrouwen geven voor de inbezitname van Kanaän, die in het perspectief van Deuteronomium al begonnen is (Deut. 2,24.31, zie § 3.2.3.2; cf. Deut. 2,12).<sup>152</sup> De geschiedenis van Israël verloopt naar analogie van zijn buurvolken. Dat toont de universele macht van JHWH, die elk volk zijn plaats toewijst (cf. Deut. 32,8-9; § 3.2.1.1).<sup>153</sup> In de tweede plaats, aldus Houtman, wil de informatie over de vroegere bevolking van Kanaän en omgeving een legitimatie bieden voor hun uitroeiing. De aanduidingen 'Enakieten' en 'Refaïeten' zouden, evenals 'Amorieten' en 'Kanaänieten', niet primair etnische aanduidingen zijn, maar een negatieve kwalificatie willen geven. Deze bevolkingsgroepen jagen schrik aan, steken God naar de kroon en moesten daarom worden uitgeroeid. Deze typering zou impliciet ook de Kanaänitische volken karakteriseren en hun uitroeiing rechtvaardigen.<sup>154</sup>

Deze laatste conclusie, dat de karakterisering van de vroegere bevolking van Kanaän en omgeving hun uitroeiing moet legitimeren, stuit echter op een aantal bezwaren. In de eerste plaats is het de vraag of de vroegere bewoners van deze gebieden wel negatief worden gekwalificeerd. De volken in Kanaän worden Enakieten genoemd; over hen wordt vermeld dat zij steden hebben die versterkt zijn 'tot de hemel' (בשמים, Deut. 9,2). Dit kan volgens Houtman gelezen worden als een zinspeling op de torenbouw van Babel, de enige andere keer in het Oude Testament dat van een bouwwerk gezegd wordt dat het 'tot de hemel' reikt (Gen. 11,4). Daarmee zouden de Enakieten (evenals de Amorieten, Deut. 1,28) getypeerd worden als mensen die de grenzen van het schepsel overschrijden en JHWH naar de kroon steken.<sup>155</sup> Deze interpretatie van Gen. 11,4 is echter omstreden. Ten eerste is het de vraag of שמים in Gen. 11,4 moet worden opgevat als de woonplaats van JHWH. Hoewel dat niet betwist wordt voor teksten elders in het Oude Testament, waar Houtman naar verwijst, is het opmerkelijk dat שמים in de directe context van Gen. 11 niet in deze betekenis gebruikt wordt. In Gen. 1-11 wordt naar de 'hemel' alleen verwezen in de

<sup>151</sup> Zie voor nadere gegevens over deze volken in het Oude Testament en de *Umwelt*: Houtman, 'Die ursprünglichen Bewohner'.

<sup>152</sup> In Deut. 2,12 wordt gezegd dat de 'kinderen van Esau' de Horieten hebben uitgeroeid en in hun plaats zijn gaan wonen, 'zoals Israël gedaan heeft (עשה) met het land van zijn ירשה, dat JHWH hun gegeven heeft (נתן)'. Het perfectum נתן kan worden opgevat als een perfectum met toekomstige of declaratieve betekenis (cf. o.a. Deut. 1,8; 12,1): JHWH heeft hun het land al gegeven. Het perfectum עשה kan echter alleen op het verleden slaan, omdat nergens in Deuteronomium gesuggereerd wordt dat Israël het land al in bezit genomen heeft, terwijl dat feitelijk nog zou moeten gebeuren. Het is mogelijk dat in Deut. 2,12 vanuit later tijd een algemene terugblik gegeven wordt op de inbezitname van heel Kanaän. In de literaire context kan het alleen verwijzen naar de verovering van Trans-Jordanië. Mogelijk wijst ook het gebruik van ירשה hierop (zie § 3.2.2).

<sup>153</sup> Cf. Neis, *Vernichtet werdet ihr*, 169-178.

<sup>154</sup> Houtman, 'Die ursprünglichen Bewohner', 58: 'Ihre bloße Gegenwart legitimiert bereits die Liquidierung der Landesbewohner. Im Land soll das vollzogen werden, was bereits zuvor stattgefunden hat.'

<sup>155</sup> Houtman, 'Die ursprünglichen Bewohner', 55. Cf. Houtman, 'Opdat wij niet over geheel de aarde verspreid worden', 108-110; Houtman, *Der Himmel im Alten Testament*, 356-361.

betekenis van hemelgewelf of wolkenhemel. Ten tweede is de kwalificatie van een bouwwerk ‘met de top in de hemel’ in het Oude Nabije Oosten al sinds de oud-Babylonische tijd een gebruikelijke metafoor. Zowel torens als steden worden zo gekarakteriseerd, onder andere in een inscriptie over Azeqa.<sup>156</sup> De uitdrukking בשמים kan dus gelezen worden als een hyperbool voor de immense grootte en kracht van bouwwerken. Het is daarom de vraag of de vermelding dat de steden van de Enakieten versterkt zijn ‘tot de hemel’, beschouwd moet worden als een negatieve kwalificatie. In dat geval is het eveneens twijfelachtig of de aanduiding ‘Enakieten’ voor de Kanaänitische volken een negatieve typering bedoelt te geven. Van de Refaïeten wordt in Deuteronomium evenmin een negatief beeld geschetst. De enige teksten die Houtman noemt om aan te tonen dat de Refaïeten negatief beoordeeld worden, zijn afkomstig uit andere boeken en gaan over geduchte strijders uit de tijd van David (2 Sam. 21,15-22; 1 Kron. 20,4-8). Daaruit kan echter niet worden afgeleid dat de Refaïeten in Deuteronomium worden beschouwd als mensen die *ipso facto* moeten worden uitgeroeid. De Horieten en de Avieten worden in Deut. 2,12.22-23 bovendien geen Refaïeten genoemd; dat zij daartoe op grond van analogie wel gerekend zouden moeten worden, is slechts een veronderstelling.<sup>157</sup>

Een tweede argument tegen de these van Houtman is dat in Deuteronomium de aanduidingen voor de vroegere bewoners van de gebieden rondom Kanaän en voor de ‘zeven volken’ in Kanaän duidelijk onderscheiden zijn. De volken buiten Kanaän die in de historische notities (Deut. 2,10-12.20-23) genoemd worden, worden nooit aangeduid als een van de Kanaänitische volken of als Enakieten. De volken buiten Kanaän worden wel vergeleken met de Enakieten, maar dat betreft slechts hun lengte (Deut. 2,10.21). Wanneer de auteur van Deuteronomium een analogie bedoelde aan te geven tussen (de reden voor de uitroeiing van) deze volken en (de reden voor de uitroeiing van) de Kanaänitische volken, zou een overeenkomst in aanduidingen te verwachten zijn geweest.<sup>158</sup> Andersom worden aanduidingen voor de volken buiten Kanaän niet toegepast op de Kanaänitische volken. Een mogelijke uitzondering hierop is de opmerking dat de Enakieten voor Refaïeten werden gehouden (Deut. 2,11). De formulering daarvan (חשב חשב, cf. Deut. 2,20) suggereert echter dat Refaïeten als een categorie gebruikt wordt, niet als de naam van een volk. Daarom kan de negatieve typering van de Enakieten niet worden overgedragen op alle Refaïeten. Van de volken in Kanaän worden alleen Og en zijn land in verband gebracht met de Refaïeten. Daarbij wordt echter vermeld dat Og de laatste der

<sup>156</sup> Hiebert, ‘Tower of Babel’; Uehlinger, *Weltreich und eine Rede*, 236-242.

<sup>157</sup> Zie Houtman, ‘Die ursprünglichen Bewohner’, 60-62. Het is opmerkelijk dat Houtman om de Avieten en de Enakieten met elkaar te verbinden allerlei gegevens over hun woonplaats als historisch behandelt, terwijl hij de informatie over deze volken niet als historisch beschouwt (zie de volgende noot). Wanneer het een auteur alleen zou gaan om een kwalificatie van deze volken, zonder dat hij hem bekende historische gegevens wilde doorgeven, is deze kwalificatie wel zeer gecompliceerd en indirect.

<sup>158</sup> Het is tegenstrijdig dat Houtman, ‘Die ursprünglichen Bewohner’, 62-63 wel de mogelijkheid openlaat dat sommige namen verwijzen naar bevolkingsgroepen uit de tijd van de schrijver (zoals Hoekveld-Meijer, *Esau*, 19-20 opert; zie § 4.1.5), maar de mogelijkheid lijkt uit te sluiten dat ze teruggaan op historische gegevens van vroeger tijd. Het feit dat verschillende namen gebruikt worden, die elders niet voorkomen en waarmee niets ‘gedaan’ wordt (zoals Houtman, *ibid.*, 62 erkent: ‘Der Schreiber selbst “spielt” nicht mit den Namen’), maakt het aannemelijk dat een auteur in elk geval mede bedoeld heeft om hem bekende historische gegevens door te geven, hoe men deze gegevens historisch ook beoordeelt.

Refaïeten is (רפאים... ושאר מיתר רפאים, Deut. 3,11; cf. Joz. 13,12). Omdat Og ook een Amoriet genoemd wordt, wijst deze opmerking er eveneens op dat 'Refaïeten' in Deuteronomium gebruikt wordt als een categorie.<sup>159</sup> Er wordt in Deuteronomium dus duidelijk onderscheid gemaakt tussen de vroegere bewoners van de gebieden rondom Kanaän enerzijds en de Kanaänitische volken anderzijds.

Een derde argument tegen de these van Houtman is het gebruik van analogieën of *Geschiedstypologie* in Deuteronomium. Met betrekking tot de inbezitname van het land Kanaän worden de volgende analogieën gebruikt: 1. JHWH zal met de Kanaänitische volken doen zoals Hij met Egypte gedaan heeft (Deut. 7,18b-19); 2. JHWH zal met de volken in Cis-Jordanië doen zoals Hij met Sihon en Og in Trans-Jordanië gedaan heeft (Deut. 3,21; 31,4); 3. JHWH doet voor andere volken zoals Hij voor Israël gedaan heeft (Deut. 2,12); 4. wanneer Israël ongehoorzaam is, zal JHWH hen ombrengen, zoals Hij de volken ombrengt (Deut. 8,20).<sup>160</sup> In dit licht van deze *Geschiedstypologie* is het opmerkelijk dat een analogie tussen de vroegere bevolking van Kanaän en omgeving (A) en de volken die Israël moet uitroeien (B) ontbreekt. Mogelijke analogieën zouden zijn: 1. 'zoals JHWH gedaan heeft met A, zal Hij doen met B'; 2. 'zoals de Moabieten etc. gedaan hebben met A, moet Israël doen met B'; 3. 'zoals er met A gebeurd is, zal ook met B gebeuren'. Een tekst die de meeste overeenkomst vertoont met deze mogelijke analogieën, is Deut. 2,12: zoals de kinderen van Ezau de Horieten hebben uitgeroeid en in hun plaats zijn gaan wonen, heeft Israël gedaan met het land dat JHWH hun gegeven heeft. Dit is echter een analogie tussen de inbezitname van land, geen analogie tussen de volken die uitgeroeid worden. Bovendien betreft dit in de literaire context de inbezitname van Trans-Jordanië, niet van Cis-Jordanië (zie n. 152). Wanneer de stelling van Houtman juist zou zijn, is het opmerkelijk dat in Deuteronomium een analogie tussen de vroegere bevolking van Kanaän en omgeving en de 'zeven volken' niet voorkomt als aansporing of bemoediging. Israël zou dan immers het werk moeten voortzetten dat JHWH door middel van andere volken al begonnen was.

Concluderend: de historische notities van Deut. 2,10-12.20-23 bevestigen de universele macht van JHWH. Zij geven echter geen motivering voor de uitroeiing van de vroegere bevolking van Kanaän en omgeving. Deze teksten bevatten geen moreel oordeel over de volken die zijn uitgeroeid, maar constateren slechts dát er volken zijn uitgeroeid en dat JHWH dat opnieuw kan doen. Deze volken vallen in Deuteronomium echter in een andere categorie dan de Kanaänitische volken. Daarom zijn deze teksten niet te beschouwen als een impliciete legitimering voor de uitroeiing van de Kanaänitische volken.

### 3.2.3.4 Terminologie

Nu duidelijk is geworden welke volken in Deuteronomium tot de volken van Kanaän worden gerekend, kan worden ingegaan op de terminologie die gebruikt wordt voor de behandeling van de Kanaänitische volken. Daaruit kan naar voren komen of in Deuteronomium een eenduidig beeld geschetst wordt van de opstelling van Israël tegenover deze volken. Voor de gewenste opstelling worden in Deutero-

<sup>159</sup> Houtman, 'Die ursprünglichen Bewohner', 56.

<sup>160</sup> Lohfink, 'Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen', 140-144.

nomium diverse begrippen gebruikt. In het uitroeiingsbevel in Deut. 7 is het verbum חרם hif. een centraal begrip (Deut. 7,2; 20,17).<sup>161</sup> Daarnaast worden in Deuteronomium voor het handelen van JHWH of Israël nog diverse andere verba gebruikt. Wanneer in een tekst zowel het handelen van JHWH als dat van Israël ten opzichte van de Kanaänitische volken genoemd wordt, gaat het handelen van JHWH steeds voorop. Het meest voorkomende verbum in dit verband is ירש. Bij een menselijk subject wordt steeds de qal van ירש gebruikt, bij JHWH als subject de hif.<sup>162</sup> In Deut. 11,23 komen beide naast elkaar voor: JHWH [ירש hif.] al deze volken voor jullie aangezicht en jullie [ירש qal] volken die groter en machtiger zijn dan jullie. Andere verba die gebruikt worden met betrekking tot de Kanaänitische volken, zijn: שמד hif. (vernietigen), כרת hif. (uitroeien), אבד hif. (doen vergaan), כנע hif. (onderwerpen), נכה hif. (verslaan), חוס met een ontkenning (niet ontzien), אכל (verteren), הדף (verjagen), נשל (verdrijven), נתן (geven), המם (in verwarring brengen).<sup>163</sup> Tevens geeft JHWH vrees onder de volken (פחד, מורא, Deut. 11,25).

De verba die gebruikt worden voor de behandeling van de Kanaänitische volken geven steeds uitroeiing of vernietiging aan. De uitzonderingen hierop (הדף, נשל, המם) komen in Deuteronomium weinig voor en worden (behalve in Deut. 6,19) steeds onmiddellijk gevolgd door verba die wel de notie uitroeiing bevatten. Het verbum גרש, dat in andere teksten met betrekking tot de Kanaänitische volken gebruikt wordt (zie § 3.3), komt in Deuteronomium in dit verband niet voor.<sup>164</sup> De in Deuteronomium gebruikte terminologie geeft een eenduidig beeld van de gewenste opstelling van Israël tegenover de Kanaänitische volken. Tevens laat de distributie van de genoemde verba zien dat het thema van de houding van Israël ten opzichte van de Kanaänitische volken door het hele boek voorkomt.

Een vraag die in dit verband aandacht verdient, is of Deuteronomium ook inhoudelijk consistent is in het spreken over de uitroeiing van de Kanaänitische volken. In Deut. 9,3 wordt namelijk gezegd dat JHWH deze volken zal uitroeien (אבד hif.) en dat Hij dat snel zal doen (מהר). Dat lijkt in tegenspraak met Deut. 7,22, waar wordt vermeld dat JHWH de Kanaänitische volken langzaam (מעט מעט) zal verdrijven.<sup>165</sup> De relatie tussen deze twee teksten kan in de eerste plaats worden geïnterpreteerd als de

<sup>161</sup> Cf. Deut. 2,24; 3,6. Zie § 2.4, Excurs: Betekenis en functie van חרם.

<sup>162</sup> Hif.: Deut. 4,38; 9,3.4.5; 11,23; 18,12. Qal: 9,1; 11,23; 12,2.29(2x); 18,14; 19,1; 31,3. In Deut. 7,17 wordt de hif. gebruikt met het volk Israël als subject; dat betreft echter een vraag van Israël, die mogelijk gecorrigeerd wordt (zie de exegese van Deut. 7,17-18, § 2.4). Voor de betekenis van ירש hif., zie de exegese van Deut. 7,17.

<sup>163</sup> שמד hif.: Deut. 7,24; 9,3; 31,3.4; nif.: 7,23; 12,30. כרת hif.: 12,29; 19,1. אבד hif.: 7,24 (hun naam); 8,20; 9,3; pi.: 12,3; cf. 7,20 (qal). כנע hif.: 9,3. נכה hif.: 7,2. חוס met ontkenning: 7,16. אכל: 7,16. הדף: 6,19; 9,4. נשל: 7,1.22. נתן: 7,2.23. המם: 7,23.

<sup>164</sup> Wel in Deut. 33,27, waar echter alleen gesproken wordt over een 'vijand' (אויב), overigens parallel met שמד hif.imp. Volgens sommige auteurs wordt in deze tekst opgeroepen om de Kanaänitische volken uit te roeien (zo Driver, *Deuteronomy*, 416; Labuschagne, *Deuteronomium* III,314-315; Tigay, *Deuteronomy*, 335). Het argument voor deze interpretatie is het voorkomen van het verbum גרש, dat in Ex. 23 en 34 (zie § 3.3.3) gebruikt wordt met betrekking tot de volken van Kanaän. Als aanvullend argument zou de belofte uit vers 28 genoemd kunnen worden dat Israël 'alleen' zal wonen. Wanneer deze interpretatie gevolgd wordt, blijkt uit Deut. 33,27 dat het verbum גרש een betekenis kan hebben die dicht bij 'uitroeien' ligt. Omdat echter niet wordt aangegeven welke vijand Israël moet uitroeien en in de context niet wordt gewezen op de inbezitting van Kanaän, is deze interpretatie (hoewel mogelijk) niet zeker. Daarom blijft deze tekst hier buiten beschouwing.

<sup>165</sup> Weinfeld, 'Ban on the Canaanites', 155 n. 39.



relatie tussen ideaal en realiteit. Het ideaal zou worden weergegeven in Deut. 9,3, de werkelijkheid in Deut. 7,22. In de tweede plaats kan het onderscheid tussen deze teksten worden geïnterpreteerd als het onderscheid tussen een aanvankelijke (snelle) en definitieve (langzame) uitroeiing.<sup>166</sup> Deze laatste verklaring wordt ondersteund door het feit dat in Deut. 9,3 sprake is van de situatie onmiddellijk na het oversteken van de Jordaan. In de context van Deut. 7,22 kan Deut. 7,20 wijzen op een volledige verovering, omdat gesproken wordt over 'degenen die overgebleven zijn'. Bovendien wordt in de directe context van Deut. 7,22 nadruk gelegd op de volledigheid van de uiteindelijke uitroeiing (vers 20.23-24). Bij deze interpretatie sluiten Deut. 7,22 en Deut. 9,3 elkaar niet uit.<sup>167</sup> Omdat alleen op deze plaatsen in Deuteronomium gesproken wordt over de snelheid van de uitroeiing, kunnen uit de volgorde van deze teksten geen conclusies worden getrokken. De spanning tussen een snelle of langzame uitroeiing blijft doorlopen in de boeken Jozua en Richteren (cf. Joz. 10,42 met Joz. 11,18).<sup>168</sup>

Diverse uitdrukkingen die in Deuteronomium gebruikt worden voor de behandeling van de Kanaänitische volken, worden ook gebruikt met betrekking tot Israël zelf. Wanneer het JHWH ongehoorzaam is, zal Israël namelijk hetzelfde oordeel treffen als de Kanaänitische volken. Zelfs het verbum *חרם* wordt in dit verband gebruikt, zij het niet met betrekking tot Israël als geheel. Wanneer een Israëliet ertoe aanspoort om andere goden dan JHWH te dienen, moet hij gedood worden (Deut. 13,9-11). De in de context gebruikte verba geven aan dat gebod nadruk (*לא תחוס*, לא תחמל, *מת*, *הרג* *תהרגנו*, *תחמל*). Wanneer een Israëlitische stad andere goden wil gaan dienen, moet de hele stad worden uitgeroeid (*לפי חרב*, *לפי חרב*, hif., Deut. 13,16). Zelfs de buit moet dan worden verbrand en die stad mag niet herbouwd worden (Deut. 13,17). Andere verba die met betrekking tot Israël gebruikt worden, zijn: *שמד* hif., *אבד*, *מזה* en *חוס* met een ontkenning.<sup>169</sup> Als Israël de goden van de volken dient, zal JHWHs toorn tegen hen ontbranden en zal Hij hen uitroeien (Deut. 6,14-15). JHWH zal de naam van degene die andere goden dient, wegvagen en alle vervloelingen van het verbond over hem brengen. Het oordeel over het land wordt zelfs vergeleken met de omkering van Sodom en Gomorra (Deut. 29,17-23). Eenmaal wordt het oordeel dat over Israël kan komen, expliciet vergeleken met de behandeling van de Kanaänitische volken: Israël zal dan omkomen, net zoals JHWH de volken heeft uitgeroeid (*אבד* hif., Deut. 8,19-20).

De meeste verba die in Deuteronomium gebruikt worden voor de behandeling van de Kanaänitische volken, worden ook gebruikt voor wat JHWH met Israël zal doen als het Hem ongehoorzaam is. Het verbum dat voor de behandeling van de Kanaänitische volken het meest gebruikt wordt, *ירש* hif., wordt echter nooit gebruikt

<sup>166</sup> Zie Braulik, *Deuteronomium* 1,74; König, *Deuteronomium*, 104 n.; Lohfink, *Das Hauptgebot*, 205-206; Paul, *Deuteronomium*, 865; Ridderbos, *Deuteronomium* 1,140; Tigay, *Deuteronomy*, 97; Woods, *Deuteronomy*, 148.

<sup>167</sup> Wanneer Deut. 7,22 en Deut. 9,3 aan verschillende auteurs worden toegeschreven, is de vraag naar de verhouding tussen deze teksten nog niet opgelost. Deze vraag blijft namelijk gelden vanaf het moment dat de teksten in dezelfde collectie werden opgenomen.

<sup>168</sup> McConville, *Deuteronomy*, 161.

<sup>169</sup> *שמד* hif.: Deut. 4,3.26; 6,15; 7,4; 9,8.14.19.20.25; 28,20.24.45.51.61.63. *אבד*: Deut. 4,26; 8,19.20; 11,17; 28,20.22.51.63; 30,18. *מזה*: Deut. 9,14; 29,20 (cf. Deut. 25,19). *חוס* met ontkenning: Deut. 13,9.

voor wat JHWH met Israël zal doen. Het verbum ירש wordt (in de qal) wel gebruikt voor het land dat Israël in bezit krijgt, maar nooit (in de hif.) voor de verdrijving van Israël uit het land of voor het handelen van JHWH tegen Israël.<sup>170</sup> Andere verba voor verdrijving uit het land of voor vernietiging worden wel gebruikt met betrekking tot Israël.<sup>171</sup> Men zou kunnen veronderstellen dat in ירש een element van definitieve verdrijving of vernietiging gehoord is en dat het daarom niet met betrekking tot Israël gebruikt is. Dat zou eveneens kunnen verklaren waarom het verbum הרם nooit met betrekking tot Israël als geheel gebruikt wordt. Deuteronomium spreekt immers niet alleen over Israëls toekomstige ongehoorzaamheid en JHWHs oordeel daarover, maar ook over verlossing daarna (Deut. 4,29-31; 30). Tegen deze interpretatie pleit echter dat ירש hif. in Num. 14,12 wel gebruikt wordt voor JHWHs handelen met betrekking tot Israël. Het gaat daar om een voornemen van JHWH, dat echter niet wordt uitgevoerd. Voor de hernieuwde inbezitname van Kanaän wordt wel het verbum ירש qal gebruikt (Deut. 30,5).<sup>172</sup>

### 3.2.3.5 Begrenzing

Als laatste is in deze paragraaf de vraag van belang of in Deuteronomium een begrenzing wordt gegeven van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien. G. Braulik is van mening dat in de teksten die spreken over de ballingschap (Deut. 29,21-27) en de terugkeer (Deut. 30,1-10), bewust niet negatief over andere volken gesproken wordt en dat het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien niet meer geldt voor de terugkeer uit de ballingschap.<sup>173</sup> De belangrijkste aanwijzing hiervoor ziet hij in de verschillende beschrijving van de inbezitname van Kanaän in Deut. 7,1 en 30,5. Beide teksten geven aan dat JHWH Israël in het land brengt (יביאך/יהיה אליהך אל הארץ) en dat Israël het land in bezit zal nemen (ירש). In Deut. 7,1 volgt daarop de belofte dat JHWH grote volken voor Israël zal verdrijven (ונשל גיים רבים מפניך), in Deut. 30,5 de belofte dat JHWH Israël goed zal doen en talrijk zal maken (והיטבך והרבך מאבתך). In plaats van te spreken over talrijke volken zou JHWH Israël zelf talrijk maken. Braulik interpreteert de formulering van Deut. 30,5 als een bewust contrast met Deut. 7,1.<sup>174</sup>

Om deze these van Braulik te kunnen beoordelen moet worden nagegaan hoe Deuteronomium spreekt over de uitvoering van het uitroeingsbevel. Deze uitroeing wordt in Deut. 11,22-23 namelijk verbonden met het houden van de geboden van JHWH. In Deuteronomium wordt echter de verwachting uitgesproken dat Israël die geboden niet zal houden (Deut. 31,16-29). Hoewel dat niet expliciet wordt gezegd, kan op grond hiervan verondersteld worden dat de Kanaänitische volken in de toe-

<sup>170</sup> Het verbum ירש hif. komt ruim 60 keer voor in het Oude Testament (over enkele plaatsen is discussie; zie N. Lohfink, *ThWAT* 3,956-957).

<sup>171</sup> Contra C.J.H. Wright, *NIDOTTE* 2,548, die stelt dat ירש onderdeel is van het eschatologische vocabulair van het Oude Testament. In de teksten waar hij naar verwijst (Deut. 28,63-64; 29,25-28), wordt wel gesproken over Israëls verdwijning uit Kanaän, maar wordt het verbum ירש (hif.) niet gebruikt.

<sup>172</sup> Het ontbreken van ירש hif. voor wat JHWH met Israël doet, wordt niet gesignaleerd door N. Lohfink, *ThWAT* 3,953-985; H.H. Schmid, *THAT* 1,778-781; C.J.H. Wright, *NIDOTTE* 2,547-549.

<sup>173</sup> Braulik, 'Die Völkervernichtung', 37.

<sup>174</sup> Braulik, 'Die Völkervernichtung', 35-36, 38: '30,5 setzt sich von seinem Schlüsseltext [Deut. 7,1] sogar ausdrücklich ab'.

komstverwachting van Deuteronomium niet geheel zullen worden uitgeroeid (cf. § 3.4.3). Daarmee is de these van Braulik in principe mogelijk, maar nog niet bewezen. Het gegeven dat in Deut. 29-30 niet expliciet gesproken wordt over Israëls houding ten opzichte van de Kanaänitische volken kan immers ook worden verklaard uit het feit dat het in deze hoofdstukken alleen gaat over het oordeel, de terugkeer en de innerlijke verandering van Israël zelf. Het vooruitzicht dat Israël JHWH ten slotte wel gehoorzaam zal zijn en zijn geboden zal doen (Deut. 30,8), kan zelfs zo worden geïnterpreteerd dat Israël ook het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien zal houden. Het belangrijkste bezwaar tegen de these van Braulik is dat het dubieus is of er wel sprake is van een contrast tussen Deut. 7,1 en 30,5. De overeenkomst in formulering met betrekking tot de inbezitneming van Kanaän is evident. Het is echter niet duidelijk waarom een contrast moet worden aangenomen tussen de talrijke volken (גוים רבים, Deut. 7,1) en de belofte dat JHWH Israël talrijk zal maken (והרבך, Deut. 30,5). Die belofte komt namelijk ook voor in Deut. 7,13. Het feit dat Israël het land weer in bezit neemt (ירש) en talrijk wordt, impliceert niet noodzakelijk dat de verhouding met overgebleven Kanaänitische volken voortaan vreedzaam moet zijn. De these van Braulik dat in Deuteronomium een *terminus ad quem* wordt aangegeven voor het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien, namelijk dat dit in ieder geval bij de terugkeer uit de ballingschap niet meer geldt, is dan ook niet bewezen.

Ten slotte is de vraag gesteld of in Deuteronomium voor de Kanaänitische volken de mogelijkheid van bekering geboden wordt. C. Schäfer-Lichtenberger stelt dat de tegenstelling tussen Israël en de Kanaänitische volken er alleen is omdat deze volken JHWH niet vereren. Wanneer deze volken JHWH zouden gaan dienen, zou de tegenstelling worden opgeheven. Bekering zou voor de Kanaänitische volken dus mogelijk zijn.<sup>175</sup> Het is echter de vraag of Deuteronomium ingaat op de vraag of bekering voor deze volken mogelijk is. Er wordt van uitgegaan dat de Kanaänitische volken als geheel bij hun godsdienstige identiteit zullen blijven. Over bekering van individuele leden van deze volken wordt in Deuteronomium niet gesproken; in Jozua blijkt dat voor Rachab wel mogelijk te zijn (Joz. 2,9-14; 6,22-25).<sup>176</sup>

Concluderend: wanneer de Kanaänitische volken ter sprake komen, wordt in Deuteronomium opgeroepen tot hun uitroeiing. De strijd tegen Sihon en Og wordt beschreven als het voorspel en het begin van de uitroeiing van deze volken. De vroegere bevolking van Kanaän en omgeving wordt duidelijk onderscheiden van de 'zeven volken'. Er wordt in Deuteronomium geen *terminus ad quem* aangegeven van het uitroeingsbevel.

### 3.2.4 Motieven voor het uitroeingsbevel

In deze paragraaf ga ik na welke motieven in Deuteronomium genoemd worden voor de negatieve attitude ten opzichte van de Kanaänitische volken. In Deut. 7 werd een indirect verband gelegd tussen de godsdienst van deze volken en de opdracht tot

<sup>175</sup> Schäfer-Lichtenberger, 'JHWH', 213-214.

<sup>176</sup> Houtman, 'Zwei Sichtweisen', 224.

hun vernietiging. In andere teksten in Deuteronomium wordt dit verband explicieter aangegeven. Eerst ga ik in op teksten die in algemene zin spreken over motieven voor het uitroeingsbevel (§ 3.2.4.1), daarna op teksten die concrete praktijken van deze volken noemen (§ 3.2.4.2). Eerder is reeds ingegaan op de these van C. Houtman, dat de aanduiding van de Kanaänitische volken als ‘Enakieten’ (Deut. 9,2) een negatieve kwalificatie zou zijn en als zodanig reeds een legitimatie zou bieden voor hun uitroeiing. Deze opvatting is afgewezen (§ 3.2.3.3).

### 3.2.4.1 Algemene aanduidingen

In Deut. 20,17-18 wordt een direct verband gelegd tussen het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien en het gedrag van deze volken. Omdat in de vorige paragraaf al is ingegaan op de context van Deut. 20,10-18, begin ik de bespreking van de motieven voor het uitroeingsbevel met deze tekst. Israël moet de Kanaänitische volken volledig uitroeien (חרם), opdat zij Israël niet de afschuwelijke dingen (תועבה) pl) leren doen die zij voor hun goden gedaan hebben. Dat zou zonde tegenover JHWH zijn. Het verbum למד wordt in Deuteronomium alleen in Deut. 20,18 en 18,9 gebruikt in verband met de Kanaänitische volken. Het staat tegenover het leren van de geboden van JHWH (bv. Deut. 4,1; 5,1). De reden (למען אשר)<sup>177</sup> voor het uitroeingsbevel is dus dat Israël bewaard moet blijven voor Kanaänitische godsdienstige praktijken. Hier wordt niet het feit genoemd *dat* de Kanaänitische volken andere goden dienen dan JHWH (cf. Deut. 4,19; § 3.2.1.1), maar *hoe* zij dat doen. Om welke praktijken het zou gaan, wordt in Deut. 20 niet nader geconcretiseerd.

De praktijken worden gekarakteriseerd als תועבתם, ‘hun afschuwelijke dingen’. Deze uitdrukking komt in Deuteronomium vaak voor in de combinatie יהוה תועבת יהוה. Dit geeft aan dat het niet gaat om iets wat de afkeuring van mensen oproept, maar die van JHWH (cf. Deut. 12,31, ‘wat Hij [JHWH] haat’).<sup>178</sup> Het woord תועבה komt in Deuteronomium vaak voor als karakterisering van de religieuze praktijken van de Kanaänitische volken (cf. Deut. 12,31; 18,9.12).<sup>179</sup> J. l’Hour is van mening dat de תועבה-teksten in Deuteronomium oorspronkelijk een apart corpus vormden, dat zich richtte tegen de Kanaänitische cultus.<sup>180</sup> Tegen zijn these pleit echter dat bij sommige teksten in Deuteronomium geen verband wordt gelegd met de cultus en met de Kanaänitische volken (bijvoorbeeld Deut. 24,4; 25,16). Zo zijn de geboden van Deut. 25,13-16, die gaan over oneerlijkheid in de handel, niet cultisch, maar ethisch van aard; bovendien zijn er in deze tekst geen aanwijzingen dat het om specifiek Kanaänitische praktijken zou gaan.<sup>181</sup> Niet voor alle teksten waarin תועבה voorkomt, kan dus een verband worden gelegd met de Kanaänitische cultus en het verzet daartegen.

<sup>177</sup> Volgens Ehrlich, *Randglossen* 2,308 is dit een sterkere uitdrukking dan פן.

<sup>178</sup> Cf. Humbert, ‘Le substantif *to’ēbā*’, 225-226.

<sup>179</sup> Cf. Humbert, ‘Le substantif *to’ēbā*’, 225.

<sup>180</sup> L’Hour, ‘Les interdits *To’ēba*’. Maarsingh, *Onderzoek naar de ethiek*, 139-140 acht het mogelijk dat alle תועבה-teksten gericht zijn tegen de Kanaänitische volken.

<sup>181</sup> Om zijn these te handhaven moet L’Hour veronderstellen dat Israël van de Phoeniciërs en de Kanaänieten geleerd zou hebben wat fraude is; L’Hour, ‘Les interdits *To’ēba*’, 499-500. Zie voor andere bezwaren Preuß, *ThWAT* 8,584; Preuß, *Deuteronomium*, 118-119.

Een ander gedeelte dat in meer algemene zin een motivering geeft voor het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien, is Deut. 9,4-6. In deze verzen wordt benadrukt dat niet Israëls gerechtigheid de reden is dat JHWH hun Kanaän geeft (Deut. 9,4.5.6), maar dat Hij dat doet vanwege de goddeloosheid van de Kanaänitische volken (Deut. 9,4.5) en vanwege zijn eed aan de aartsvaders (Deut. 9,5). In de verzen die aan dit gedeelte voorafgaan (Deut. 9,1-3) wordt gezegd dat JHWH de Kanaänitische volken zal uitroeien. Israël moet echter niet alleen weten dat JHWH dat doen zal, maar ook dat Hij dat niet om Israël doet.<sup>182</sup> Driemaal wordt vermeld dat JHWH hen niet in Kanaän brengt vanwege de gerechtigheid (צדקה) van Israël (of de oprechtheid van het hart, ישר לבב, Deut. 9,5). Het gaat bij צדקה om trouw in de verhouding tot JHWH.<sup>183</sup> De drie vermeldingen bevatten een climax: eerst wordt gezegd dat Israël niet mag denken dat JHWH het om zijn gerechtigheid doet (Deut. 9,4), vervolgens dat zijn gerechtigheid niet de reden voor JHWHs werk is (Deut. 9,5), en ten slotte wordt duidelijk dat de gerechtigheid van Israël er zelfs niet is, omdat het een halsstarrig volk is (Deut. 9,6; cf. 10,16; 31,27). Dit laatste punt wordt vervolgens uitgewerkt door een beschrijving van meerdere momenten in de geschiedenis dat dit bleek, waardoor JHWH op het punt stond om Israël uit te roeien (Deut. 9,7-10,11). Hierbij wordt hetzelfde verbum gebruikt als in Deut. 9,3 gebruikt wordt met betrekking tot de Kanaänitische volken (שמך, Deut. 9,8.14.19.25). Wellicht klinkt hier de suggestie in mee dat ook Israël door zijn hardnekkigheid het land kan verliezen.<sup>184</sup> Evenals in Deut. 7,7 en 8,17 wordt Israël hier gewaarschuwd voor gevoelens van superioriteit.<sup>185</sup> Noch de kwantiteit (Deut. 7,7), noch de kracht (Deut. 8,17), noch de kwaliteit van Israël (Deut. 9,4-6) is het motief voor JHWHs handelen.<sup>186</sup> Bovendien heeft Israël niet automatisch recht op het land; Kanaän wordt expliciet het land van de Kanaänitische volken genoemd (ארצם, Deut. 9,5).

JHWH zal de Kanaänitische volken uitroeien vanwege de goddeloosheid van deze volken en vanwege zijn eed aan de vaderen.<sup>187</sup> In een vrijwel identieke formulering wordt in Deut. 9,4.5 tweemaal gewezen op de goddeloosheid van deze volken: ‘vanwege de goddeloosheid van deze volken roeit JHWH hen van voor je aangezicht uit’. De formulering van Deut. 9,4b is opmerkelijk, omdat naar Israël wordt verwezen met de tweede persoon (מפניך), in tegenstelling tot de eerste persoon in het citaat daarvoor. Wanneer Deut. 9,4b niet bij het citaat uit Deut. 9,4a hoort, is het merk-

<sup>182</sup> Ridderbos, *Deuteronomium* 1,140.

<sup>183</sup> Paul, *Deuteronomium*, 877 n. 5; Tigay, *Deuteronomy*, 97-98.

<sup>184</sup> Cf. Labuschagne, *Deuteronomium* IB,182. In Deut. 10,16 wordt Israël opgeroepen niet langer halsstarrig te blijven.

<sup>185</sup> Labuschagne, *Deuteronomium* IB,181 heeft erop gewezen dat Deut. 9,4-6 dezelfde opbouw heeft als Deut. 7,7-9. Er kan gesproken worden van een schema van ontkenning (אף) – rechtzetting (כי) – conclusie (וידעת). Hoewel deze elementen voorkomen, kan vanwege de herhaling in Deut. 9,4-6 niet gesproken worden van een ‘schema’.

<sup>186</sup> Holwerda, *Deuteronomium* 2,230 legt verband tussen deze teksten door te stellen dat Israël van JHWH kan worden afgetrokken door contact met andere volken (Deut. 7), door een rijke opbrengst van het land (Deut. 8) of door een verkeerde beoordeling van zichzelf en hun eigen werk (Deut. 9).

<sup>187</sup> Voor de eed aan de vaderen als motief voor JHWHs handelen, zie de exegese van Deut. 7,8, § 2.4. Keil, *Deuteronomium*, 434 en Ridderbos, *Deuteronomium* 1,140 maken onderscheid tussen de goddeloosheid van de Kanaänitische volken als reden voor hun uitroeiing en de eed van JHWH als reden om Kanaän aan Israël te geven. In Deuteronomium horen de uitroeiing van de Kanaänitische volken en de gave van Kanaän aan Israël echter onlosmakelijk bij elkaar.

waardig dat Deut. 9,5 deze woorden vrijwel letterlijk herhaalt. Deut. 9,4b (vanaf וברשעה) ontbreekt in LXX-Vaticanus.<sup>188</sup> Diverse commentaren vertalen Deut. 9,4b als behorende bij het citaat; zij emenderen מפניך dus feitelijk in מפני.<sup>189</sup> Het is echter opmerkelijk dat geen van de Versiones Deut. 9,4b zo vertaalt. Daarom is het aannemelijker Deut. 9,4b op te vatten als een aanvulling bij het citaat, die zelf geen citaat meer is.<sup>190</sup> Deut. 9,5 is niet slechts een herhaling van Deut. 9,4: de formulering in Deut. 9,5a is uitgebreider (zie boven) en er wordt een motief toegevoegd (JHWHs eed aan de vaderen).

De aanduiding ‘goddeloosheid’ (רשעה) als motivering voor het uitroeingsbevel is vrij algemeen. De wortel רשע komt in Deuteronomium alleen nog voor in Deut. 9,27 (met betrekking tot Israël, parallel aan חטא) en Deut. 25,1-2 (in een juridische context, tegenover צדק). Er is wel verband gelegd tussen het juridische gebruik van רשע en de strijd met de Kanaänitische volken. Elke oorlog zou in het oude oosten een ‘Rechtsstreit’ zijn. Uit de overwinning in de strijd met de Kanaänitische volken zou Israël dan kunnen concluderen dat het in het gelijk gesteld is.<sup>191</sup> Tegen deze voorstelling pleit echter dat in Deut. 9,4-6 niet naar deze gedachte verwezen wordt en dat in Deut. 9,1-6 over de strijd tegen de Kanaänitische volken alleen gesproken wordt als het werk van JHWH. Veeleer is רשעה hier op te vatten als een algemene karakterisering van (de praktijken van) de Kanaänitische volken. Door deze aanduiding worden de Kanaänitische volken wel getypeerd als schuldig tegenover JHWH.<sup>192</sup> De nadruk ligt in dit gedeelte echter op de waarschuwing tegen hoogmoed en eigen-gerechtigheid voor Israël. In Deut. 9,4-6 wordt aangegeven waarom JHWH Kanaän aan Israël geeft. In deze motivering heeft Israël geen plaats; negatief wordt de goddeloosheid van de Kanaänitische volken genoemd, positief de eed van JHWH. Wat de goddeloosheid van de Kanaänitische volken inhoudt, wordt niet geconcretiseerd. Wel klinkt in dit motief door dat ook andere volken dan Israël blijkaar verantwoordig schuldig zijn aan JHWH.<sup>193</sup>

<sup>188</sup> Dus niet in LXX als geheel, zoals oudere commentaren (Bertholet, *Deuteronomium*, 30; Dillmann, *Deuteronomium*, 279) stellen. Nielsen, *Deuteronomium*, 110 en Steuernagel, *Deuteronomium*, 32 vatten Deut. 9,4b op als een glossie.

<sup>189</sup> Zo Braulik, *Deuteronomium* 1,74; McConville, *Deuteronomy*, 176, 182; Tigay, *Deuteronomy*, 98; Wright, *Deuteronomy*, 131. Ehrlich, *Randglossen* 2,276 heeft voorgesteld מפניך op te vatten als een samentrekking van מפני en כי, dat aan het begin van vers 5 zou zijn weggefallen; zo ook Weinfeld, *Deuteronomy*, 406.

<sup>190</sup> Zo ook Christensen, *Deuteronomy* 1,177; Labuschagne, *Deuteronomium* IB,179; Nelson, *Deuteronomy*, 115; Veijola, *Deuteronomium*, 222. Een andere mogelijkheid is de suggestie van Lohfink, *Das Hauptgebot*, 201 dat Deut. 9,4b bij het citaat behoort, ‘das aber im formelhaften Abschluß allmählich schon wieder in die Rede des Redenden zurückgleitet’. De enige parallel die hij hiervoor noemt, Deut. 1,8 (waar aan het einde van een citaat van JHWH over JHWH in de derde persoon gesproken wordt), betreft wel een wisseling in persoon, maar op een andere manier. Om die reden lijkt de hierboven voorgestelde lezing de meest aannemelijke.

<sup>191</sup> Zo Braulik, *Deuteronomium* 1,74: ‘Nach altorientalischer Vorstellung ist jeder Krieg ein Rechtsstreit: Wer im Recht ist, gewinnt, wer im Unrecht ist, verliert. Die Geschichte ist eine Art Gottesgericht’; Lohfink, *Das Hauptgebot*, 202.

<sup>192</sup> Bächli, *Israel und die Völker*, 55 en Millar, *Now Choose Life*, 155 stellen dat dit de enige plaats is waar de Kanaänitische volken schuldig worden gesteld. Hoewel de wortel רשע in Deuteronomium verder niet gebruikt wordt met betrekking tot de Kanaänitische volken, is deze these zakelijk onjuist. Zie het vervolg van deze paragraaf.

<sup>193</sup> Brueggemann, *Deuteronomy*, 115. Cf. § 3.2.1.1.

### 3.2.4.2 Concrete praktijken

In twee gedeelten in Deuteronomium wordt concreet aangegeven wat de godsdienstige praktijken van de Kanaänitische volken inhouden (Deut. 12,29-31; 18,9-14). In Deut. 18,12 wordt een expliciet verband gelegd tussen deze praktijken en de uitroeiing van deze volken door JHWH.

In Deut. 12,29-31 wordt gesproken over de periode nadat JHWH de Kanaänitische volken heeft uitgeroeid (כרתה hif.; cf. Deut. 19,1) en Israël hun land in bezit heeft genomen. Omdat het gaat over volken waar Israël naartoe gaat om hen en hun land in bezit te nemen (ירש), moet het wel om de Kanaänitische volken gaan. Israël mag hun religieuze gebruiken niet imiteren. Wat de Kanaänitische volken voor hun goden gedaan hebben, haat JHWH en het is voor Hem iets afschuwelijks. Deut. 12,29-31 vormt een *inclusio* met het begin van dit hoofdstuk, Deut. 12,2-4. Daaromheen vormen Deut. 12,1 en 13,1 een *inclusio*, waarin wordt aangespoord de geboden van JHWH te houden. Aan het begin van Deut. 12 wordt Israël opgeroepen alles wat herinnert aan de Kanaänitische cultus uit te roeien (cf. Deut. 7,5). Israël mag JHWH niet dienen op de manier waarop de Kanaänitische volken hun goden dienen (Deut. 12,2-4). Vervolgens wordt uitgewerkt waar en hoe JHWH wel gediend wil worden (Deut. 12,5-28). In Deut. 12,29-31 volgt dan opnieuw een waarschuwing voor de Kanaänitische godsdienst. Zowel aan het begin als aan het einde van Deut. 12 komt de waarschuwing voor: ‘Zo mag je niet doen tegenover JHWH, je God’ (Deut. 12,4.31).<sup>194</sup>

De juiste dienst van JHWH is in Deut. 12 direct verbonden met een waarschuwing voor de Kanaänitische godsdienst. Israël wordt gewaarschuwd voor de verleiding daarvan. Elders in Deuteronomium wordt dit gevaar steeds verbonden aan het contact met deze volken (Deut. 7,4; 20,18). In Deut. 12,29-31 wordt dit gevaar echter ook reëel geacht voor de tijd nadat de Kanaänitische volken zijn uitgeroeid. Dit wordt expliciet vermeld (אחרי השמדם, Deut. 12,30); bovendien wordt er gesproken over de tijd dat deze volken verdreven zijn en Israël in hun land woont (Deut. 12,29). Israël moet zich ervoor wachten (השמר לך פן) om dan in dezelfde valstrik terecht te komen. Het verbum dat gebruikt wordt voor ‘in een valstrik terechtkomen’ (שקש nif.) komt in deze stamformatie elders in het Oude Testament niet voor. Het wordt algemeen opgevat als een nevenvorm van יקש (zo reeds Targum Onkelos; cf. Deut. 7,16 מוקש; 7,25 תוקש; de enige vormen van יקש in Deuteronomium).<sup>195</sup> Het vervolg van de zin (‘en dat je niet vraagt naar hun goden’) loopt grammaticaal parallel aan de eerste bijzin met פן, maar kan inhoudelijk worden gezien als een uitleg hiervan.

De valstrik houdt in dat Israël zou vragen naar de goden van de Kanaänitische volken en op dezelfde wijze als deze volken zou willen handelen (‘zoals deze volken hun goden dienen, zo zal ik het ook doen’), mogelijk vanuit de gedachte dat de

<sup>194</sup> Cf. Christensen, *Deuteronomy* 1,263; Labuschagne, *Deuteronomium* II,43; Tigay, *Deuteronomy*, 127. Nelson, *Deuteronomy*, 161 legt ook verband met Deut. 13. McConville, *Deuteronomy*, 228 stelt dat heel Deut. 12 gericht is tegen Kanaänitische praktijken.

<sup>195</sup> HALAT, s.v. בקש. Cf. 1 Sam. 28,9, בקש hitp.; Ps. 38,13, בקש pi. Zie voor de Versiones McCarthy, BHQ, 89\*-90\*. Anders Rashbam, *Deuteronomy*, 90 en Rashi, פירושי התורה, 544, die een verband leggen met de wortel בקש, ‘in verwarring brengen’ in Ps. 109,11; Dan. 5,6.

manier van godsverering moet worden overgenomen (cf. 2 Kon. 17,26).<sup>196</sup> Het vervolg in Deut. 12,31 ('zo mag je niet doen bij JHWH, je God') maakt duidelijk dat hier niet bedoeld wordt op het dienen van de goden van de Kanaänitische volken, maar op het dienen van JHWH op de manier van deze volken. Deut. 12,30 spreekt niet over de vraag *wie* gediend moet worden, maar *hoe* (איכה... כן) JHWH gediend moet worden.<sup>197</sup> Deze interpretatie past in het geheel van Deut. 12, waar het steeds gaat om de vraag hoe JHWH gediend moet worden. De vraag naar de legitimiteit van het dienen van andere goden door andere volken is hier niet aan de orde; het gaat om de vraag wat Israël moet doen.

Ten slotte wordt gemotiveerd waarom Israël zo niet mag doen bij JHWH. Deze volken hebben alles wat afschuwelijk is voor JHWH (כל תועבת יהוה), wat Hij haat (שנא), bij hun goden gedaan (Deut. 12,31). Het verbum שנא met JHWH als subject wordt in Deuteronomium alleen nog gebruikt in Deut. 16,22, waar het gaat over het plaatsen van een massebe of asjera. Als dieptepunt van wat de Kanaänitische volken gedaan hebben (גם, 'zelfs'),<sup>198</sup> wordt genoemd dat zij voor hun goden hun kinderen verbrand hebben (zie onder). De boodschap van Deut. 12,29-31 is wat Israël niet mag doen bij JHWH. Dat JHWH anders is dan de goden van de Kanaänitische volken blijkt in Deut. 12 uit het feit dat Hij op één plaats gediend wil worden en niet zoals deze volken hun goden dienen (Deut. 12,4,31).<sup>199</sup> De Kanaänitische volken worden getypeerd als volledig tegengesteld aan de normen van JHWH. Als voorbeeld en dieptepunt daarvan wordt het verbranden van de kinderen genoemd. Hiermee wordt impliciet een motivering en rechtvaardiging gegeven voor de uitroeiing van deze volken.<sup>200</sup>

In Deut. 18,9-14 wordt Israël eveneens gewaarschuwd dat het in Kanaän niet mag leren te doen overeenkomstig de afschuwelijke dingen van de volken. 'Die volken' (הגויים ההם) is een algemene aanduiding, maar moet hier wel betrekking hebben op de volken van Kanaän. Het motief dat Israël 'leert doen overeenkomstig de afschuwelijke dingen' (תועבת) van de Kanaänitische volken, keert terug in Deut. 20,18, als reden voor het gebod om deze volken uit te roeien (zie boven). Deze algemene omschrijving wordt in Deut. 18,10-11 uitgewerkt in acht categorieën van personen die onder Israël niet mogen voorkomen (לא ימצא בך). Dat betreft wie zijn zoon of dochter door het vuur laat gaan (עבר) en wie zich bezighoudt met (zeven vormen van) waarzeggerij of tovenarij. Eerst ga ik in op de vormen van waarzeggerij, daarna op de kinderoffers en het verband hiertussen.

Nergens elders in het Oude Testament komt een dergelijke uitgebreide opsomming van waarzeggers voor.<sup>201</sup> Deze opsomming en het zevental geven aan dat het

<sup>196</sup> Cf. Dillmann, *Deuteronomium*, 299; Driver, *Deuteronomy*, 150.

<sup>197</sup> Cf. Dillmann, *Deuteronomium*, 299: 'Deutlich handelt es sich hier (wie V. 2-4) nicht zunächst um die Eintauschung anderer Götter für Jahve, sondern um die Übertragung ihrer Cultusformen auf den Jahvecult (welche dann freilich auch den Übergang zu den Göttern selbst zur Folge hatte)'. Zo reeds Ramban (Nachmanides), פירושי התורה, 2,403-404 (vertaling id., *Deuteronomy*, 155-157).

<sup>198</sup> Driver, *Deuteronomy*, 150; Paul, *Deuteronomium*, 927.

<sup>199</sup> Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch*, 93.

<sup>200</sup> Craigie, *Deuteronomy*, 219.

<sup>201</sup> Steuernagel, *Deuteronomium*, 70.



hier niet gaat om zeven verschillende, duidelijk af te bakenen, vormen van waarzeggerij of tovenarij, maar om het totaal: alle vormen van magie worden verboden.<sup>202</sup> De vraag naar de exacte betekenis van de verschillende elementen kan hier dan ook buiten beschouwing worden gelaten.<sup>203</sup> O. Bächli heeft opgemerkt dat in Deut. 18,10-11 alleen vormen van divinatie genoemd worden die algemeen van aard zijn of specifiek voor Palestina, en geen vormen die kenmerkend zijn voor Mesopotamië, zoals het schouwen van de ingewanden van een offerdier (met name de lever) of van de sterren. Daaruit trekt hij vervolgens conclusies over de herkomst van Deuteronomium.<sup>204</sup> Wanneer het bij de opsomming in Deut. 18,10-11 echter gaat om alle vormen van magie, is het de vraag of uit het ontbreken van sommige vormen dergelijke conclusies kunnen worden getrokken. Het is echter juist dat alle elementen die genoemd worden, passen bij de cultuur van Kanaän.<sup>205</sup> In Deut. 18,14 wordt gezegd dat de Kanaänitische volken luisteren naar mensen die zich bezighouden met wolkenschouwen en waarzeggerij. In dit vers worden, in omgekeerde volgorde, alleen de eerste twee elementen uit Deut. 18,10-11 genoemd; de andere elementen zullen daarin begrepen zijn. Geen van deze vormen van waarzeggerij komt in Deuteronomium voor buiten deze perikoop. Dit gedeelte wordt afgesloten met de vermaning dat JHWH dit aan Israël niet heeft toegestaan (וְאֵתָהּ לֹא כֵן נָתַן לְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ); Deut. 18,14).<sup>206</sup> Niet alleen het uitoefenen van magische praktijken wordt dus verboden (Deut. 18,10-11), maar ook het luisteren ernaar (Deut. 18,14). Het argument hiervoor is niet of deze praktijken al dan niet werken, maar de wil van JHWH.<sup>207</sup> Alleen JHWH kan en mag over de toekomst beschikken.<sup>208</sup> Na dit gedeelte volgt in Deut. 18,15-22 een gedeelte over de profeet, door wie JHWH wel tot Israël zal spreken en naar wie Israël wel moet luisteren. Er is duidelijk sprake van een contrast tussen Deut. 18,14 en 18,15 ('deze volken' versus 'uit je midden, uit je broeders'; 'JHWH heeft het niet toegelaten' versus 'naar hem moeten jullie luisteren', want hij spreekt woorden van JHWH).

Een religieuze praktijk van de Kanaänitische volken die zowel in Deut. 12,31 als in 18,10 genoemd wordt, is het offeren van kinderen. In Deut. 12,31 wordt dit genoemd 'met vuur verbranden' (שָׂרַף בְּאֵשׁ), in Deut. 18,10 'door het vuur doen gaan' (עָבַר בְּאֵשׁ). In beide teksten wordt dit verboden met de 'afschuwelijke dingen'

<sup>202</sup> Het onderscheid dat in Mesopotamië gemaakt werd tussen geoorloofde en ongeoorloofde vormen van magie, bestaat in Deuteronomium dus niet; cf. Sefati & Klein, 'Law of the Sorceress', 178-179. Het is alleen als curiositeit van belang dat Christensen, *Deuteronomy* 1,411 in het Engels maar liefst 52 vormen van waarzeggerij weet op te sommen. Zijn suggestie dat die opsomming aantoonde dat in Deut. 18,10-11 niet alle vormen van waarzeggerij bedoeld zijn, is niet overtuigend.

<sup>203</sup> Zie hiervoor de lemmata in *ThWAT* en de commentaren, m.n. Driver, *Deuteronomy*, 223-226.

<sup>204</sup> Bächli, *Israel und die Völker*, 50.

<sup>205</sup> Zie voor magie en dergelijke in Kanaän en omgeving: Borghouts, 'Witchcraft' (Egypte); Farber, 'Witchcraft' (Mesopotamië); Frantz-Szabó, 'Hittite Witchcraft' (Anatolië); De Tarragon, 'Witchcraft' (Syrië-Palestina) en de daar vermelde literatuur.

<sup>206</sup> נתן heeft hier de betekenis 'toelaten, toestaan', Keil, *Deuteronomium*, 480. Anders McConville, *Deuteronomy*, 300, die deze zin betreft op de voorwaardelijkheid van de gave van Kanaän: JHWH heeft het land niet zó gegeven, of om zo te handelen. Problematisch aan deze interpretatie is echter dat het object 'land', dat moet worden aangevuld bij נתן, na Deut. 18,9 niet meer voorkomt.

<sup>207</sup> Rashbam, *Deuteronomy*, 114 stelt dat JHWH de Israëlieten op de proef stelt, juist omdat deze praktijken werken. Cf. Tigay, *Deuteronomy*, 174.

<sup>208</sup> Cf. Schmitt, *Magie*, 342.

(תועבה pl) van de Kanaänitische volken, worden zoon en dochter genoemd en wordt de uitdrukking ‘met/door vuur’ (באש) gebruikt. Vanwege deze overeenkomsten is het zeer waarschijnlijk dat in beide teksten op dezelfde praktijk gedoeld wordt.<sup>209</sup> De formulering van Deut. 12,31 maakt duidelijk dat het niet slechts gaat om een vuurproef of wijding, maar om een praktijk die voor de kinderen altijd de dood tot gevolg heeft. Dit blijkt ook uit andere teksten uit het Oude Testament.<sup>210</sup> De uitdrukking ‘door het vuur doen gaan’ wordt in 2 Kon. 23,10 aangevuld met ‘voor Molech’ (למִלְכָּה). Het ‘doen gaan’ (עבר hif., maar zonder toevoeging van באש) van zonen en dochters voor Molech wordt elders ook תועבה genoemd (Jer. 32,35). Op grond van de verbindingen tussen de uitdrukkingen ‘(door het vuur) doen gaan’, ‘zonen en dochters’, תועבה en ‘Molech’ mag verondersteld worden dat ook in Deut. 12,31 en 18,10 gedoeld wordt op de dienst van de god Molech.<sup>211</sup> Daarvan wordt in Deuteronomium gezegd dat JHWH van het brengen van deze kinderoffers een afkeer heeft en dat Hij deze praktijk aan Israël verbiedt. Op de historische vragen rondom de kinderoffers en Molech wordt later ingegaan (§ 4.2.1).

Een vraag die voor de exegese van Deut. 18,10-11 van belang is, is waarom kinderoffers en allerlei vormen van waarzeggerij samen genoemd worden. Sommige auteurs hebben een verband hiertussen ontkend.<sup>212</sup> Dit is echter onwaarschijnlijk, omdat ook in diverse andere teksten kinderoffers en waarzeggerij naast elkaar genoemd worden (Lev. 20,2-6; 2 Kon. 17,17; 21,6; 2 Kron. 33,6). Waarschijnlijker is de interpretatie dat alle activiteiten die in Deut. 18,10-11 genoemd worden, bedoeld zijn om informatie van of invloed op de godheid te verkrijgen.<sup>213</sup> Israël mag en kan

<sup>209</sup> Zo reeds *bT.San* 64b; Ramban (Nachmanides), פירושי התורה, 2,426 (vertaling id., *Deuteronomy*, 216). Contra Christensen, *Deuteronomy* 1,265. Cf. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 141-148.

<sup>210</sup> Zie Day, *Molech*, 15-20; Heider, *Cult of Molek*, 261-268; McConville, *Deuteronomy*, 229. Anders Weinfeld, ‘Worship of Molech’, die van mening is dat de verba נתן en עבר hif. slechts wijding aanduiden. De profeten zouden dit later generaliseren en overdrijven, waardoor zij wel spreken van ‘doden’. De interpretatie dat het gaat om wijding of iets dergelijks ook bij Išo’dad van Merw, *Deutéronome*, CSCO.S 80,123 (vertaling CSCO.S 81,166); Paul, *Deuteronomium*, 981; Tigay, *Deuteronomy*, 465; Tropper, *Nekromantie*, 235-236. Dronkert, *De Molochdienst*, 100-101 stelt dat er in de praktijk verschil geweest kan zijn, afhankelijk van tijd en plaats. Tegen de opvatting dat het om wijding gaat, pleit echter de gebruikte terminologie: שרף באש (Deut. 12,31); שפך דם (Ps. 106,38); זבח, שחט (Ez. 16,20-21). Overigens wordt voor de wijding van priesters of Levieten nooit het verbum עבר hif. gebruikt. Voor Deut. 12,31 is deze interpretatie bovendien onwaarschijnlijk, omdat de hier beschreven praktijk wordt voorgesteld als dieptepunt van wat de Kanaänitische volken gedaan hebben (zie boven). Zie voor een weerlegging van de interpretatie van Weinfeld ook Hartley & Dwyer, ‘Investigation into the Location’; Milgrom, *Leviticus* 2,1552-1555.

<sup>211</sup> Zo reeds Rashi, פירושי התורה, 558.

<sup>212</sup> Zo Mayes, *Deuteronomy*, 280; Ridderbos, *Deuteronomium* 2,19. L’Hour, ‘Les interdits To’eba’, 491-492 is op grond van deze, in zijn ogen onwaarschijnlijke, combinatie van mening dat Deut. 18,10a een latere invoeging moet zijn.

<sup>213</sup> Heider, *Cult of Molek*, 259. Cf. Driver, *Deuteronomy*, 222: ‘to possess extraordinary efficacy in averting calamity’ (cf. 2 Kon. 3,27). Het hoeft bij de Molechdienst dus niet te gaan om een voorspellend element, zoals Nelson, *Deuteronomy*, 233 veronderstelt, als hij suggereert dat het overleven of overlijden van het kind een bevestigend of ontkennend antwoord kan zijn geweest op een aan de godheid gestelde vraag. Labuschagne, *Deuteronomium* II,134 legt een verband tussen Molech als god van de doden en de onderwereld, en de raadpleging van de doden. Daarmee is echter nog niet het verband met de andere vormen van waarzeggerij gelegd. Labuschagne is tevens van mening dat het in de Molechcultus gaat om een orakel betreffende het krijgen van kinderen; door een kind de onderwereld in te sturen zou men hopen

niet op die manier met JHWH omgaan, maar moet luisteren naar wat JHWH spreekt (cf. de hierop volgende belofte van de profeet, Deut. 18,15-22).

In Deut. 18,12 wordt een expliciet verband gelegd tussen de praktijken van de Kanaänitische volken (kinderoffers en waarzeggerij) en het feit dat JHWH hen uitroeit. Ieder die zulke dingen doet, is תועבת יהוה. Dat is een waarschuwing voor Israël om dergelijke praktijken niet over te nemen.<sup>214</sup> Israël moet oprecht (תמים) zijn tegenover JHWH. Dat is geen eis van morele volmaaktheid, maar wel van ongedeelde toewijding en loyaliteit aan JHWH alleen.<sup>215</sup> De aandacht is in Deuteronomium niet gericht op de Kanaänitische volken als zodanig; de boodschap is steeds gericht tot Israël.

Concluderend: het motief voor het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien is gelegen in (de verleiding van) de godsdienst van deze volken. Dit motief wordt niet genoemd bij Israëls houding ten opzichte van andere volken (§ 3.2.2). Niet het feit dat de Kanaänitische volken JHWH niet gediend hebben, wordt hun verweten, maar de manier waarop zij hun goden gediend hebben. Er wordt een expliciet verband aangegeven tussen het gedrag van de Kanaänitische volken en hun uitroeiing (Deut. 18,12; 20,17-18). Als concrete praktijken worden waarzeggerij en kinderooffers genoemd.

### 3.2.5 *Samenvatting en conclusie*

In deze paragraaf is beschreven hoe in het boek Deuteronomium gesproken wordt over de Kanaänitische volken. In Deuteronomium wordt nadruk gelegd op JHWHs macht over alle volken van de aarde. Hij heeft alle volken geschapen en hun een grondgebied en goden toegedeeld. Hij kan volken ook uitroeien of gebruiken om zijn wil uit te voeren. In één tekst is mogelijk sprake van liefde van JHWH tot de volken. De relatie tussen JHWH en de volken staat echter steeds in dienst van zijn relatie met Israël. Israël heeft onder de volken een unieke positie als het volk van JHWH. Deze positie is niet te danken aan enige kwaliteit van Israël, maar alleen aan de liefde en de eed van JHWH. Wanneer Israël gehoorzaam is aan JHWH, zullen de volken die unieke positie erkennen en bezingen (§ 3.2.1).

In Deuteronomium wordt expliciet onderscheid gemaakt tussen de opstelling van Israël jegens de Kanaänitische volken en die jegens andere volken. Er is echter ook onderscheid tussen de verschillende niet-Kanaänitische volken die genoemd worden. De attitude ten opzichte van Edom en Egypte is relatief positief, wat binnen het Oude Testament opvallend is. Moab en Ammon worden negatiever beoordeeld. Amalek wordt vrijwel op één lijn gesteld met de Kanaänitische volken, hoewel er onderscheid blijft (§ 3.2.2).

Wat de Kanaänitische volken betreft, wordt Israël in Deuteronomium steeds opgeroepen om deze volken uit te roeien. Dat wordt niet alleen expliciet aangegeven

---

op een aanwijzing of er hoop is op meer kinderen; cf. Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 286-287. Deze opvatting wordt echter niet gesteund door de teksten.

<sup>214</sup> Cf. Ridderbos, *Deuteronomium* 2,20.

<sup>215</sup> Brueggemann, *Deuteronomy*, 194; Labuschagne, *Deuteronomium* II,136.

(Deut. 7; 20,16-18), maar blijkt ook uit de verba die steeds gebruikt worden voor Israëls houding jegens deze volken. De strijd tegen Sihon en Og bij de verovering van Trans-Jordanië wordt in Deuteronomium beschreven als het voorspel en het begin van de uitroeiing van de Kanaänitische volken. De vroegere bevolking van Kanaän en omgeving wordt echter duidelijk onderscheiden van de Kanaänitische volken. Er wordt in Deuteronomium niet expliciet een *terminus ad quem* aangegeven van het uitroeiingsbevel (§ 3.2.3).

De motieven die voor het gebod tot uitroeiing van de Kanaänitische volken gegeven worden, zijn uitsluitend van religieuze aard. Bij de motieven die genoemd worden voor Israëls opstelling ten opzichte van andere volken is dat niet het geval. Vooral in de manier waarop de volken van Kanaän hun goden dienen, ligt een motief voor het uitroeiingsbevel. Er wordt een expliciet verband gelegd tussen de praktijken van deze volken en hun uitroeiing. Als concrete voorbeelden van deze praktijken worden waarzeggerij en kinderoffers genoemd. Wanneer de Kanaänitische volken of hun cultusvoorwerpen blijven bestaan, loopt Israël het gevaar om andere goden te gaan dienen of om JHWH te gaan dienen op de manier waarop deze volken hun goden dienden (§ 3.2.4).

### 3.3 VERGELIJKING VAN DEUT. 7 MET PARALLELE TEKSTEN

In deze paragraaf wordt het uitroeiingsbevel in Deut. 7 vergeleken met parallelle teksten. In het onderzoek naar dit gebod wordt namelijk frequent een vergelijking gemaakt tussen Ex. 23,20-33, Ex. 34,11-16 en Deut. 7.<sup>216</sup> De reden voor deze vergelijking ligt in de vele overeenkomsten tussen deze drie gedeelten. De meest in het oog springende overeenkomsten zijn: een opdracht aan Israël met betrekking tot de Kanaänitische volken, de religieuze motivering van deze opdracht en een opsomming van de betreffende volken in een volkenlijst.

Een volkenlijst in een vergelijkbare context komt in de Pentateuch eveneens voor in Ex. 33,2. De verwijzing naar de Kanaänitische volken is in deze tekst echter duidelijk een parentese. Bovendien bevat deze tekst geen opdracht aan Israël; het gaat alleen over het handelen van JHWH met betrekking tot de volken. Ten slotte ontbreekt hier een motivering van dit handelen. Een andere tekst waarmee het uitroeiingsbevel in Deut. 7 wel is vergeleken, is Num. 33,50-56 (zie § 3.3.3). In dat gedeelte wordt echter met name gesproken over het vernietigen van de cultusvoorwerpen en de inbezitname van het land; alleen in Num. 33,52a wordt een opdracht gegeven met betrekking tot de volken zelf. Bovendien ontbreken een motivering van deze opdracht en een volkenlijst.

Vanwege de vele overeenkomsten tussen Ex. 23,20-33, Ex. 34,11-16 en Deut. 7 wordt in deze paragraaf eerst een separate vergelijking gemaakt tussen deze gedeelten; op de overige teksten met betrekking tot de Kanaänitische volken wordt in § 3.4 ingegaan.

<sup>216</sup> Met 'Ex. 23' en 'Ex. 34' wordt in deze paragraaf steeds verwezen naar deze gedeelten.

In de geschiedenis van het onderzoek komen zeer uiteenlopende visies voor op de datering van Ex. 23 en 34 en de verhouding tussen deze gedeelten. Reeds aan het begin van de negentiende eeuw maakte W.M.L. de Wette in zijn dissertatie een korte vergelijking tussen de genoemde gedeelten.<sup>217</sup> Gedurende de negentiende eeuw werden Ex. 23 en 34 algemeen gezien als bronnen van Deut. 7.<sup>218</sup> Vanaf het begin van de twintigste eeuw werd deze volgorde echter vaak omgekeerd, omdat men Ex. 23 en 34 als late, deuteronomistische teksten beschouwde. De tendens om vele teksten in Genesis t/m Numeri toe te schrijven aan een auteur of redactor die beïnvloed was door Deuteronomium of de deuteronomistische literatuur, was zo sterk dat wel gesproken is van 'pan-Deuteronomisme'.<sup>219</sup> Deze benadering wordt in het recentere onderzoek bekritiseerd. De visies op de datering van Ex. 23 en Ex. 34 lopen echter nog steeds ver uiteen. Ex. 23,20-33 wordt door sommige auteurs als voor-deuteronomistisch beschouwd, door andere als deuteronomistisch.<sup>220</sup> De datering van Ex. 34,11-16 loopt nog verder uiteen, van vroeg voor-deuteronomistisch tot na-deuteronomistisch.<sup>221</sup> Samenhangend met deze dateringen verschillen ook de visies op de verhouding tussen Ex. 23, Ex. 34 en Deut. 7. Als historische volgorde zijn zowel Ex. 23 – Ex. 34 – Deut. 7; Ex. 34 – Ex. 23 – Deut. 7 als Deut. 7 – Ex. 23/34 verdedigd. Hiernaast komen nog complexere modellen voor.<sup>222</sup>

In deze paragraaf hoeft niet te worden ingegaan op alle voorstellen met betrekking tot de datering van Ex. 23 en 34. Wel is een vergelijking nodig tussen Ex. 23, Ex. 34 en Deut. 7. Het doel van deze vergelijking is tweeledig. In de eerste plaats worden zo de overeenkomsten en verschillen tussen deze opdrachten met betrekking tot de Kanaänitische volken duidelijk. In de tweede plaats wordt onderzocht of er sprake is van een inhoudelijke ontwikkeling en/of literaire afhankelijkheid tussen

<sup>217</sup> De Wette, 'Dissertatio critica', 155-156.

<sup>218</sup> Zo Lohfink, *Das Hauptgebot*, 172.

<sup>219</sup> Ausloos, 'Need for a controlling framework', 78.

<sup>220</sup> Voordeuteronomistisch: Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 20-24 (behalve misschien Ex. 23,23-24, maar dat acht hij in elk geval ouder dan Deut. 7); Schwienhorst-Schönberger, *Das Bundesbuch*, 410 ('im Grundbestand'). Deuteronomistisch: Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 258-269; Noth, *Exodus*, 156. Beide dateringen komen reeds voor in het midden van de negentiende eeuw; Ausloos, 'Deuteronomi(sti)c Elements', 481-482. Ausloos heeft in verschillende artikelen het deuteronomistische karakter van Ex. 23,20-33 in twijfel getrokken.

<sup>221</sup> Voordeuteronomistisch: Crüsemann, *Die Tora*, 141-156; Halbe, *Das Privilegrecht*, 483-503; Langlamet, 'Israël et l'habitant', 503-507; Otto, *Theologische Ethik*, 211; Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 24-30 (alleen vers 12); Wilms, *Das jahwistische Bundesbuch*, 176-177. Crüsemann dateert de volgens hem oudste laag van Ex. 34 (vers 12[zonder aß].14.15a.bß.16) in de negende eeuw v.Chr. Wilms dateert Ex. 34,11-17 (volgens hem J) als geheel in de tijd vóór of aan het begin van de monarchie. Deuteronomistisch: Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 269-283 (deuteronomistisch en laat-/na-deuteronomistisch); Noth, *Exodus*, 215-216. In de recente monografie van Konkel, *Sünde und Vergeltung*, 305 wordt een deel van Ex. 34,11-16 als deuteronomisch beschouwd (Ex. 34,12ab.14), een deel als na-deuteronomistisch (Ex. 34,11) en een deel als onzeker (Ex. 34,13 – waarschijnlijk vroeg-deuteronomistisch; Ex. 34,12c.15-16 – waarschijnlijk laat- of na-deuteronomistisch).

<sup>222</sup> Ex. 23 – Ex. 34 – Deut. 7: Fishbane, *Biblical Interpretation*, 195-203 (hoewel hij niet zegt dat Ex. 34 een bron is voor Deut. 7). Ex. 34 – Ex. 23 – Deut. 7: Crüsemann, *Die Tora*, 153-156; Halbe, *Das Privilegrecht*, 147. Deut. 7 – Ex. 23/34: Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 287. Complexer zijn de modellen die (invloed van) een oudere laag van een van de gedeelten veronderstellen. Zo bijvoorbeeld Osumi, *Kompositionsgeschichte*, 74-75, 216: Ex. 34\* – Ex. 23\* – Deut. 7 – redactie van Ex. 23; Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 77-79: Ex. 23\* – Deut. 7\* – redactie van Ex. 23 – Deut. 7,7-15. Niet alle auteurs spreken zich uit over de verhouding tussen alle drie de gedeelten.

deze teksten.<sup>223</sup> In het vervolg van deze paragraaf wordt Deut. 7 eerst vergeleken met Ex. 23 (§ 3.3.1) en daarna met Ex. 34 (§ 3.3.2).<sup>224</sup> Ten slotte wordt ingegaan op de vraag of er sprake is van een historische ontwikkeling in de houding tegenover de Kanaänitische volken en worden enkele conclusies geformuleerd (§ 3.3.3).

### 3.3.1 Vergelijking met Ex. 23,20-33

הנה אנכי שלח מלאך לפניך	<sup>20</sup> Zie, Ik stuur een engel voor je uit,
לשמרך בדרכך	om je te bewaren op de weg
ולתביאך	en om je te brengen
אל־המקום אשר הבנתי	naar de plaats die Ik bestemd heb.
השמר מפניו	<sup>21</sup> Wees op je hoede voor zijn aangezicht
ושמע בקלו	en luister naar zijn stem.
אל־תמר בו	Verbitter hem niet,
כי לא ישא לפשעכם	want hij zal jullie overtreding niet vergeven,
כי שמי בקרב	want mijn naam is in hem.
כי אם־שמע תשמע בקלו	<sup>22</sup> Maar als je goed luistert naar zijn stem,
ועשית כל אשר אדבר	en je doet alles wat Ik zeg,
ואבית את־א־יבדך	dan zal Ik de vijand zijn van je vijanden
וצרתי את־צ־ר־יך	en de tegenstander van je tegenstanders.

In Ex. 23,20-22 belooft JHWH een engel voor Israël uit te sturen om hen onderweg te beschermen en hen te brengen naar de plaats die Hij voor hen bestemd heeft. Als Israël de engel gehoorzaamt, zal JHWH voor hen strijden. Het gegeven dat in Ex. 23 een engel voorkomt, is zowel aangevoerd als bewijs voor het archaische karakter van deze tekst als voor het deuteronomistische karakter ervan.<sup>225</sup> Beide benaderingen zijn echter bekritiseerd, omdat een vergelijking op basis van een enkel woord te beperkt is.<sup>226</sup>

Deze verzen hebben geen directe parallel in Deut. 7.<sup>227</sup> Het woord מלאך wordt in Deuteronomium nergens gebruikt voor een gezant van JHWH (wel in Deut. 2,26 voor gezanten van Mozes). Behalve in Ex. 23,20.23 wordt in het Bondsboek evenmin over een engel gesproken. Daarom is de vermelding van een engel in Ex. 23 opmerkelijker dan het ontbreken ervan in Deuteronomium. Er is in Ex. 23 een nauwe relatie tussen JHWH en de engel: in Ex. 23,22-23 gaat de derde persoon (de engel) over

<sup>223</sup> Carr, 'Method in Determination' heeft aan de hand van Ex. 34,11-26 onderzoek gedaan naar criteria om de richting van afhankelijkheid tussen teksten vast te stellen. Hij is van mening dat Ex. 34 tot de laatste gedeelten van de Pentateuch behoort. Zie voor kritiek op zijn methode echter Konkel, *Sünde und Vergebung*, 233-234.

<sup>224</sup> De vergelijking wordt gepresenteerd als een beschrijving van de overeenkomsten en verschillen. Het alternatief, een tabel, heeft als gevaar dat de aandacht eenzijdig gericht wordt op overeenkomsten in het woordgebruik. De vergelijking in deze paragraaf beperkt zich tot een vergelijking van Ex. 23 en 34 met Deut. 7. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 13-14 gebruikt in zijn tabel ook vele teksten elders uit Deuteronomium; dat vertroebelt de vergelijking echter.

<sup>225</sup> Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 15 respectievelijk Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 260.

<sup>226</sup> Ausloos, 'Need for a controlling framework', 84-86. Cf. Ausloos, 'Deuteronomi(sti)c Elements', 490-495 voor מקום (Ex. 23,20).

<sup>227</sup> De combinatie 'horen' en 'doen' (Ex. 23,22) komt wel voor in Deut. 7,11.12, maar is te algemeen om van een parallel te kunnen spreken.

in de eerste persoon (JHWH) (cf. het slot van vers 21: שמי בקרבו). Wel lijkt er sprake van een verschillende taak: de engel zal Israël ‘onderweg’ beschermen en hen naar Kanaän brengen, JHWH zal daar voor hen strijden tegen de vijanden.<sup>228</sup> Wanneer deze interpretatie juist is, is eveneens verklaarbaar waarom de engel in Deut. 7 niet vermeld wordt: in het perspectief van Deuteronomium is de reis immers voorbij en wacht alleen de verovering van Kanaän nog. Ten slotte kan het ontbreken van de engel in Deut. 7 in een synchrone lezing van de Pentateuch verklaard worden uit Ex. 33,16-17, waar JHWH belooft dat Hij zelf met Israël mee zal gaan. Om deze redenen kunnen uit het feit dat de engel in Deut. 7 niet genoemd wordt, geen conclusies worden getrokken over de verhouding tot Ex. 23.<sup>229</sup>

כִּי־יֵלֶךְ מִלְאָכִי לְפָנֶיךָ	<sup>23</sup> Mijn engel zal voor je uit gaan
וְהָבִיאֲךָ	en je brengen
אֶל־הָאֲמֹרִי וְהַחִתִּי וְהַפְּרִזִּי	naar de Amorieten, de Hethieten, de Perizzieten,
וְהַכְּנַעֲנִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי	de Kanaänieten, de Chiwwieten en de Jebusieten,
וְהִקְדַּחְתִּי	en Ik zal hen wegvagen.

In Ex. 23,23 wordt gezegd dat de engel van JHWH voor Israël uit zal gaan en hen zal brengen naar de Amorieten, Hethieten, Perizzieten, Kanaänieten, Chiwwieten en Jebusieten. In Deut. 7 wordt van JHWH nergens expliciet gezegd dat Hij voor Israël uit gaat, wel dat Hij in hun midden is (בקרבו; Deut. 7,21); impliciet wordt het wel aangegeven in de belofte dat Hij de volken voor Israël uit verdrijft en hen overgeeft (Deut. 7,1-2). In Deut. 7,1 wordt hetzelfde verbum gebruikt als in Ex. 23,23, wanneer gezegd wordt dat JHWH Israël zal brengen (בוא hif.) naar het land (niet: naar de volken). Bij de exegese van Deut. 7 is reeds ingegaan op de volkenlijsten.<sup>230</sup> Ex. 23,23 eindigt met de belofte dat JHWH deze volken zal ‘wegvagen’ (כהד hif.).<sup>231</sup> Dit verbum komt in Deuteronomium niet voor. De hif. van כהד komt in het Oude Testament zesmaal voor. Het wordt gebruikt samen met שמד hif. (1 Kon. 13,34) en met het gevolg dat een volk niet meer bestaat (Ps. 83,5). De betekenis ‘vernietigen, doden’ is ook mogelijk, hoewel niet aantoonbaar, voor 2 Kron. 32,21 en Zach. 11,8. Op de enige andere plaats, Job 20,12, moet de betekenis in een heel ander woordveld liggen. Het gebruik van כהד hif. voor het handelen van JHWH met betrekking tot de volken lijkt dus te wijzen op vernietiging of iets dergelijks.<sup>232</sup>

<sup>228</sup> Ausloos, ‘Septuagint version’, 101-102 stelt dat er aanwijzingen zijn dat de rol van de engel in LXX-Ex. 23 is ingeperkt.

<sup>229</sup> Het is niet nodig te veronderstellen dat in Deuteronomium sprake is van een andere angelologie dan in het Bondsboek; zo Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 260; Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 15. Dit is een hypothese die door gebrek aan gegevens in zowel het Bondsboek als Deuteronomium niet getoetst kan worden.

<sup>230</sup> Zie § 2.4, Excurs: Volkenlijsten. Zie voor de volkenlijsten in Ex. 23,23.28 ook Ausloos, ‘Septuagint version’, 91-100.

<sup>231</sup> De vertaling is van Houtman, *Exodus* 3,271. Het suffix in de sg verwijst naar het collectief van de genoemde volken, evenals in Ex. 23,29; cf. JM § 150p.

<sup>232</sup> Schwartz, ‘Reexamining the Fate’, 157 n. 13 stelt dat het gebruik van dit verbum in de context moeilijk te plaatsen is. Daarom acht hij het waarschijnlijk dat het הכחתיי een schrijffout is voor de naam van een volk (ח-ה). Hij geeft voor deze lezing echter geen argument of parallel.

לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לֵאלֹהֵיהֶם	<sup>24</sup> Buig je niet neer voor hun goden
וְלֹא תַעֲבֹדֵם	en dien die niet,
וְלֹא תַעֲשֶׂה כַּמַּעֲשִׂיהֶם	en maak de beelden ervan niet na.
כִּי הָרַס תְּהַרְסֵם	Maar haal die neer
וְשִׁבַּר תִּשְׁבַּר מִצַּבְּתֵיהֶם	en verpletter hun masseben.

Vervolgens wordt Israël in Ex. 23,24 opgeroepen om zich voor de goden van de Kanaänitische volken niet neer te buigen, ze niet te dienen en niet te doen ‘zoals hun werken’. De eerste twee aansporingen, ‘buig je niet neer voor hun goden en dien die niet’, komen overeen met het verbod in de Decaloog (Ex. 20,5; Ex. 23,24 heeft לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה in plaats van לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה).<sup>233</sup> Het derde verbod, וְלֹא תַעֲשֶׂה כַּמַּעֲשִׂיהֶם, is minder duidelijk. Het nomen מעשה kan worden opgevat als ‘daden’. Israël wordt dan gewaarschuwd niet net zo te handelen als de Kanaänitische volken (cf. § 3.2.4). Als argument hiervoor kan worden aangevoerd dat מעשה nergens een aanduiding voor een afgod is.<sup>234</sup> Een moeilijkheid is echter dat het suffix bij מעשה dan moet verwijzen naar de volken, evenals in אֱלֹהֵיהֶם, maar in tegenstelling tot het direct voorafgaande תַעֲבֹדֵם, waar het verwijst naar de goden van de volken. Een andere interpretatie is dat מעשה een aanduiding is voor de afgoden of afgodsbeelden. Het suffix bij מעשה kan dan verwijzen naar de goden van de volken; het suffix wordt dan niet opgevat als een verwijzing naar de eigenaar van het beeld, maar naar de goden die erdoor afgebeeld of gerepresenteerd worden. Vanwege het vervolg in Ex. 23,24, waar gesproken wordt over vernietiging van voorwerpen, is de interpretatie van מעשה als godenbeelden of cultische voorwerpen de meest waarschijnlijke. Deze opvatting wordt ondersteund wanneer in Ex. 23,24 wordt verwezen naar Ex. 20,5, omdat in de context van dat vers ook gesproken wordt over godenbeelden (לֹא תַעֲשֶׂה פֶסֶל וְכָל תְּמוּנָה; Ex. 20,4).<sup>235</sup> Bij deze interpretatie heeft alleen het tweede van de drie verboden uit Ex. 23,24a een parallel in Deut. 7. Deut. 7,16 bevat het verbod: ‘dien hun goden niet’. In Deut. 7,4 wordt eveneens gesproken over het dienen (עָבַד) van andere goden, maar die parallel is hooguit indirect. Een oproep om geen afgodsbeelden te maken ontbreekt in Deut. 7; wel wordt gewaarschuwd om zulke beelden niet te bегeren of in huis te halen (Deut. 7,25-26).

Tegenover de verboden wordt in Ex. 23,24b met twee geboden (tweemaal een paranomastische infinitief) duidelijk gemaakt wat Israël wel moet doen: de goden(beelden) van de Kanaänitische volken neerhalen en hun masseben verpletteren. Het eerste gebod heeft geen parallel in Deut. 7; het gebruikte verbum הָרַס komt in Deuteronomium niet voor.<sup>236</sup> Het tweede gebod in Ex. 23,24b heeft wel een duidelijke parallel in Deut. 7,5 (וּמִצַּבְתֵּיהֶם תִּשְׁבַּר); de verschillen zijn de vorm van het suffix, de volgorde van object en verbum, de numerus van het verbum en het ontbreken van de infinitief in Deut. 7. Er lijkt geen reden om van directe ontlening te

<sup>233</sup> Jacob, *Exodus*, 733.

<sup>234</sup> Deze interpretatie bij Childs, *Exodus*, 446; Houtman, *Exodus* 3,271; Jagersma, *Exodus*, 92; Propp, *Exodus*, 289.

<sup>235</sup> Cf. Keil, *Exodus*, 497-498.

<sup>236</sup> Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 16 stelt dat הָרַס niet gebruikt kan worden voor godenbeelden, maar alleen voor bouwwerken, dus tempels of altaren. Dit laatste is echter onjuist: in Ex. 15,7 wordt הָרַס gebruikt met personen als object (קַמִּיד). Er is geen reden waarom het niet voor godenbeelden gebruikt zou kunnen worden.



spreken, maar inhoud en woordcombinatie komen overeen. Wel is de opdracht in Deut. 7,5 breder: naast de masseben worden nog drie cultusvoorwerpen genoemd die vernietigd of verbrand moeten worden. De opdracht die Israël in Ex. 23,24 krijgt, heeft geen betrekking op de Kanaänitische volken zelf, maar alleen op hun cultusvoorwerpen. Uit Ex. 23,23-24 wordt niet duidelijk of dit gebod verbonden is met het 'wegvagen' van de volken door JHWH of dat het betrekking heeft op de tijd daarna.

וְעַבְדְּתֶם אֶת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וַיְבָרֶךְ אֶת־לֶחְמֶךָ וְאֶת־מִימֶיךָ וַהֲסִרְתִּי מִחֲלָה מִקִּרְבְּךָ	<sup>25</sup> Jullie moeten JHWH, jullie God, dienen, dan zal Hij je brood en je water zegenen, en Ik zal ziekte uit je midden doen wijken.
---	---

Israël mag de goden van de Kanaänitische volken niet dienen, maar moet JHWH dienen; dan zal Hij hun brood en hun water zegenen en ziekte van hen weren (Ex. 23,25). Het verbum עבד wordt in Deut. 7 niet gebruikt voor het dienen van JHWH. Dat JHWH Israël zal zegenen, wordt ook beloofd in Deut. 7,13, al worden daar andere objecten gebruikt. De belofte dat JHWH Israëls brood en water zal zegenen, komt alleen op deze plaats in het Oude Testament voor.<sup>237</sup> De zegen is in Deut. 7 veel overvloediger (zeven objecten) en is verbonden met een leven in het land Kanaän. De belofte dat JHWH ziekte van Israël zal weren, heeft een parallel in Deut. 7,15. In beide teksten wordt het verbum סור hif. gebruikt; Deut. 7,15 gebruikt echter andere woorden voor ziekte (חלי, מדוי) en verbindt die ziekten met Egypte. Omdat Ex. 23 in het boek Exodus kort na de uittocht wordt gesitueerd, zou een dergelijk verband in Ex. 23 nog duidelijker uitkomen; daarom is het niet waarschijnlijk dat Ex. 23 op dit punt afhankelijk is van Deut. 7 en de verbinding met Egypte zou hebben weggelaten.

לֹא תִהְיֶה מִשְׁכְּלָה וְעִקְרָה בְּאֶרֶץ אֶת־מִסְפַּר יְמֵי אֲמֵלָא	<sup>26</sup> Er zal geen vrouw zijn die een miskraam heeft of onvruchtbaar is in je land; Ik zal het getal van je dagen vol maken.
--	---

In Ex. 23,26 wordt gezegd dat geen vrouw in het land van Israël een miskraam zal hebben of onvruchtbaar zal zijn. JHWH zal het getal van Israëls dagen vol maken. Het eerste gedeelte van dit vers heeft een parallel in Deut. 7,14. De volgorde van de beloften inzake ziekte en onvruchtbaarheid is in Deut. 7,14-15 anders dan in Ex. 23,25-26. In Deut. 7,14 wordt niet gesproken over een miskraam (משכלה), maar wel over een onvruchtbare vrouw (עקרה). Dat wordt in Deut. 7,14 uitgebreid naar de belofte dat er ook geen onvruchtbare man (עקר) zal zijn, en evenmin onvruchtbaarheid bij het vee. Dat Israël gezegend zal zijn boven alle volken (Deut. 7,14a), ontbreekt in Ex. 23,26.<sup>238</sup> Ex. 23,26b heeft geen parallel in Deut. 7.

<sup>237</sup> Osumi, *Kompositionsgeschichte*, 214.

<sup>238</sup> Zie voor LXX van Ex. 23,26: Ausloos, 'Septuagint version', 100-101. Of de tendens tot harmonisering met Deuteronomium is toe te schrijven aan de vertaler of reeds een kenmerk was van de *Vorlage*, zoals Ausloos meent, kan hier buiten beschouwing blijven.

אֶת־אִי־מִתֵי אֲשַׁלַח לְפָנָיִךְ	27	Vrees voor mij zal Ik voor je uit sturen,
וְהִמַּתִּי אֶת־כָּל־הָעַם		en Ik zal elk volk in verwarring brengen,
אֲשֶׁר תָּבֹא בָּהֶם		waar je komt.
וְנָתַתִּי אֶת־כָּל־אֹיְבֶיךָ אֵלָיִךְ עֶרְוָה		Ik zal geven dat al je vijanden je de nek toekeren.

Vanaf Ex. 23,27 wordt gesproken over de Kanaänitische volken. JHWH zal vrees voor Hem vóór Israël uit zenden en alle volken waar Israël komt, in verwarring brengen. Hij zal zorgen dat alle vijanden Israël de nek toekeren, dus voor hen wegvluichten. De vrees voor JHWH wordt in Deut. 7 niet letterlijk genoemd, al wordt er wel op gezinspeeld in Deut. 7,21: Israël moet niet bevreesd zijn, want JHWH is in hun midden, een groot en ontzagwekkend (נורא) God. De verwarring die JHWH onder de volken zal zenden, heeft een parallel in Deut. 7,23. Daar wordt niet gesproken over ‘alle volken’ waar Israël of de vrees van JHWH komt (beide kunnen in Ex. 23,27 subject zijn van תבא); wel is uit de context duidelijk dat het gaat om alle Kanaänitische volken (Deut. 7,22: ‘deze volken’). De verwarring wordt in Deut. 7,23 sterker geformuleerd (Ex. 23,27: וְהִמַּתִּי; Deut. 7,23: וְהִמַּם מִהוּמָה גְדוֹלָה). Het is echter met name opmerkelijk waar de verwarring toe leidt. In Ex. 23,27 is dat de vlucht van de vijanden; in Deut. 7,23 hun vernietiging (עַד הַשְׂמָדָם).<sup>239</sup>

וְשַׁלַּחְתִּי אֶת־הַצְּרָעָה לְפָנָיִךְ	28	Ik zal hoornaars voor je uit sturen,
וְגֵרְשָׁה אֶת־הַחִוִּי אֶת־הַכְּנַעֲנִי		en die zullen de Chiwwieten, de Kanaänieten
וְאֶת־הַחִתִּי מִלְּפָנָיִךְ		en de Hethieten voor je uit verdrijven.

JHWH zal hoornaars voor Israël uit zenden. Die zullen de Chiwwieten, Kanaänieten en Hethieten voor hen uit verdrijven (גרש; Ex. 23,28). In Deut. 7,20 wordt eveneens vermeld dat JHWH hoornaars zal zenden. In beide teksten wordt hetzelfde verbum gebruikt, maar in een andere stamformatie (Ex. 23,28: שלח qal; Deut. 7,20: pi.) en gevolgd door een andere prepositie (Ex. 23,28: לפניך; Deut. 7,20: במ). Er lijkt daarom geen sprake van een woordelijke ontlening, maar de inhoudelijke overeenkomst is opvallend, mede omdat ‘hoornaars’ verder alleen nog in Joz. 24,12 voorkomen. Wat het gevolg van de komst van de hoornaars betreft, is er sprake van een opmerkelijk verschil tussen Ex. 23 en Deut. 7. In Deut. 7,20 is het resultaat van het zenden van de hoornaars dat degenen die nog overgebleven zijn van de Kanaänitische volken, te gronde gaan (עד אבד). In Ex. 23,28 zullen de hoornaars de volken ‘verdrijven’, zoals גרש gewoonlijk vertaald wordt. De opsomming ‘Chiwwieten, Kanaänieten en Hethieten’ is *pars pro toto* voor alle Kanaänitische volken.<sup>240</sup> ‘Verdrijven’ zou kunnen worden opgevat als een verdrijven uit schuilplaatsen, zoals in Deut. 7,20 mogelijk bedoeld wordt; vanwege het vervolg in Ex. 23,29-30, waar gezegd wordt dat de

<sup>239</sup> Weinfeld, ‘Ban on the Canaanites’, 150-151.

<sup>240</sup> Deze interpretatie wordt bevestigd door SamP, die alle zeven volken noemt. Hoewel de tekst van SamP tekstkritisch niet sterk staat, geeft ze wel aan dat de kortere lijst in MT is geïnterpreteerd als een verwijzing naar alle Kanaänitische volken. LXX voegt als eerste naam de Amorieten in en heeft dus vier volken. Sommige manuscripten van LXX voegen de Jebusieten nog toe, andere manuscripten vullen aan tot zeven volken. S heeft alleen de Kanaänieten en de Hethieten.

verdrijving langzaam zal gaan, is die interpretatie voor Ex. 23,28 echter onwaarschijnlijk.<sup>241</sup>

Voor de verhouding tussen Ex. 23 en Deut. 7 is het van belang welke semantische waarde het verbum גרש pi. heeft. Dit verbum komt in Deut. 7 namelijk niet voor. Op andere plaatsen in het Oude Testament wordt het wel gebruikt om aan te geven wat er met de Kanaänitische volken gebeurd is (Joz. 24,18; Richt. 6,9; 1 Kron. 17,21; Ps. 78,55; 80,9). In diverse teksten heeft גרש pi. duidelijk de betekenis ‘verdrijven, weggagen’, waarbij degene die verdreven wordt, elders verder kan leven.<sup>242</sup> In andere teksten lijkt dat echter minder duidelijk het geval te zijn. Het verbum wordt namelijk ook gebruikt als parallel van נכה hif. (Num. 22,6) of שמד hif. (Deut. 33,27; de enige plaats in Deuteronomium waar גרש voorkomt). Ook in Ez. 31,11-12 en Zef. 2,4 is sprake van vernietiging.

Wanneer in Joz. 24,12 met ‘de twee koningen van de Amorieten’ verwezen wordt naar Sihon en Og, moet גרש daar waarschijnlijk geïnterpreteerd worden als ‘vernietigen’, omdat altijd over hun vernietiging gesproken wordt, nergens over verdrijving (Num. 21,34-35; Deut. 2,24-3,8). Een argument voor deze interpretatie is dat in alle andere teksten over ‘de twee koningen van de Amorieten’ ondubbelzinnig verwezen wordt naar Sihon en Og (in Deut. 4,47; Joz. 2,10; 9,10 worden de namen genoemd; in Deut. 3,8 is dit duidelijk uit de context en localisering). Deze interpretatie van Joz. 24,12 is echter zowel inhoudelijk als tekstkritisch onzeker. Over Sihon en Og is namelijk reeds gesproken in Joz. 24,8; in vers 11 wordt het oversteken van de Jordaan genoemd. Daarom wordt met ‘de twee koningen’ mogelijk bedoeld op de twee coalities waartegen Israël gestreden heeft in Cis-Jordanië. In LXX wordt gesproken over ‘twaalf koningen’. Op basis van Joz. 24,12 kunnen daarom geen conclusies worden getrokken over de betekenis van גרש.<sup>243</sup>

Op basis van de hierboven genoemde teksten, die niet gaan over de Kanaänitische volken, kan geconcludeerd worden dat גרש pi. vaak gebruikt wordt in de betekenis ‘verdrijven, weggagen’, maar ook gebruikt kan worden in de betekenis ‘vernietigen’.<sup>244</sup> Het gebruik van dit verbum geeft op zichzelf dus geen uitsluitel over de vraag of in een bepaalde situatie sprake is van vernietiging of ‘slechts’ van verdrijving.

לֹא אֶגְרֹשׁ אֶתְכֶם מִפְּנֵיהֶם  
בְּשָׁנָה אֶחָת

<sup>29</sup>Ik zal hen niet voor je uit verdrijven  
in één jaar,

<sup>241</sup> Weinfeld, ‘Ban on the Canaanites’, 151 stelt het spreken over de hoornaars in Ex. 23 en Deut. 7 tegenover elkaar. In Ex. 23 zou de hoornaar gebruikt worden voor de complete verdrijving van de Kanaänitische volken; in Deut. 7 zou de hoornaar alleen nog een functie hebben bij degenen die zich verstopt hebben. Het is Weinfeld toe te stemmen dat de plaats van de hoornaars in Deut. 7 kleiner is. Ook in Ex. 23,28 is de hoornaar echter slechts één van de middelen die JHWH gebruikt.

<sup>242</sup> Gen. 3,24; 4,14; 21,10; Ex. 2,17; 6,1; 10,11; 11,1; Richt. 9,41; 11,2,7; 1 Kon. 2,27. Ook in de Meša’-inscriptie, r. 19 is deze betekenis waarschijnlijk.

<sup>243</sup> Veel Nederlandse vertalingen (bijvoorbeeld SV, NBV) vertalen in Joz. 24,12 met een vergelijking: ‘zoals (eerder) de twee koningen van de Amorieten’. MT heeft echter geen vergelijking.

<sup>244</sup> Jagersma, *Exodus*, 94-95 beschrijft de betekenis van גרש als geleidelijke integratie. Hij baseert deze betekenis op de opvatting dat er geleidelijke integratie van de Kanaänitische volken heeft plaatsgevonden. Omdat de opdracht met betrekking tot de Kanaänitische volken volgens het Oude Testament niet volledig is uitgevoerd, kan de semantische waarde van dit woord echter niet worden bepaald op grond van de veronderstelde historische realiteit.

פְּרוֹת־הַיַּבֵּשׁתִּי הָאֶרֶץ לֹא־יִשְׁמָחָה	opdat het land geen woestenis wordt
וְרִבְוֵה עֲלֶיךָ חֵיטֵי הַשָּׂדֶה	en het gedierte van het veld te talrijk.
מֵעַט מֵעַט אֶגְרָשׁוּנֹו מִפְּנֵיךָ	<sup>30</sup> Langzaam zal ik hen voor je uit verdrijven
עַד אֲשֶׁר תִּפְרָה	totdat je vruchtbaar wordt
וְנָתַתָּ לָאֶת־הָאֶרֶץ	en het land in bezit kunt nemen.

In Ex. 23,29-30 wordt van JHWH zelf gezegd dat Hij de Kanaänitische volken ‘verdrijven’ zal (גרש pi.). Hij zal dat echter niet in één jaar doen, opdat het land geen woestenis wordt en het gedierte van het veld niet te talrijk wordt. JHWH zal de volken langzamerhand verdrijven, totdat Israël vruchtbaar wordt en het land in bezit neemt. Deze teksten hebben een inhoudelijke parallel in Deut. 7,22. Daar wordt vermeld dat JHWH de volken langzamerhand verdrijven zal. Israël zal ze niet snel kunnen vernietigen (הלה pi.), opdat het gedierte van het veld niet te talrijk wordt. De bepaling ‘langzamerhand’ (מעט מעט) komt overeen; het gebruikte verbum is verschillend (Ex. 23,30: גרש; Deut. 7,22: נשל). De eerste reden waarom JHWH de volken niet snel zal verdrijven komt in Deut. 7 niet voor,<sup>245</sup> de tweede reden komt vrijwel letterlijk overeen (Deut. 7,22 רבה perf.; Ex. 23,29 impf.).<sup>246</sup> Het slot van Ex. 23,30 (totdat Israël vruchtbaar wordt en het land in bezit neemt) heeft geen parallel in Deut. 7. Het motief van de langzame verdrijving is in Ex. 23 breder uitgewerkt dan in Deut. 7. In Deut. 7,22 wordt daarentegen expliciet gewezen op de taak van Israël en wordt niet alleen over verdrijving, maar ook over vernietiging van de volken gesproken.

וְשֵׁתִי אֶת־גְּבֻלְךָ	<sup>31</sup> Ik zal je grenzen vaststellen
מֵיַם־סוּף וְעַד־יַם פְּלִשְׁתִּים	van de Rode Zee tot de zee van de Filistijnen
וּמִמִּדְבַר עַד־הַנָּהָר	en van de woestijn tot de Rivier.
כִּי אֶתֶּן בְּיַדְכֶם אֶת יֹשְׁבֵי הָאֶרֶץ	Want Ik geef de inwoners van het land in je hand,
וְגִירֵשְׁתֶּמוּ מִפְּנֵיךָ	en jij zult hen voor je uit verdrijven.

In Ex. 23,31 wordt beschreven welk gebied JHWH aan Israël zal geven: het gebied van de Rode Zee tot de zee van de Filistijnen en van de woestijn tot aan ‘de rivier’ (de Eufraat). JHWH zal Israël de inwoners van het land in handen geven. Israël moet hen dan verdrijven (גרש pi.). Over de grenzen van het land wordt in Deut. 7 niets vermeld. Dat JHWH aan Israël mensen in handen geeft, wordt in Deut. 7,24 alleen over de koningen van de Kanaänitische volken gezegd. Wel komt in Deut. 7 de uitdrukking לפני נתן voor (Deut. 7,23). Het verbum גרש komt in Deut. 7 niet voor; wel wordt met betrekking tot de Kanaänitische volken het verbum נשל gebruikt, met JHWH als subject en gevolgd door de bepaling מפניך. Opmerkelijk in Ex. 23,31 is dat Israël hier subject is van גרש; in vers 28 waren dat de hoornaars, in vers 29 en 30 was JHWH subject. In vers 31 hebben SamP, LXX en V overigens een subject 1 sg, JHWH, evenals in vers 29 en 30.<sup>247</sup>

<sup>245</sup> In LXX-Deut. 7,22 is dat wel het geval; zie § 2.2.

<sup>246</sup> Voor de groei van Israël wordt een ander verbum gebruikt dan voor de toename van het gedierte (פרה resp. רבה); Jacob, *Exodus*, 735.

<sup>247</sup> Jacob, *Exodus*, 736 stelt dat het suffix ימו alleen in poëzie voorkomt en een verbinding legt met Ex. 15. Het is echter onwaarschijnlijk dat de vorm van een suffix intertekstuele verbanden aangeeft. Ook voor de stelling van Jacob dat גרש intolerantie tegen een *individu* aangeeft, ontbreekt bewijs.

לא־תִּכְרַת לָהֶם וְלֹא־לֵהֵימָם כְּרִית <sup>32</sup>Sluit met hen en met hun goden geen verbond.

In Ex. 23,32 wordt Israël verboden een verbond te sluiten met de inwoners van Kanaän of met hun goden. Deze tekst heeft een bijna woordelijke parallel in Deut. 7,2. Van een verbond met de goden van de Kanaänitische volken is in Deut. 7 echter geen sprake. In Deut. 7,3 wordt het verbod op verbondssluiting uitgewerkt in een verbod op wederzijdse uithuwelijking.

לא יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץךָ	<sup>33</sup> Zij mogen niet in je land wonen,
כִּי־יִזְכֹּרְתָיו אֱלֹהֶיךָ לִי	opdat ze je niet laten zondigen tegen Mij,
כִּי תַעֲבֹד אֱלֹהֵיהֶם	wanneer je hun goden dient;
כִּי־יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ	want dat zal een valstrik voor je zijn.

Het gedeelte in Ex. 23 wordt afgesloten met de opmerking dat de Kanaänitische volken niet in Israëls land mogen wonen, opdat ze Israël niet laten zondigen tegen JHWH; als Israël hun goden gaat dienen, zou dat voor hen een valstrik zijn (Ex. 23,33). Dat de Kanaänitische volken niet in Israëls land mogen wonen, wordt in Deut. 7 niet in deze bewoordingen gezegd. De stelling dat het gevolg van co-existentie zou zijn dat Israël de goden van deze volken gaat dienen, heeft een parallel in Deut. 7,4; het verbum חָטָא wordt daar echter niet gebruikt. De oproep om hun goden niet te dienen, omdat dat een valstrik is, heeft een parallel in Deut. 7,16. Op de opdracht om de volken te verteren en hen niet te ontzien, volgt daar het verbod om hun goden te dienen. Dat is namelijk een valstrik voor Israël. Deze laatste zin is in Deut. 7,16 een nominale zin (כי מוקש הוא לך).<sup>248</sup>

Bovenstaande vergelijking laat zien dat er tussen Ex. 23 en Deut. 7 zowel overeenkomsten als verschillen bestaan. Enerzijds zijn er duidelijke overeenkomsten tussen beide teksten. Dit zijn met name: de volkenlijst (Ex. 23,23; Deut. 7,1), het gebod om de masseben te verpletteren (Ex. 23,24; Deut. 7,5), de zegen van JHWH met de belofte dat Hij ziekte en onvruchtbaarheid zal afweren (Ex. 23,25-26; Deut. 7,13-15), de verwarring die JHWH onder Israëls vijanden brengt (Ex. 23,27; Deut. 7,23), de hoornaars die JHWH zendt (Ex. 23,28; Deut. 7,20), het feit dat de volken slechts langzamerhand uit Kanaän verdwijnen (Ex. 23,29-30; Deut. 7,22), het verbod op verbondssluiting (Ex. 23,32; Deut. 7,2) en het verbod om hun goden te dienen, omdat dat een valstrik is (Ex. 23,33; Deut. 7,16). Een belangrijke inhoudelijke overeenkomst is dat het motief voor het gebod betreffende de Kanaänitische volken in beide gedeeltes van religieuze aard is: het gevaar om meegetrokken te worden in de afgodendienst van deze volken. Het beoogde doel is eveneens gelijk: geen co-existentie met de Kanaänitische volken, maar een leven voor Israël in een land waar geen Kanaänitische volken meer wonen en waar elke herinnering aan hun godsdienst

<sup>248</sup> Osumi, *Kompositionsgeschichte*, 215 stelt dat in Ex. 23,33 het gevaar om de goden van de Kanaänitische volken te dienen de reden vormt voor het gebod om hen te verdrijven. In Deut. 7,16 daarentegen zou de opdracht om de volken uit te roeien los naast het verbod om hun goden te dienen staan. In de context van Deut. 7,16 en ook in dat vers zelf ('dien hun goden niet' volgt op 'ontzie hen niet') is het verband tussen deze delen echter duidelijk aanwezig. Het is dan ook onjuist om op dit punt van een contrast tussen Ex. 23 en Deut. 7 te spreken.

is uitgeroeid. In Ex. 23,33 wordt dit doel expliciet verwoord; ook bij de exegese van Deut. 7 is echter duidelijk geworden dat uitroeiing van deze volken geen doel in zichzelf is, maar een middel om Israël JHWH alleen te laten dienen.<sup>249</sup>

Anderzijds zijn er tussen Ex. 23 en Deut. 7 duidelijke verschillen. Dat blijkt al uit het feit dat diverse elementen uit Ex. 23 geen parallel hebben in Deut. 7 en andersom.<sup>250</sup> Belangrijker zijn echter de inhoudelijke verschillen. In Ex. 23 ligt alle nadruk op het werk van JHWH bij de inname van Kanaän; slechts tweemaal, aan het einde van de perikoop, is Israël het subject van het handelen met betrekking tot de volken (vers 31bβ.32). In Deut. 7 ligt veel meer nadruk op het beoogde handelen van Israël en wordt dat veel breder uitgewerkt. Wat er gebeurt wanneer Israël de Kanaänitische volken in leven laat, wordt in Ex. 23 slechts aangestipt: dat is zonde tegen JHWH en een valstrik (Ex. 23,33). In Deut. 7 wordt op dat gevaar en de gevolgen daarvan breder ingegaan (Deut. 7,4.16-19.21.25-26). Verwijzingen naar Egypte, die in Deut. 7 meerdere keren voorkomen (Deut. 7,8.15.18), ontbreken geheel in Ex. 23. Ten slotte wordt in Deut. 7 een aanvullende motivering gegeven voor het gebod met betrekking tot de Kanaänitische volken. Israël wordt 'een heilig volk voor JHWH' genoemd. Dat onderscheid met de andere volken is gegrond in de eed aan de vaderen en in wie JHWH zelf is. Deze elementen ontbreken in Ex. 23.

De belangrijkste vraag bij de verhouding tussen Ex. 23 en Deut. 7 is of er sprake is van een andere visie op wat er met de Kanaänitische volken gebeuren moet. Wat er met de cultusvoorwerpen van deze volken gebeuren moet, komt overeen (Ex. 23,24; Deut. 7,5), al wordt dit in Deut. 7 breder uitgewerkt. Met betrekking tot de volken zelf lijkt er echter sprake van een verschil: een oproep tot verdrijving (Ex. 23) tegenover een oproep tot uitroeiing (Deut. 7). Het is echter de vraag of deze typering van Ex. 23 terecht is. Enerzijds lijkt het in dit hoofdstuk om niet meer dan verdrijving van de volken te gaan. Daarop wijzen de gebruikelijke betekenissen van *גר* (Ex. 23,28.29.30.31), de belofte dat de vijanden zullen wegvlugten (Ex. 23,27) en het slot van vers 27 en 28 in vergelijking met de parallel in Deut. 7,23.20. Anderzijds wordt aan het begin van de perikoop gesproken over uitroeiing (*חוד* hif.; Ex. 23,23) en kan *גר* pi. ook in die betekenis gebruikt worden. Wat Deut. 7 betreft, is bij de exegese duidelijk geworden dat in dat hoofdstuk wordt opgeroepen tot uitroeiing van de Kanaänitische volken. Omdat het gaat om de situatie in Kanaän, wordt verdrijving van deze volken strikt genomen niet verboden of uitgesloten. Het gebod in Deut. 7 is echter veel sterker dan het gebod in Ex. 23 gericht op uitroeiing van de Kanaänitische volken. Met name het gebruik van het verbum *חרם* (Deut. 7,2) en de oproep deze volken niet genadig te zijn of te ontzien (Deut. 7,2.16; zie verder hfd. 2) wijzen hierop. De opdracht in Deut. 7 met betrekking tot de Kanaänitische volken gaat dus verder dan de opdracht in Ex. 23 en legt meer nadruk op de taak van Israël. Het is echter van belang dat de boodschap van Ex. 23 verder gaat dan 'slechts' ver-

<sup>249</sup> Cf. Jacob, *Exodus*, 733: 'The Torah's concern was not extermination, but the elimination of idolatry and the danger which it posed for Israel'.

<sup>250</sup> De volgende verzen uit Ex. 23 hebben geen parallel in Deut. 7: 23b.24aαγ.ba.25aa.26b.27aa.29ba.30b.31a.33a. De volgende verzen uit Deut. 7 hebben geen parallel in Ex. 23: 3(4).6-12.17-19(21).24-26.

drijving; bovendien komen motivering en doel van Ex. 23 en Deut. 7 inhoudelijk overeen.<sup>251</sup>

In deze paragraaf is steeds uitgegaan van de canonieke vorm van Ex. 23,20-33. Toch moet hier kort worden ingegaan op de visie van Y. Osumi op het wordingsproces van deze perikoop. Osumi is namelijk van mening dat in dit wordingsproces een verschuiving plaatsvindt in de gevraagde opstelling van Israël ten opzichte van de Kanaänitische volken. Volgens Osumi bestaat het oudste gedeelte van Ex. 23 uit vers 20-21a,21bβ,22-23a,24,32,33bβ ('2P.Sg.Schicht'). Vervolgens zouden eerst vers 23b,28-31a zijn ingevoegd, en later vers 21ba,25aa,31ba ('2.P.PI.Sätze'). Ten slotte zouden (na Deut. 7) vers 25aβ,25b-26,27,31bβ,33a.ba zijn ingevoegd.<sup>252</sup> In het oudste gedeelte van Ex. 23 wordt volgens Osumi geen enkele militaire actie verondersteld, maar co-existentie van Israël en de Kanaänitische volken; het is Israël alleen niet toegestaan een verbond met hen te sluiten. Wanneer vers 23b,28-31a worden toegevoegd, zou het gaan over een verdrijving van de volken, maar de enige die daarbij handelt, is JHWH. In vers 31ba wordt gezegd dat JHWH de volken aan Israël overgeeft. Pas in de eindredactie van deze perikoop zou Israël een actieve rol krijgen in de verdrijving. Kortom, in Ex. 23,20-33 'spiegelt sich die ganze Geschichte der Haltung Israels gegenüber der Urbevölkerung, die von dem Gedanken einer Koexistenz ohne Bündnis (so die 2.P.Sg.Schicht) bis hin zur totalen Vertreibung aus dem Land (so die Endredaktion) reichte'.<sup>253</sup>

Omdat in deze paragraaf wordt uitgegaan van de canonieke vorm van Ex. 23,20-33, behoeft de nadere argumentatie van Osumi voor zijn visie op het wordingsproces van dit gedeelte niet behandeld te worden. Zelfs wanneer men deze visie echter zou overnemen, is daarmee zijn these over de ontwikkeling van Israëls opstelling tegenover de Kanaänitische volken nog niet bewezen. Met name bij Osumi's opvatting dat de oudste fase van Ex. 23 co-existentie veronderstelt, zijn vragen te stellen. In Ex. 23,22 wordt namelijk gezegd dat JHWH een vijand zal zijn (אויב qal, de enige plaats in het Oude Testament waar van dit verbum niet het participium gebruikt wordt) voor Israëls vijanden en een tegenstander voor Israëls tegenstanders. De uitleg van Osumi dat het hier niet gaat om vijandschap 'im kriegerischen Sinne', is in het licht van de gebruikte terminologie (צור/צורר, אויב) niet plausibel. In Ex. 23,24 wordt volgens Osumi slechts bedoeld dat Israël de verering van andere goden, die het heeft meegebracht of overgenomen, moet beëindigen.<sup>254</sup> Er wordt echter gesproken over 'hun' goden, die Israël niet mag dienen, en over 'hun' werken en massen, die Israël moet vernietigen. De these dat hier een beeld wordt geschetst van co-existentie zonder strijd, is dan ook onhoudbaar.

Ten slotte moet worden nagegaan of Ex. 23 en Deut. 7 mogelijk literair afhankelijk zijn van elkaar, of dat beide gedeeltes afhankelijk zijn van een gemeenschappelijke traditie. De hypothese dat Deut. 7 literair afhankelijk is van Ex. 23, zou de tekst van

<sup>251</sup> Cf. Houtman, *Exodus* 3,273-274.

<sup>252</sup> Osumi, *Kompositionsgeschichte*, 217.

<sup>253</sup> Osumi, *Kompositionsgeschichte*, 216. Deze visie op het ontstaan van Ex. 23 wordt overgenomen door de promotor van Osumi, Crüsemann, *Die Tora*, 153-154.

<sup>254</sup> Osumi, *Kompositionsgeschichte*, 65.

Deut. 7,5.13-15.23 kunnen verklaren als een uitbreiding van de parallellen in Ex. 23. De hypothese dat Ex. 23 literair afhankelijk is van Deut. 7, zou de tekst van Ex. 23,24a.29 kunnen verklaren als een uitbreiding van de parallellen in Deut. 7. Deze laatste hypothese levert echter ook een aantal problemen op. Het is namelijk moeilijk te verklaren waarom zoveel elementen uit Deut. 7,5.13-15 in de parallele teksten in Ex. 23 zijn weggelaten. Dit bezwaar geldt nog sterker bij de vraag waarom zulke grote en inhoudelijk belangrijke gedeelten van Deut. 7 (zie boven) niet terugkomen in Ex. 23.<sup>255</sup> Het grootste bezwaar tegen een hypothese die literaire afhankelijkheid veronderstelt, is echter dat niet duidelijk kan worden gemaakt waarom deze hypothese noodzakelijk is. Van geen enkele tekst in Ex. 23 of Deut. 7 kan namelijk worden aangetoond dat ze een citaat is uit of duidelijke toespeling op het andere gedeelte; bij de overeenkomsten zijn er steeds ook opvallende verschillen.<sup>256</sup> De vele inhoudelijke en soms woordelijke overeenkomsten maken het wel waarschijnlijk dat Ex. 23 en Deut. 7 teruggaan op een gemeenschappelijke traditie.<sup>257</sup>

### 3.3.2 *Vergelijking met Ex. 34,11-16*

Ex. 34,11-16 is onderdeel van Ex. 34,10-26, een van de meest bestudeerde en omstreden gedeelten van het Oude Testament. In deze paragraaf wordt echter alleen ingegaan op de relatie met Deut. 7 (en Ex. 23,20-33).<sup>258</sup>

	שְׁמֶרְךָ	<sup>11</sup> Houd je aan
	אֶת אֲשֶׁר אֶנְכִי מְצַוֶּה הַיּוֹם	wat Ik je vandaag gebied.
	הַנְּנִי גֵרָשׁ מִפְּנֵי	Ik sta op het punt voor je uit te verdrijven
	אֶת־הָאֱמֹרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי	de Amorieten, de Kanaänieten, de Hethieten,
	וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי	de Perizzieten, de Chiwvieten en de Jebusieten

In Ex. 34,10 wordt gezegd dat JHWH een verbond met Israël sluit en dat Hij wonderen zal doen. Op grond daarvan wordt Israël vervolgens opgeroepen alles te onderhouden wat JHWH hun gebiedt. Hij staat op het punt (הנה + ptc.) de Amorieten, Kanaänieten, Hethieten, Perizzieten, Chiwvieten en Jebusieten voor Israël uit te 'verdrijven' (גרשׁ qal; Ex. 34,11). De oproep om te onderhouden wat JHWH gebiedt, heeft een parallel in Deut. 7,11. Wat JHWH gebiedt, wordt daar omschreven als 'het gebod, de voorschriften en de bepalingen'. De bijzin 'die Ik je vandaag gebied' is in Ex. 34,11 een zelfstandig object (את אשר). In Deuteronomium komt deze bijzin vaak

<sup>255</sup> Contra Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 258-269, 287, die stelt dat Ex. 23 jonger is dan Deut. 7.

<sup>256</sup> Literaire afhankelijkheid wordt wel verondersteld door Fishbane, *Biblical Interpretation*, 201; Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 20-21.

<sup>257</sup> Cf. Childs, *Exodus*, 461; Lohfink, *Das Hauptgebot*, 175-176. Deze mogelijkheid wordt niet overwogen door Seitz, *Redaktionsgeschichtliche Studien*, 77-78, die meteen stelt dat Ex. 23 geen oorspronkelijke eenheid kan zijn: 'Zu deutlich sind die Dubletten und das Nebeneinander von auffallender Ähnlichkeit mit dtr Gut auf der einen und Unabhängigkeit von ihm auf der anderen Seite.'

<sup>258</sup> Zie voor de geschiedenis van het oudere onderzoek: Halbe, *Das Privilegrecht*, 13-55; Wilms, *Das jahwistische Bundesbuch*, 15-135; voor het nieuwere onderzoek: Konkel, *Sünde und Vergebung*, 13-30. Konkel typeert Ex. 32-34 als 'Schibboleth der Pentateuchkritik' (ibid., 1).



voor, maar altijd als bijvoeglijke bijzin bij een aanduiding voor de geboden van JHWH, nergens als zelfstandig object.<sup>259</sup> Formeel wordt in Ex. 34,10-11 geen verband aangegeven tussen de oproep tot gehoorzaamheid en de erop volgende belofte dat JHWH volken zal verdrijven. Gehoorzaamheid wordt niet als conditie voor de belofte genoemd.<sup>260</sup> Omdat de oproep tot gehoorzaamheid echter tussen twee beloften staat, wordt impliciet wel een verband aangegeven.

JHWH zal zes volken voor Israël uit verdrijven. Op de volkenlijsten is bij de exegetische van Deut. 7 reeds ingegaan.<sup>261</sup> Voor het ‘verdrijven’ van deze volken wordt in Ex. 34,11 het verbum גרש qal gebruikt; in Ex. 23 wordt de pi. gebruikt (zie § 3.3.1). Volgens F. Crüsemann is de betekenis van de pi. scherper en mag die niet in deze tekst worden ingelezen. De qal betekent volgens hem ‘verstoten’. Dit zou een situatie veronderstellen waarin Israël en de Kanaänitische volken naast elkaar leven, maar wel duidelijk onderscheiden zijn.<sup>262</sup> De semantische waarde van גרש qal is echter moeilijk vast te stellen, omdat dit verbum nooit voorkomt in een context die overeenkomt met Ex. 34. Het ptc.pass. wordt gebruikt voor een vrouw die door haar man verstoten is (Lev. 21,7.14; 22,13; Num. 30,10; Ez. 44,22). De enige andere plaats waar גרש qal voorkomt, gaat over een rusteloze zee die slijk en modder opwerpt (Jes. 57,20). In al deze teksten geeft גרש qal een beweging aan, die kan worden omschreven als ‘verdrijven, verstoten’. Hoewel het mogelijk is dat er onderscheid is tussen de betekenis van de qal en de pi., geeft ook de qal van גרש een beweging aan. Het is daarom niet plausibel dat Ex. 34,11 co-existentie zou veronderstellen.<sup>263</sup>

הַשְׁמַר לְךָ	<sup>12</sup> Wees op je hoede,
פְּרִי־תְּכַרֵּת בְּרִית	dat je geen verbond sluit
לְיֹשְׁבֵי הָאָרֶץ	met de inwoner van het land,
אֲשֶׁר אֲתָהּ בָּא עֲלֶיהָ	dat je binnengaat,
פְּרִי־יְהִי לְמִוֶּקֶשׁ בְּקֶרְבְּךָ	opdat hij geen valstrik in je midden wordt.

In Ex. 34,12 wordt Israël gewaarschuwd dat het geen verbond mag sluiten met de inwoners van het land waar het komt. De inwoners van het land zouden een valstrik in Israëls midden zijn. Een verbond met de Kanaänitische volken staat tegenover het verbond dat JHWH met Israël gesloten heeft (Ex. 34,10). De oproep לך השמר komt in Deut. 7 niet voor. De oproep om geen verbond te sluiten met de inwoners van Kanaän heeft een parallel in Ex. 23,32 en Deut. 7,2. In Deut. 7,2 is dat een uitwerking van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien.<sup>264</sup> Met de ‘inwoner

<sup>259</sup> Cf. Jacob, *Exodus*, 989. Dit is in elk geval geen argument vóór het deuteronomistische karakter van deze tekst.

<sup>260</sup> Cf. Houtman, *Exodus* 3,696.

<sup>261</sup> Zie § 2.4, Excurs: Volkenlijsten. Zie ook Halbe, *Das Privilegrecht*, 142-146.

<sup>262</sup> Crüsemann, *Die Tora*, 151-152.

<sup>263</sup> Hetzelfde geldt voor de opvatting van Osumi, *Kompositionsgeschichte*, 75, dat גרש niet militair is op te vatten, maar slechts aangeeft dat JHWH alleen met Israël een verbond sluit.

<sup>264</sup> Wilms, *Das jahwistische Bundesbuch*, 154, 191 stelt dat het in Ex. 34,12 gaat om een vazalverdrag, in tegenstelling tot een verdrag tussen gelijkwaardige partijen in Deut. 7. Er zijn in Ex. 34,12 echter geen aanwijzingen dat het gaat om een vazalverdrag, tenzij men de combinatie על בוא opvat als aanduiding van een overwinning (deze uitdrukking wordt in Deuteronomium niet gebruikt voor Israëls komen in het

van het land' wordt in Ex. 34,12 verwezen naar de volkenlijst uit vers 11.<sup>265</sup> Deze aanduiding wordt in Deuteronomium niet gebruikt voor de Kanaänitische volken. Zij komt wel voor in Ex. 23,31 (pl). Wanneer Israël wel een verbond sluit met de Kanaänitische volken, zullen die een valstrik voor Israël zijn. De waarschuwing voor een valstrik heeft een parallel in Ex. 23,33 en Deut. 7,16. Omdat het gaat om een valstrik 'in je midden' is het niet waarschijnlijk dat met de valstrik in Ex. 34,12 verwezen wordt naar het verbond met de volken. Het subject van יהיה moet wel de 'inwoner van het land' zijn. De Kanaänitische volken zelf zijn de valstrik; dit wordt in vers 15-16 verder uitgewerkt. In Ex. 23,33 en zeker in Deut. 7,16 lijken niet de Kanaänitische volken de valstrik te zijn, maar het dienen van hun goden.

כִּי אֶת־מִזְבְּחֵיהֶם תִּחַצֹּן	<sup>13</sup> Maar hun altaren moeten jullie neerhalen,
וְאֶת־מַצְבְּעֵיהֶם תִּשְׁבֹּרֶן	hun masseben verpletteren
וְאֶת־אֲשֵׁרֵי יָדָיו תִּכְרֹתֶן	en hun asjera's omhakken.

Israël mag geen verbond met de Kanaänitische volken sluiten, maar moet hun altaren neerhalen, hun masseben verpletteren en hun asjera's omhakken (Ex. 34,13). Deze opdracht heeft een duidelijke parallel in Deut. 7,5, waar de drie cultusvoorwerpen in dezelfde volgorde genoemd worden. Voor de altaren en masseben wordt in Ex. 34 en Deut. 7 hetzelfde verbum gebruikt, voor de asjera's een ander verbum (Ex. 34,13: כרה; Deut. 7,5: גרע pi.). In Deut. 7,5 wordt na een inleiding ('maar zó moeten jullie bij hen doen') en de drie elementen van Ex. 34,13 nog een vierde element genoemd: 'verbrand hun afgodsbeelden met vuur'. LXX van Ex. 34,13 heeft dit element ook; dit kan worden verklaard als een harmonisering aan Deut. 7,5,25; 12,3.<sup>266</sup> Het is opmerkelijk dat dit element in Ex. 34,13 ontbreekt, omdat in Ex. 32,20 beschreven is dat het gouden kalf verbrand werd. Ten slotte zijn er enkele grammaticale verschillen tussen Ex. 34,13 en Deut. 7,5 (de vorm van het suffix, de nun-paragogicum, het gebruik van אה). Van de cultusvoorwerpen uit Ex. 34,13 worden in Ex. 23,24 alleen de masseben genoemd, met daarbij een ander object: de goden(beelden). Vanwege de vele overeenkomsten tussen Ex. 34,13 en Deut. 7,5 ligt het voor de hand te veronderstellen dat de ene tekst van de andere afhankelijk is. De meest waarschijnlijke verklaring is dat Deut. 7,5 een uitwerking is van Ex. 34,13. Het is immers waarschijnlijker dat de opsomming is uitgebreid om deze zo volledig mogelijk te maken dan dat het gebod om de afgodsbeelden te verbranden zou zijn weggelaten, met name omdat het gouden kalf wel verbrand

---

land). In Deut. 7 gaat het echter waarschijnlijk wel om een vazalverdrag; zie de exegese van Deut. 7,2 in § 2.4.

<sup>265</sup> Blum, 'Das sog. Privilegrecht', 352-353, 364 stelt dat de uitdrukking יושב הארץ hier gebruikt wordt vanuit het standpunt vóór de inbezitname van het land. Konkel, *Sünde und Vergebung*, 199-200 bestrijdt dat en is van mening dat de uitdrukking hier gebruikt wordt als contrast met de 'bezitter' van het land, namelijk JHWH. Konkels opvatting dat deze uitdrukking uit vers 12 een bredere referentie kan hebben dan de Kanaänitische volken wanneer vers 12 los van vers 11 gelezen wordt, kan voor mijn onderzoek buiten beschouwing blijven.

<sup>266</sup> Cf. 11QT<sup>a</sup> 2,7-8 (ed. Qimron, 11), waar in een citaat uit Ex. 34,10-16 na vers 13 het vierde element uit Deut. 7,5 wordt ingevoegd, samen met Deut. 7,25-26.

werd.<sup>267</sup> Mogelijk speelt bij de uitbreiding in Deut. 7,5 ook Ex. 23,24 een rol, omdat daar geboden wordt om de ‘werken’ (afgodsbeelden, zie § 3.3.1) te vernietigen (הרס pi.). Wat de vernietiging van de cultusvoorwerpen betreft, lijkt de typologische volgorde van deze teksten te zijn: Ex. 23,24 – Ex. 34,13 – Deut. 7,5.

כי לא תשתחוה לאל אחר	<sup>14</sup> Want je mag je niet neerbuigen voor een andere god,
כי יהוה קנא שמו	omdat JHWHs naam Naijverige is,
אל קנא הוא	een naijverig God is Hij.

Israël moet de cultusvoorwerpen van de Kanaänitische volken verwoesten. Het mag zich niet neerbuigen voor een andere god, aangezien JHWH een naijverig God is (Ex. 34,14). Wanneer de cultusvoorwerpen aanwezig blijven, blijkbaar samen met de Kanaänitische volken zelf (cf. vers 12.15-16), wordt het gevaar van de dienst aan andere goden groot geacht. De oproep om zich niet neer te buigen voor een ander dan JHWH heeft een parallel in Ex. 23,24. Daar wordt de pl gebruikt (‘hun goden’), in Ex. 34,14 de sg (‘een andere god’). Dit is de enige plaats in het Oude Testament waar de combinatie אל אחר in de sg gebruikt wordt. Tegen het dienen van andere goden wordt in Deut. 7,4.16 eveneens gewaarschuwd. Van een directe parallel is echter geen sprake. De motivatie voor dit verbod in Ex. 34 is dat JHWH ‘naijverig’ (קנא) is. De enige andere plaats waar JHWH in Exodus אל קנא genoemd wordt, is Ex. 20,5. Dit gegeven maakt het mogelijk dat in Ex. 34,14, evenals in de parallel Ex. 23,24, verwezen wordt naar de Decaloog. In Deut. 7 ontbreekt een typering van JHWH als ‘naijverig’. Wel wordt gewezen op het karakter van JHWH als motivering voor het houden van de geboden. In Deut. 7,9-10 wordt gezegd dat Hij de betrouwbare God is, die het verbond en de trouw houdt voor wie Hem liefhebben, en die degenen die Hem haten, persoonlijk vergeldt.<sup>268</sup>

פְּדוּת־כֶּרֶת בְּרִית	<sup>15</sup> (Wees op je hoede) dat je geen verbond
לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ	sluit met de inwoner van het land,
וְזָנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם	en zij hoererijs bedrijven met hun goden
וְזָבְחוּ לְאֱלֹהֵיהֶם	en offeren aan hun goden,
וְקָרָא לָךְ	en jou erbij roepen,
וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ	en jij van zijn offer eet,

<sup>267</sup> Zo ook Osumi, *Kompositionsgeschichte*, 73. Anders Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 277-278 en Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 27, die op grond van de numeruswisseling van mening zijn dat Ex. 34,13 uit Deut. 7,5 afkomstig is. Beiden geven echter geen verklaring waarom het vierde element uit Deut. 7,5 zou zijn weggelaten. Jacob, *Exodus*, 990 verklaart het meervoud van de verba in Ex. 34,13 uit het meervoud van de objecten. Konkel, *Sünde und Vergebung*, 191-192 geeft een mogelijke verklaring waarom Ex. 34,13 het laatste element uit Deut. 7,5 weggelaten zou kunnen hebben: het suffix in de derde persoon sg (אשריו) zou terugleiden naar de ‘Grundtext’; het verbum כרת zou een bewuste tegenpool zijn van ברית כרת (vers 12.15). Konkel stelt echter zelf dat het waarschijnlijker is dat Ex. 34,13 ouder is.

<sup>268</sup> Crüsemann, *Die Tora*, 155-156 stelt dat in Ex. 34, in tegenstelling tot Deut. 7, een dreiging voor Israël als het JHWHs geboden niet houdt, ontbreekt. Hoewel dit element in Deut. 7 sterker naar voren komt, is het in de typering van JHWH als קנא אל echter wel aanwezig (cf. vers 10: כי נורא הוא).

In Ex. 34,15-16 wordt ingegaan op de gevolgen als Israël wel in vrede gaat samenleven met de Kanaänitische volken. Het begin van vers 15 met פֶּן grijpt terug op de waarschuwing לֹךְ הַשְׁמֵר uit vers 12. ‘Opdat je geen verbond sluit met de inwoner van het land’ is een woordelijke herhaling uit vers 12. Wanneer Israël wel een verbond met de volken zou sluiten, zouden die volken ‘hoererij bedrijven’ met hun goden en offeren aan hun goden. Dan zou het kunnen gebeuren dat iemand een Israëliet erbij roept, en dat die van dat offer eet. Israël mag geen verbond sluiten vanwege de religieuze gevolgen daarvan, namelijk de afval van JHWH.<sup>269</sup> De omschrijving van de godsdienst van de Kanaänitische volken als ‘hoererij bedrijven’ (זנה) is een typering vanuit Israëlitisch perspectief.<sup>270</sup> Het verbum זנה wordt in Exodus alleen in Ex. 34,15-16 gebruikt; in Deuteronomium komt het alleen in Deut. 31,16 in overdrachtelijke zin voor. Het lijkt in Ex. 34 eveneens gebruikt te worden in overdrachtelijke zin; er zijn geen aanwijzingen dat hier gezinspeeld wordt op bepaalde seksuele praktijken die typerend zouden zijn voor de Kanaänitische cultus.<sup>271</sup> Het subject van de verba זנה en זנה zijn in Ex. 34,15 de Kanaänitische volken en niet Israël. Wel bestaat volgens dit vers het gevaar dat Israëlieten erbij geroepen worden en deelnemen aan de offermaaltijden. In Deut. 7 wordt over dit gevaar in het contact met de Kanaänitische volken niet gesproken. Ex. 23,33 (‘opdat ze je niet laten zondigen tegen Mij’) kan beschouwd worden als een inhoudelijke parallel.

<p>וְלִקְחֹתָ מִבְּנֹתָי לְבָנֶיךָ וְזָנוּ בְּנֹתָי אַחֲרַי אֲלֵהֶיךָ וְהָזִנוּ אֶת־בָּנֶיךָ אַחֲרַי אֲלֵהֶיךָ</p>	<p><sup>16</sup>en jij van zijn dochters neemt voor je zonen en zijn dochters hoererij bedrijven met hun goden, en je zonen brengen tot hoererij bedrijven met hun goden.</p>
--	---

Een ander gevaar dat Israël bedreigt als het een verbond sluit met de Kanaänitische volken, is dat het Kanaänitische ‘dochteren’ neemt voor zijn ‘zonen’. De Kanaänitische vrouwen zullen dan ‘hoererij bedrijven’ (זנה *qal*) met hun goden en hun Israëlitische mannen ertoe brengen dat ook te doen (זנה *hif.*; Ex. 34,16). Over gemengde huwelijken wordt ook gesproken in Deut. 7,3; dergelijke huwelijken worden expliciet verboden. Een dergelijk verbod ontbreekt in Ex. 34,16. In Deut. 7,3 wordt niet alleen verboden dat een Kanaänitische vrouw met een Israëlitische man trouwt, maar ook andersom. LXX (en S) van Ex. 34,16 voegt deze mogelijkheid toe (καὶ τῶν θυγατέρων σου ὄψις τοῖς υἱοῖς αὐτῶν). Dit is geen citaat uit LXX-Deut. 7,3, maar kan wel verklaard worden als een inhoudelijke harmonisering aan Deut. 7,3. Hoewel Deut. 7,3 een expliciet verbod op uithuwelijking bevat en dit breder uitwerkt, kan niet gesteld worden dat Deut. 7,3 verder gaat dan Ex. 34,16. Het gaat in Ex. 34 immers om de gevolgen van een verbond met de Kanaänitische volken. Hoewel uithuwelijking niet expliciet verboden wordt, is dit als uitwerking van het

<sup>269</sup> De reden van het verbod is hier dus niet dat bij de sluiting van het verbond de goden van het andere volk moeten worden aangeropen als getuige. Cf. Blum, *Studien zur Komposition*, 372-373; Blum, ‘Das sog. Privilegrecht’, 350.

<sup>270</sup> Houtman, *Exodus* 3,698-699.

<sup>271</sup> Contra Crüsemann, *Die Tora*, 148, die een direct verband veronderstelt tussen de offermaaltijden, seksuele verleiding bij de offermaaltijden en daaruit voortvloeiende huwelijken (cf. Fensham, *Exodus*, 231). Ook Crüsemanns these (*ibid.*, 154-155) dat de concreetheid van Ex. 34 (offermaaltijden, seksuele verleiding) in Deut. 7 is verdwenen, is daarmee onhoudbaar.

verbod op verbondssluiting zeker verondersteld.<sup>272</sup> Het is waarschijnlijker dat het verbod op gemengde huwelijken in Deut. 7,3 is geëxpliciteerd en uitgewerkt dan dat in Ex. 34,16 elementen uit Deut. 7,3 zouden zijn weggelaten. In Ex. 23 wordt niet gesproken over gemengde huwelijken met de Kanaänitische volken.

Een gevolg van gemengde huwelijken zou zijn dat de Kanaänitische vrouwen hun Israëlitische mannen ‘brengen tot hoererij bedrijven’ met hun goden. Dit heeft een parallel in Deut. 7,4, waar als gevolg van gemengde huwelijken wordt genoemd dat de Israëlieten zouden afwijken van achter JHWH en andere goden zouden gaan dienen. De daarop volgende waarschuwing dat dan de toorn van JHWH ontbrandt en Hij hen vernietigt, ontbreekt in Ex. 34,16. Wel is de notie van JHWHs toorn over Israëls afgoderij aanwezig in de bredere context van Ex. 32-34, namelijk in de straf over de zonde met het gouden kalf (Ex. 32,27-28). Ook op dit punt is de typologische volgorde Ex. 34 – Deut. 7 waarschijnlijker dan dat de notie van JHWHs oordeel in Ex. 34 zou zijn weggelaten.

Bovenstaande vergelijking toont overeenkomsten en verschillen aan tussen Ex. 34,11-16 en Deut. 7. De overeenkomsten zijn: de volkenlijst (Ex. 34,11; Deut. 7,1), het verbod om met de Kanaänitische volken een verbond te sluiten (Ex. 34,12.15; Deut. 7,2), de waarschuwing voor een valstrik (Ex. 34,12; Deut. 7,16), de opdracht om altaren, masseben en asjera’s te vernietigen (Ex. 34,13; Deut. 7,5) en de waarschuwing voor gemengde huwelijken vanwege de religieuze gevolgen daarvan (Ex. 34,15-16; Deut. 7,3-4). Het is opmerkelijk dat de parallellen met Deut. 7 vooral betrekking hebben op Deut. 7,1-5. Een inhoudelijke overeenkomst is verder de religieuze motivatie van het gebod betreffende de Kanaänitische volken: de enige reden die wordt genoemd, is het gevaar dat Israël wordt meegenomen in de dienst aan de goden van de volken en zo wordt afgebracht van de dienst aan JHWH alleen.

Reeds vanwege de lengte van Ex. 34,11-16 is het duidelijk dat er tussen deze perikoop en Deut. 7 grote verschillen zijn. De nadruk ligt in Ex. 34 op het verbod om met de Kanaänitische volken een verbond te sluiten en op de reden van dat verbod. Een belangrijk verschil is dat in Ex. 34 alleen gezegd wordt dat JHWH de volken zal ‘verdrijven’ (Ex. 34,11). Over een eventuele taak van Israël bij die verdrijving wordt niets gezegd. Ook over de manier en de snelheid van de verdrijving, waar zowel Ex. 23 als Deut. 7 over uitweidt, wordt in Ex. 34 gezwegen. Wel kan uit het nadrukkelijke verbod op verbondssluiting en uithuwelijking in Ex. 34 worden afgeleid dat de verdrijving van de volken blijkbaar niet onmiddellijk is afgerond.<sup>273</sup> Een ander motief, dat wel beschreven wordt in Ex. 23 en Deut. 7, maar niet in Ex. 34, is de zegen die JHWH belooft wanneer Israël zijn geboden houdt (cf. Ex. 34,24). Hiermee hangt samen dat de motivering voor de afzondering van de Kanaänitische volken in Ex. 34 vooral negatief is (anders leidt het tot afgoderij), terwijl in Deut. 7 ook een positieve motivatie gegeven wordt. Elementen die ten

<sup>272</sup> Konkel, *Sünde und Vergebung*, 195-196.

<sup>273</sup> Konkel, *Sünde und Vergebung*, 130 stelt dat er een duidelijke breuk is tussen vers 11 en 12, omdat in vers 11 verdrijving van de Kanaänitische volken beloofd wordt, terwijl in vers 12 hun aanwezigheid in het land verondersteld wordt. Naar analogie van de exegese van Deut. 7,2 (§ 2.4) zou dit verschil kunnen worden geïnterpreteerd als een aanwijzing dat de verdrijving blijkbaar niet onmiddellijk is afgerond.

opzichte van Ex. 23 en Deut. 7 uniek zijn voor Ex. 34 zijn de motivering vanuit JHWH als de ‘najibverge’ (Ex. 34,14) en de waarschuwing voor offermaaltijden (Ex. 34,15).

Over het lot van de Kanaänitische volken wordt in Ex. 34 weinig gezegd. JHWH zal de volken voor Israël uit verdrijven. Omdat het verbum  $\text{qal}$  nergens in een vergelijkbare context voorkomt, kan niet worden aangetoond of de  $\text{qal}$  een andere semantische waarde heeft dan de  $\text{pi}$ . De gegevens die wel beschikbaar zijn, geven echter geen aanleiding om de betekenis van  $\text{qal}$  en  $\text{pi}$ . tegenover elkaar te stellen (zie boven). In Ex. 34 zijn weinig gegevens beschikbaar over de achterliggende voorstelling wat er met de Kanaänitische volken gebeuren moet. In de directe context kan wel gewezen worden op Ex. 34,24, waar JHWH zegt dat Hij volken voor Israël zal uitroeien ( $\text{hif.}$ ). Op de betekenis van  $\text{hif.}$  is ingegaan bij de exegese van Deut. 7,17 (§ 2.4). De enige andere plaats in Exodus waar  $\text{hif.}$  voorkomt (Ex. 15,9, parallel met ‘het zwaard uittrekken’), bevestigt de betekenis ‘uitroeien’. Evenals bij Ex. 23 kan voor Ex. 34 dus geconcludeerd worden dat de opdracht in Deut. 7 verder gaat, zowel wat radicaliteit betreft als met betrekking tot de rol van Israël. Het is echter niet uit te sluiten dat in Ex. 34 op meer dan ‘verdrijving’ geïmpliceerd wordt (zie ook § 3.3.1).

Ten slotte moet worden ingegaan op de vraag of er sprake is van (literaire) afhankelijkheid tussen Ex. 23, Ex. 34 en Deut. 7.<sup>274</sup> De hypothese dat Ex. 34 afhankelijk is van Deut. 7 heeft als bezwaar dat moeilijk verklaard kan worden waarom in Ex. 34,13.16 elementen uit de parallel in Deut. 7 zijn weggelaten en waarom vele andere elementen uit Deut. 7 ontbreken.<sup>275</sup> De hypothese dat Deut. 7 afhankelijk is van Ex. 34 zal moeten verklaren waarom Ex. 34,14 geen parallel heeft in Deut. 7. Wel kunnen elementen uit Ex. 34,13.16 op aannemelijke wijze verklaard worden wanneer de typologische volgorde Ex. 34 – Deut. 7 wordt aangenomen. Met name bij Ex. 34,13 is het een reële mogelijkheid dat Deut. 7,5 daarvan literair afhankelijk is.

De verhouding tussen Ex. 23 en Ex. 34 is veelbesproken. Sommige auteurs zijn van mening dat Ex. 23 een uitwerking is van Ex. 34.<sup>276</sup> Anderen stellen daarentegen dat Ex. 23 de bron is van Ex. 34.<sup>277</sup> Weer anderen beschouwen Ex. 23 en 34 als

<sup>274</sup> Blum, ‘Das sog. Privilegrecht’, 359-360 is sceptisch over de vraag of hierover iets te zeggen is: ‘Die Möglichkeit, aus solchen Gegenüberstellungen eine gleichsam typologisch fundierte relative Chronologie herzuleiten, bleibt jedoch (...) in Ermangelung einer hinreichenden Datenbasis und tragfähiger Parameter fraglich.’

<sup>275</sup> Achenbach, *Israel zwischen Verheißung und Gebot*, 269-283 en Peritt, *Bundestheologie*, 216-232 zijn van mening dat Ex. 34,11-16 een bewerking is van Deut. 7,1-5. Voor Achenbach betekent deze hypothese inhoudelijk dat het gebod betreffende de Kanaänitische volken wordt afgezwakt. ‘Das dtn. Vertragsverbot wird in [Ex. 34]v.15f. einseitig auf das Mischehenverbot hin interpretiert’ (ibid., 278). Achenbach stelt zelfs dat Ex. 34 in het verbod op gemengde huwelijken scherper is dan Deut. 7. Deze hypothese is echter niet plausibel, omdat niet duidelijk wordt waarom in Ex. 34 alle nadruk zou worden gelegd op het (volgens Achenbach aangescherpte) huwelijksverbod, terwijl de houding ten opzichte van de Kanaänitische volken als geheel milder zou zijn geworden.

<sup>276</sup> Crüsemann, *Die Tora*, 153-156; Halbe, *Das Privilegrecht*, 492; Osumi, *Die Kompositionsgeschichte*, 219. Het gaat bij deze auteurs dan wel om wat zij beschouwen als de oudste fase van Ex. 34,11-16.

<sup>277</sup> Fishbane, *Biblical Interpretation*, 195; Houtman, *Exodus* 3,265; Konkel, *Sünde und Vergebung*, 302; zo reeds Eerdmans, *Exodus*, 88.

onafhankelijk van elkaar.<sup>278</sup> Hier kan niet op alle meningen worden ingegaan, mede omdat ook Ex. 23,14-19 en Ex. 34,17-26, die hier niet behandeld worden, in deze discussie een rol spelen. Wat de inhoud betreft, moet enerzijds worden vastgesteld dat diverse elementen uit Ex. 23 in Ex. 34 ontbreken (zie boven). Anderzijds worden echter verschillende elementen breder uitgewerkt, met name de gevolgen wanneer Israël wel zou gaan samenleven met de Kanaänitische volken (Ex. 23,33; 34,12.15-16) en de opdracht om de cultusvoorwerpen van deze volken te vernietigen (Ex. 23,24; 34,13). Tussen Ex. 23 en Deut. 7 zijn meer overeenkomsten dan tussen Ex. 34 en Deut. 7. Er zijn echter ook elementen uit Deut. 7 die overeenkomen met Ex. 34, maar die in Ex. 23 ontbreken. Dit betreft het vernietigen van altaren en asjera's (Ex. 34,13; Deut. 7,5) en de religieuze gevolgen van gemengde huwelijken (Ex. 34,15-16; Deut. 7,3-4).

Concluderend laten de gegevens zich het best verklaren door de hypothese dat Deut. 7 voortbouwt op zowel de traditie die ten grondslag ligt aan Ex. 23 als de traditie die ten grondslag ligt aan Ex. 34. Literaire afhankelijkheid van deze gedeelten is echter niet aan te tonen, omdat er (behalve Ex. 34,13; Deut. 7,5) nauwelijks formuleringen zijn die vergaand overeenkomen.

### 3.3.3 *Ontwikkeling in de houding tegenover de Kanaänitische volken*

In deze paragraaf ga ik in op de vraag of er sprake is van een historische ontwikkeling in de besproken teksten over de Kanaänitische volken. In de voorgaande paragrafen zijn onderdelen van deze vraag al ter sprake gekomen. Hier komen deze elementen samen en worden de conclusies uit de vergelijking van Deut. 7 met Ex. 23,20-33 en Ex. 34,11-16 geconfronteerd met de visie van M. Weinfeld en F. Crüsemann.

In een belangwekkend artikel heeft Weinfeld de these geponeerd dat er in de wetten met betrekking tot de Kanaänitische volken sprake is van een ontwikkeling. Hij gaat uit van de canonieke vorm van de teksten. In de oudste fase (Ex. 23,20-33; 34,11-16) zou geboden worden om deze volken te verdrijven (גרש). In een tweede fase (Num. 33,50-55) wordt het verbum ירש hif. gebruikt, dat volgens Weinfeld kan worden geïnterpreteerd als verdrijving of als vernietiging. In de derde fase (Deut. 7,2; 20,16-17) wordt totale vernietiging van de Kanaänitische volken geboden (חרם hif.). Er zou dus sprake zijn van een ontwikkeling van het Bondsboek via P naar Deuteronomium. Omdat nooit alle Kanaänitische volken zijn uitgeroeid, is de opdracht om deze volken uit te roeien volgens Weinfeld te beschouwen als een utopische wens uit de achtste of zevende eeuw v.Chr. De opdracht tot verdrijving kan volgens hem gesitueerd worden te Gilgal in de tijd van Saul. Ook de *hērem* zou passen in de tijd van Saul, maar deze wordt pas in Deuteronomium toegepast op alle Kanaänitische volken.<sup>279</sup>

<sup>278</sup> Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 24-30.

<sup>279</sup> Weinfeld, 'Ban on the Canaanites'; cf. reeds Weinfeld, 'הורשה והחרמה', en in aanzet in Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 46-48. Cf. Schwartz, 'Reexamining the Fate', 160-164. Schwartz rekent, anders dan Weinfeld, het gedeelte uit Num. 33 niet tot P (of H). Hij beschouwt Num. 33,52.55-56 als een latere interpolatie. Bovendien vindt hij de betekenis van ירש hif. te onduidelijk om het te plaatsen in een historische ontwikkeling tussen Ex. 23, Ex. 34 en Deut. 7.

Weinfeld heeft terecht gewezen op verschillen tussen de opdrachten met betrekking tot de Kanaänitische volken in Ex. 23, Ex. 34 en Deut. 7, zoals eerder in deze paragraaf is aangetoond. Bij de manier waarop Weinfeld deze gedeelten tegenover elkaar stelt, moeten echter kanttekeningen geplaatst worden. Weinfeld spreekt bij Ex. 23 alleen over het ‘verdrijven’ (גרש) van de volken. Dit stelt hij tegenover ירש hif. en הרם hif. in andere teksten. Hij gaat echter in het geheel niet in op de mogelijkheid dat גרש pi. een scherpere betekenis heeft, en evenmin op de belofte uit Ex. 23,23 dat JHWH de volken zal ‘wegvagen’ (חָדַד hif., door Weinfeld wel vertaald als ‘annihilate’). Hoewel in Deut. 7 explicieter gesproken wordt over het uitroeien van de Kanaänitische volken, is het beeld in Ex. 23 minder eenduidig dan Weinfeld aangeeft (zie § 3.3.1).

Hoewel Weinfeld in zijn conclusies zowel Ex. 23,20-33 als Ex. 34,11-16 tot de eerste fase van het gebod betreffende de Kanaänitische volken rekent, signaleert hij tussen deze gedeelten wel een onderscheid. In Ex. 34 worden met name sociaal contact en gemengde huwelijken verboden. In Ex. 23 zou daarover niet gesproken worden, omdat daar alle nadruk valt op de verdrijving van de Kanaänitische volken. Een huwelijksverbod zou na de verdrijving overbodig zijn.<sup>280</sup> Weinfeld gaat er echter aan voorbij dat in Ex. 23 uitvoerig wordt aangegeven dat de verdrijving van de Kanaänitische volken langzaam zal plaatsvinden (Ex. 23,29-30). Er is dus geen reden te veronderstellen dat een verbod op verbondssluiting of uithuwelijking overbodig zou zijn. Hoewel een huwelijksverbod in Ex. 23 niet voorkomt, wordt Israël wel verboden met deze volken een verbond te sluiten (Ex. 23,32).

Op deze plaats hoeft niet te worden ingegaan op Weinfelds historische situering van het gebod betreffende de Kanaänitische volken (zie § 4.3). Het is echter wel opmerkelijk dat Weinfeld zowel het gebod om de Kanaänitische volken te verdrijven als de volgens hem oorspronkelijke vorm van de *hērem* situeert in de tijd van Saul. Dat relateert zijn these van een historische ontwikkeling. Het enige verschil met de *hērem* waar in Deuteronomium over gesproken wordt, zou zijn dat de opdracht in Deuteronomium betrekking heeft op alle Kanaänitische volken, terwijl het bij Saul gaat om een concrete ontmoeting met de Amalekieten.<sup>281</sup> Bij de strijd van Saul tegen Amalek (1 Sam. 15) gaat het echter wel om een uitroeiing waarvoor Saul de opdracht krijgt van JHWH en waarvoor hij het initiatief moet nemen. Het onderscheid met de opdracht in Deuteronomium betreft in de opvatting van Weinfeld dus niet de radicaliteit van de *hērem*, maar alleen het bereik ervan.

Concluderend: er is onderscheid tussen het gebod betreffende de Kanaänitische volken in Ex. 23 en 34 enerzijds, en in Deut. 7 anderzijds (zie § 3.3.1 en 3.3.2). Dit betreft met name de radicaliteit van het gebod en de taak van Israël bij de uitvoering ervan. Dit onderscheid is echter anders en kleiner dan Weinfeld suggereert.

Een andere visie op de ontwikkeling van Israëls houding ten opzichte van de Kanaänitische volken is voorgesteld door F. Crüsemann. Volgens hem is de historische volgorde van de teksten: Ex. 34 – Ex. 23 – Deut. 7. Hij ziet in deze teksten

<sup>280</sup> Weinfeld, ‘Ban on the Canaanites’, 145-146.

<sup>281</sup> Bij de andere situaties die Weinfeld, ‘Ban on the Canaanites’, 157-158 noemt, namelijk de Gibeonieten en de inwoners van Nob, wordt de wortel הרם niet gebruikt.



een drievoudige ontwikkeling. Allereerst is er volgens Crüsemann sprake van radicalisering. Ex. 34 zou de situatie veronderstellen dat Israël en de Kanaänitische volken naast elkaar leven, maar wel duidelijk onderscheiden zijn. In Ex. 23 is sprake van geweld tegen deze volken, maar alleen door JHWH.<sup>282</sup> In Deut. 7 wordt hun totale vernietiging geboden. In de tweede plaats is er volgens Crüsemann sprake van historisering. In Ex. 34 zou het gaan om een Godswoord aan Israël in het heden. In Ex. 23 en nog sterker in Deut. 7 wordt dit verbonden met de intocht in het land Kanaän. De concrete situatie zou hierbij op de achtergrond raken. Ten slotte zou er sprake zijn van marginalisering. In Ex. 34 is het gebod betreffende de Kanaänitische volken onderdeel van de fundamentele regels voor het vereren van JHWH. In Ex. 23 is dit gebod verschoven naar een aanhang bij het Bondsboek. In Deut. 7 zou het helemaal los staan van de concrete wetten in Deut. 12-26 en daarmee van de bepalingen voor het heden.<sup>283</sup> Eerder in deze paragraaf is echter reeds aangetoond dat de visie van Crüsemann op de volgorde van Ex. 34, Ex. 23 en Deut. 7 op meerdere punten betwist kan worden en dat zijn interpretatie van met name de opdracht in Ex. 23 en Ex. 34 onjuist is.<sup>284</sup> Zijn opvatting over de ontwikkeling van Israëls houding tegenover de Kanaänitische volken is dan ook niet houdbaar.

### 3.3.4 Conclusie

Er is sprake van zowel grote overeenkomsten als duidelijke verschillen tussen Ex. 23,20-33, Ex. 34,11-16 en Deut. 7. De belangrijkste overeenkomst is dat de motivering voor het gebod betreffende de Kanaänitische volken in deze teksten uitsluitend religieus van aard is. Het belangrijkste verschil tussen deze teksten is dat in Deut. 7 explicieter en radicaler de uitroeiing van de Kanaänitische volken wordt geëist dan in Ex. 23 en 34. Bovendien wordt in Deut. 7 explicieter ingegaan op de rol van Israël bij deze uitroeiing.<sup>285</sup> Ook in Ex. 23 wordt echter gezinspeeld op meer dan 'slechts' verdrijving. Het is waarschijnlijk dat Deut. 7 voortbouwt zowel op de traditie die ten grondslag ligt aan Ex. 23 als op de traditie die ten grondslag ligt aan Ex. 34. Literaire afhankelijkheid tussen deze gedeelten is echter niet aan te tonen. In de volgende paragraaf wordt ingegaan op de achtergrond van de radicalisering van het gebod in Deut. 7 (zie § 3.4.1; 3.4.5).

## 3.4 HET UITROEIINGSBEVEL VAN DEUT. 7 IN DE CONTEXT VAN HET OUDE TESTAMENT

In deze paragraaf onderzoek ik hoe de opstelling tegenover de Kanaänitische volken in Deut. 7 zich verhoudt tot de wijze waarop in de rest van het Oude Testament over deze volken gesproken wordt. Hierbij richt ik mij primair op de plaats van deze volken binnen het literaire werk Genesis t/m Koningen, omdat met name in deze

<sup>282</sup> Crüsemann volgt de visie van Osumi, *Kompositionsgeschichte*, 65-68, 214-215 op het ontstaansproces van Ex. 23, die de opdracht aan Israël om de volken te verdrijven (Ex. 23,31bβ) tot de laatste redactie (na Deut. 7) rekent.

<sup>283</sup> Crüsemann, *Die Tora*, 151-156.

<sup>284</sup> Zie het gedeelte over Ex. 34,11 (§ 3.3.2) en de noten 49, 268 en 271 van dit hoofdstuk.

<sup>285</sup> Cf. Schwartz, 'Reexamining the Fate', 159. Vergelijk het verschil tussen Deut. 25, waar Israël het subject is van de uitroeiing van Amalek, en Ex. 17, waar JHWH subject is (§ 3.2.2).

boeken over de Kanaänitische volken gesproken wordt. Op de verhouding tussen deze tradities en de historische realiteit wordt in hfd. 4 ingegaan. De bespreking zal beperkt moeten zijn. Alleen die teksten worden besproken waarin expliciet verwezen wordt naar een activiteit van JHWH of van Israël gericht op de Kanaänitische volken. Teksten die mogelijk verwijzen naar praktijken van deze volken, maar zonder dat de volken expliciet worden genoemd, blijven buiten beschouwing.

Op grond van de exegese van Deut. 7 wordt hier met ‘de Kanaänitische volken’ bedoeld de volken die vóór Israël in Kanaän woonden. Het uitroeiingsbevel in Deut. 7 is immers beperkt tot volken in het land Kanaän. Het Oude Testament bevat geen aanwijzingen voor of een oproep tot uitroeiing van de zeven volken buiten het land Kanaän. Naast de zeven volken die in Deut. 7 worden genoemd, worden elders in het Oude Testament nog enkele andere volken genoemd die vóór Israël in Kanaän gewoond zouden hebben.<sup>286</sup> Die volken komen echter zelden voor in een volkenlijst. Het is aannemelijk dat de zeven volken uit Deut. 7,1 staan voor de hele voorisraëlitische bevolking van Kanaän. De Amalekieten en de Filistijnen worden niet gerekend tot de voorisraëlitische bevolking van Kanaän.<sup>287</sup> De Amalekieten worden in het Oude Testament weliswaar een enkele keer genoemd in combinatie met de Kanaänitische volken (Num. 13,29; 14,25.43.45), maar worden toch duidelijk van deze volken onderscheiden (cf. § 3.2.2). De ‘vijf vorsten van de Filistijnen’ worden in Richt. 3,3 wel samen met de Kanaänieten, de Sidoniërs en de Chiwvieten genoemd, als de volken die JHWH liet blijven om Israël op de proef te stellen. De Filistijnen blijven als een externe vijand echter altijd onderscheiden van de Kanaänitische volken, hoewel zij wel in het land van de Kanaänieten wonen (cf. Joz. 13,3).<sup>288</sup>

<sup>286</sup> Gen. 10,15-18; 15,19-21. Zie voor de volken buiten de zeven in Deut. 7,1 genoemde: § 3.2.3.3 en Hostetter, *Nations Mightier and More Numerous*, 85-113. In enkele opsommingen worden naast de Kanaänitische volken ook volken buiten Kanaän genoemd (Richt. 10,11-13; Ezr. 9,1). Cf. de algemene overwegingen over de voorisraëlitische bevolking in § 4.1.

<sup>287</sup> Zie Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 218-219. Een moeilijke tekst in dit verband is Zef. 2,5. Daar wordt gezegd dat JHWH alle inwoners van het gebied van de Filistijnen zal uitroeien (אבדו hif.). Het land van de Filistijnen wordt in deze tekst aangeduid als ‘Kanaän’ (כנען ארץ פלשתים). Wanneer niet gekozen wordt voor emendatie, zoals soms wordt voorgesteld, is deze aanduiding opvallend. Volgens Van der Woude, *Zefanja*, 116 wordt hiermee kennelijk teruggegrepen op de traditie dat de Kanaänieten ooit ook in de zuidelijke kustvlakte woonden. Hoewel in Zef. 2,5 niet gesproken wordt over de Kanaänitische volken, kan overwogen worden of de aanduiding ‘Kanaän’ gebruikt is vanwege de negatieve connotatie, verbonden met de aangekondigde totale uitroeiing. Irsigler, *Zefanja*, 235, 241-243 beschouwt ‘Kanaän’ als een toevoeging, omdat deze aanduiding elders in het Oude Testament nooit gebruikt wordt voor het land van de Filistijnen. Als reden voor de toevoeging overweegt hij wel dat ‘Kanaän’ een motivering voor de vernietiging zou moeten geven, maar hij verbindt dit niet met de uitroeiing van de Kanaänitische volken. De interpretatie dat ‘Kanaän’ gebruikt kan zijn als negatieve typering, verbonden met vernietiging, kan ook overwogen worden bij Jes. 23,11, waar JHWH opdracht geeft om de vestingen van Kanaän te verwoesten (שמדו hif.). Algemeen wordt aangenomen dat ‘Kanaän’ hier staat voor Phoenicië (zo Beuken, *Jesaja 13 – 27*, 299; Wildberger, *Jesaja 2,877*). De aanduiding ‘Kanaän’ wordt ook in literatuur uit de *Umwelt* wel zo breed gebruikt en kan wijzen op veronderstelde verwantschap van de inwoners van Tyrus met de Kanaänitische volken. Het is echter ook mogelijk dat de typering ‘Kanaän’ wordt gebruikt om Tyrus negatief te kwalificeren.

<sup>288</sup> Het is opmerkelijk dat in het Oude Testament de Filistijnen niet gerekend worden tot de Kanaänitische volken, hoewel zij wel in het land Kanaän wonen en bovendien in de koningentijd de aartsvijanden van Israël zijn. Mogelijk kan Deut. 2,23 worden geïnterpreteerd als een aanwijzing dat zij hun land van JHWH hebben ontvangen en daarom niet mogen worden uitgeroeid. Volgens Gen. 10,14 behoren de Filistijnen niet tot de nakomelingen van Kanaän.

In deze paragraaf wordt over de ‘Kanaänitische volken’ doorgaans als een eenheid gesproken. Om de volgende redenen is dat gerechtvaardigd. In de eerste plaats wordt in het Oude Testament zelf de voorisraëlitische bevolking vaak als een eenheid gezien. Zo wordt er diverse keren gesproken over ‘de volken’ die JHWH voor Israël heeft uitgeroeid (zie § 3.4.2). In de tweede plaats komen in het Oude Testament meerdere volkenlijsten voor. Er is geen sprake van een vast aantal volken; slechts driemaal komt een lijst van zeven volken voor. Omdat een eenduidige selectie of volgorde van volken ontbreekt, mag worden verondersteld dat de in een volkenlijst (zoals gedefinieerd in § 2.4, Excurs: Volkenlijsten) genoemde volken *pars pro toto* staan voor de hele voorisraëlitische bevolking van Kanaän. In de derde plaats wordt de naam van een bepaald volk soms als verzamelnaam gebruikt om de totaliteit van de Kanaänitische volken aan te duiden. Dit geldt voor de Kanaänieten (cf. Ex. 13,11 met Ex. 13,5; Neh. 9,24 met Neh. 9,8), de Amorieten (Joz. 24,15) en de Hethieten (Joz. 1,4). In Ex. 23,28 wordt de opsomming Chivwieten, Kanaänieten en Hethieten gebruikt als *pars pro toto* voor alle Kanaänitische volken (cf. Ex. 23,23). Om deze redenen is het gerechtvaardigd om over deze volken als een eenheid te spreken, tenzij er duidelijke aanwijzingen zijn dat er onderscheid wordt gemaakt tussen de verschillende volken van Kanaän. In dit onderzoek zijn echter geen aanwijzingen gevonden dat er in het Oude Testament verschil wordt gemaakt tussen deze volken.

In deze paragraaf komen de volgende onderwerpen aan de orde. Allereerst ga ik in op teksten waarin, evenals in Deut. 7, wordt opgeroepen tot een bepaalde behandeling van de Kanaänitische volken (§ 3.4.1). Vervolgens komen teksten aan de orde waarin de uitvoering van dit gebod in retrospectief wordt beschreven (§ 3.4.2). Daarna wordt aandacht besteed aan teksten waarin wordt aangegeven dat de uitroeiing of verdrijving van de Kanaänitische volken niet volledig is uitgevoerd. Ook de gevolgen daarvan en de integratie van de Kanaänitische volken in Israël komen daarbij aan de orde (§ 3.4.3). In de vierde plaats wordt ingegaan op de motieven die genoemd worden voor de houding van Israël jegens de Kanaänitische volken (§ 3.4.4). Ten slotte wordt aandacht geschonken aan positieve contacten tussen Israël en de Kanaänitische volken. Volgens sommige auteurs zou namelijk vooral het boek Genesis een andere houding ten opzichte van deze volken vertonen (§ 3.4.5). In een afzonderlijke paragraaf wordt ingegaan op de vloek van Noach over Kanaän (Gen. 9,25) en de betekenis daarvan voor mijn onderzoek (§ 3.4.6). De paragraaf wordt afgesloten met conclusies (§ 3.4.7).<sup>289</sup>

---

<sup>289</sup> Soms spreek ik over ‘behandeling’ van de Kanaänitische volken, soms over ‘uitroeiing’, omdat daarvan in Deut. 7 sprake is. Of elders in het Oude Testament bedoeld wordt op ‘uitroeiing’ dan wel ‘verdrijving’, zal uiteraard moeten blijken bij de bespreking van de teksten. Het onderzoek richt zich op alle teksten die spreken over een bepaalde behandeling van de Kanaänitische volken, niet slechts op teksten over hun uitroeiing.

### 3.4.1 Het gebod om de Kanaänitische volken te verslaan

In Deut. 7 wordt Israël opgedragen om de Kanaänitische volken uit te roeien. In deze paragraaf ga ik in op andere teksten die een gebod van JHWH aan Israël bevatten om de Kanaänitische volken te verdrijven of uit te roeien.

Een directe opdracht van JHWH aan Israël om de Kanaänitische volken te verdrijven of uit te roeien komt in het Oude Testament buiten Deuteronomium slechts voor in Ex. 23,31 en Num. 33,52.<sup>290</sup> Op Ex. 23,31 is reeds ingegaan (§ 3.3.1). In Num. 33,52 ontvangt Israël de opdracht van JHWH om alle inwoners van het land Kanaän uit te roeien (ירש hif.), hun beelden te vernielen (אבד pi.) en hun hoogten te vernietigen (שמד hif.). Dit wordt gevolgd door de opdracht het land in bezit te nemen (ירש hif.) en te verdelen.<sup>291</sup> Wanneer Israël de inwoners van het land echter niet uitroeit (ירש hif.), zullen deze Israël vijandig gezind zijn en zal JHWH bij Israël doen wat Hij bij de Kanaänitische volken had willen doen (Num. 33,53-56). Num. 33 wordt gesitueerd aan de grens van Kanaän, na de verovering van Trans-Jordanië; daarin komt het overeen met Deut. 7 en verschilt het van Ex. 23. De uitdrukking ‘inwoners van het land’ (ישיב הארץ) komt overeen met Ex. 23,31. De opdracht om de cultusvoorwerpen van de Kanaänitische volken te vernietigen komt zakelijk overeen met Ex. 34,13; Deut. 7,5 (cf. Ex. 23,24), maar in Num. 33,52 worden daarvoor woorden gebruikt die in Ex. 23, Ex. 34 en Deut. 7 niet voorkomen. Het verbum ירש hif. komt in de opdracht van JHWH in Ex. 23 en Deut. 7 niet voor. Op de betekenis van dit verbum is eerder reeds ingegaan (zie de exegese van Deut. 7,17, § 2.4). Uit het contrast met vers 55 is in ieder geval duidelijk dat de Kanaänitische volken niet meer in het land mogen zijn. De opdracht met betrekking tot de Kanaänitische volken in Num. 33,52 heeft inhoudelijk veel overeenkomsten met Ex. 23,31 en Deut. 7 (uitroeiing, vernietiging van cultusvoorwerpen). Evenals in Deut. 7 wordt expliciet gesproken over uitroeiing van de volken en over de rol van Israël daarbij. Vanwege de verschillen in formulering is er geen reden om literaire afhankelijkheid te veronderstellen.<sup>292</sup>

In diverse teksten is geen sprake van een directe opdracht van JHWH aan Israël om de Kanaänitische volken uit te roeien, maar wordt wel naar een dergelijke opdracht

<sup>290</sup> Bij de beschrijving van de inbezitname van Kanaän ontvangt Israël een aantal malen een opdracht om een bepaalde stad of gebied uit te roeien. In Num. 21,34 is sprake van een opdracht van JHWH aan Mozes om Og en zijn volk uit te roeien, evenals bij Sihon gebeurd is. Bij de inname van Jericho wordt Israël gezegd dat de stad en alles erin *hērem* is voor JHWH. Dat heeft tot gevolg dat alle mensen en dieren worden uitgeroeid (הרם לפי הרב hif.). Een zeventvoudige opsomming onderstreept de totaliteit daarvan (Joz. 6,17.21). Bij Ai moet Israël handelen zoals bij Jericho (Joz. 8,2). Bij de beschrijving van de verdeling van het land krijgen enkele stammen expliciet de opdracht om de strijd met de Kanaänieten aan te gaan (ירש hif.; Num. 32,21; Joz. 17,18). In al deze gevallen betreft het echter slechts een deel van de bevolking van Kanaän, niet de voorisraëlitische bevolking als geheel.

<sup>291</sup> Meestal wordt voor de inbezitname van het land het verbum ירש qal gebruikt en heeft ירש hif. personen als object. Het land of steden als object bij ירש hif. komt ook voor in Num. 14,24; Joz. 17,12; Richt. 1,27.

<sup>292</sup> Volgens Seebass, *Numeri*, 388 wordt Num. 33,52 tegenwoordig algemeen als deuteronomistisch beschouwd. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden schließen*, 42, 47 en Weinfeld, ‘Ban on the Canaanites’, 146-147 rekenen dit gedeelte echter tot P (hoewel Schmitt, *ibid.*, 42 n. 59 over Num. 33,52.55-56 ook zegt dat dit een latere invoeging lijkt met duidelijke verbindingen met Deuteronomium en de Heilighedswet).

verwezen.<sup>293</sup> In Joz. 9,24 wordt door de Gibeonieten gezegd dat zij Israël bedrogen hebben, omdat zij vreesden voor hun leven. Hun was namelijk verteld (גג hof., paranomastische infinitief) wat JHWH aan Mozes geboden had, namelijk dat hij Israël het hele land moest geven en alle inwoners van het land moest vernietigen (שמד hif.).<sup>294</sup> In Jericho was eerder reeds sprake van vrees omdat Sihon en Og zouden zijn uitgeroeid (Joz. 2,9); in Joz. 9 wordt voor het eerst een gebod genoemd om alle inwoners van Cis-Jordanië te vernietigen. Dat is de reden dat Gibeon een verbond met Israël wil sluiten, om zo in leven te blijven (Joz. 9,15.20.26).

In de summaria van Jozua's veldtochten wordt eveneens verwezen naar een gebod van JHWH. In Joz. 10,40 wordt na een beschrijving van een veldtocht in het zuiden gezegd dat Jozua het hele land versloeg (נהג hif.); er bleef niemand over, maar hij roeide al het levende volledig uit (הרם hif.), 'zoals JHWH, de God van Israël, geboden had'. De beschrijving benadrukt de totaliteit van de uitroeiing en verbindt die met een gebod van JHWH.<sup>295</sup> In Joz. 11,19-20 wordt gezegd dat geen enkele stad (behalve Gibeon) vrede sloot met Israël. Dat wordt verklaard als een werk van JHWH, die hun hart verhardde, zodat zij tegen Israël oorlog voerden, opdat dat hen volledig zou uitroeien (הרם hif.), hun geen genade zou bewijzen, maar hen zou vernietigen (שמד hif.), 'zoals JHWH aan Mozes geboden had'. Enkele verzen eerder was al aangegeven dat Mozes dit gebod had doorgegeven aan Jozua en dat die het precies zo uitvoerde (Joz. 11,15). De dubbele oproep tot uitroeiing met daartussen de vermaning om geen genade te bewijzen (כי למען... לבלתי... למען) onderstreept dat slechts uitroeiing van de Kanaänitische volken volstaat. Het slot van dit vers ('zoals JHWH aan Mozes geboden had') maakt duidelijk dat Mozes of Israël het logisch subject is van de infinitieven (השמידם, היות להם תחנה, החרימם). De uitroeiing van de Kanaänitische volken is volgens dit gedeelte zowel een gebod van JHWH aan Israël als het werk van JHWH zelf, die het hart van de volken verhardt.<sup>296</sup>

Een meer indirecte verwijzing naar een gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien is Richt. 2,2. Een engel van JHWH verwijt Israël dat het niet gehoorzaam is

<sup>293</sup> Teksten die kunnen worden opgevat als een mogelijke verwijzing naar een uitroeiingsbevel, zijn Joz. 8,8; 14,12. In Joz. 8,8 wordt Israël opgeroepen om na de inname van Ai deze stad in brand te steken. Daarop volgt de opdracht: 'volgens het woord van JHWH moeten jullie doen; zie, ik heb het jullie geboden'. Dit kan worden geïnterpreteerd als een verwijzing naar de opdracht om de Kanaänitische volken uit te roeien. Deze tekst heeft echter slechts betrekking op de inname van Ai, niet op alle Kanaänitische volken. Bovendien is het waarschijnlijker dat verwezen wordt naar de opdracht om Ai in brand te steken (cf. LXX: κατὰ τὸ ῥήμα τοῦτο). In Joz. 14,12 vraagt Kaleb om een stuk grondgebied. Hij spreekt de wens uit dat JHWH met hem zal zijn om de Enakieten die daar zijn, uit te roeien (יש hif.), 'zoals JHWH gezegd heeft'. Dat kan worden opgevat als een verwijzing naar de opdracht om de inheemse bevolking uit te roeien. Ook in deze tekst wordt echter niet bedoeld op alle Kanaänitische volken. Bovendien is het waarschijnlijker dat verwezen wordt naar Num. 14,24, waar JHWH aan Kaleb toezegt dat Hij hem zal brengen in Kanaän en dat hij dat in bezit zal nemen (יש hif.).

<sup>294</sup> Omdat de infinitieven (להשמיד, לתת) volgen op een gebod van JHWH aan Mozes, is Mozes hier het subject van het geven van het land en het vernietigen van de inwoners.

<sup>295</sup> Het veelvuldig gebruik van כל is typerend voor de summaria in Jozua; Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 163 n. 154.

<sup>296</sup> Stone, 'Ethical and Apologetic Tendencies', 33-34 ziet een analogie met de verharding van het hart van de farao bij de exodus. Diens ondergang is direct verbonden met zijn eigen reactie op het werk van JHWH. Zo worden de Kanaänitische volken volgens Stone in Jozua getekend als 'increasingly resistant to the action of Yahweh'. In Joz. 11,20 worden de reactie van de Kanaänitische volken en de opdracht aan Israël met elkaar verbonden, doordat beide beschreven worden als afkomstig van JHWH.

geweest aan JHWHs opdracht om geen verbond te maken met de inwoners van Kanaän en om hun altaren neer te halen. Daarom zal JHWH deze volken niet verdrijven (גר pi.). Omdat in Richt. 1 wordt aangegeven welke volken Israël niet heeft uitgeroeid (יר hif.), wordt in Richt. 2,2 impliciet verwezen naar een opdracht om deze volken uit te roeien (cf. Richt. 2,21.23).

Ten slotte wordt in Ps. 106,34 verwezen naar de opdracht aan Israël om de Kanaänitische volken uit te roeien. ‘Zij hebben de volken niet vernietigd (שמד hif.), wat (אשר) JHWH hun gezegd had’. De bijzin verwijst naar een opdracht om de volken uit te roeien.<sup>297</sup> Omdat Israël dat niet gedaan heeft, is het gevolg dat Israël zich met deze volken vermengd heeft, hun afgoden is gaan dienen en daarmee JHWHs toorn over zich heeft gehaald (Ps. 106,35-41).

Naast de teksten waarin Israël wordt opgedragen om de Kanaänitische volken uit te roeien, zijn er teksten waarin wordt aangekondigd dat JHWH dit zal doen, zonder specifieke opdracht aan Israël. Tweemaal wordt over de volken uit een volkenlijst gezegd dat JHWH hen zal verdrijven of uitroeien (Ex. 33,2; Joz. 3,10). In Ex. 33,2 betreft het een toezegging van JHWH, die in de eerste persoon sprekend wordt ingevoerd, om de volken uit een volkenlijst te verdrijven of uit te roeien. Meer wordt in deze tekst over de Kanaänitische volken niet gezegd. In de directe context ligt de nadruk op het feit dat JHWH niet met Israël zal meetrekken naar Kanaän; met betrekking tot de volken in Kanaän zal Hij echter wel zelf handelen. Voor JHWHs handelen wordt het verbum גר pi. gebruikt; in § 3.3.1 is gebleken dat dit verbum zowel verdrijving als uitroeiing kan aanduiden. In de directe context zijn geen nadere aanwijzingen voor de precieze betekenis in Ex. 33,2. In Joz. 3,10 wordt eveneens een volkenlijst gegeven. Vóór de vermelding van het oversteken van de Jordaan wordt door Jozua gezegd dat JHWH deze volken zal vernietigen (יר hif.; zie voor deze betekenis de exegese van Deut. 7,17 in § 2.4).

In twee teksten in Leviticus (Lev. 18,24; 20,23) wordt Israël gewaarschuwd om niet dezelfde handelwijze te vertonen als de Kanaänitische volken.<sup>298</sup> Die volken zal JHWH namelijk uit het land sturen (לה pi.). Daarbij wordt gezegd dat het land hen uitspuugt (קיא; Lev. 18,25.28; 20,22) en dat JHWH een afkeer van hen heeft (קין; Lev. 20,23). De gebruikte verba suggereren verdrijving van de Kanaänitische volken. Wanneer Israël de handelwijze van deze volken overneemt, zal JHWH het straffen; in dat verband wordt wel gesproken over uitroeiing (כרת nif.; Lev. 18,29).<sup>299</sup> Israël heeft in Lev. 18 en 20 geen actieve rol bij de verwijdering van de Kanaäniti-

<sup>297</sup> Booij, *Psalmen III*, 260-261 n. 42 stelt dat vers 34b een bijzin is bij העמים. Er is echter geen sprake van een contrast met andere volken waarover JHWH niet gesproken heeft, of met andere volken die Israël wel zou hebben uitgeroeid. Daarom is het aannemelijker dat vers 34b verwijst naar vers 34a als geheel en dus naar een opdracht om volken uit te roeien. Volgens de interpretatie van Booij wordt in Ps. 106,34 overigens eveneens gezinspeeld op een uitroeiingsbevel.

<sup>298</sup> In Lev. 20,23 heeft MT ‘dit volk’ (הגוי). Eén manuscript, SamP en de Versiones hebben echter wel een pl. De sg in MT kan worden opgevat als een collectivum, mede gezien het vervolg in de pl (עשו; במ); cf. Milgrom, *Leviticus* 2,1759. Er lijkt dan ook geen sprake van een inhoudelijk verschil tussen Lev. 18,24 en 20,23 (cf. de sg in 18,28).

<sup>299</sup> Cf. Schwartz, ‘Reexamining the Fate’, 165-167, 170, die stelt dat alleen het land subject is van de verdrijving van de Kanaänitische volken. JHWH zou hierbij geen enkele rol spelen. Dat laatste is echter onjuist, omdat in Lev. 18,24; 20,23 eerst al gezegd is dat JHWH deze volken uitwerpt.

sche volken. Dit kan mogelijk verklaard worden uit het feit dat de Kanaänitische volken in Lev. 18,24; 20,23 ter sprake komen in een vergelijking met het lot dat Israël zelf zal treffen wanneer het handelt zoals deze volken (cf. § 3.4.4.3 over de structuur van Lev. 18). Nadruk op de rol van Israël bij de verwijdering van de Kanaänitische volken is dan minder te verwachten.

Bij de beschrijving van de verdeling van het land wordt nogmaals gezegd dat JHWH de volken voor Israël zal uitroeien (ירש hif.; Joz. 13,6) of verdrijven (הדף; Joz. 23,5). Er wordt verwezen naar de volken die reeds zijn uitgeroeid (כרת hif., ירש hif.; Joz. 23,4.9). Hier is sprake van de in Deuteronomium reeds gesignaleerde ‘Geschiedstypologie’.<sup>300</sup>

Niet alleen in Deut. 7, maar breder in het Oude Testament blijkt sprake te zijn van een expliciete opdracht, die JHWH aan Israël heeft gegeven om de Kanaänitische volken uit te roeien. Een directe opdracht van JHWH aan Israël komt buiten Deuteronomium voor in Ex. 23,31 en Num. 33,52. Ex. 23 wordt gesitueerd bij de Sinai, Num. 33 en Deut. 7 na de verovering van Trans-Jordanië. In deze opdrachten worden de volgende verba gebruikt om aan te geven wat er met de Kanaänitische volken gebeuren moet: גרש pi. (Ex. 23,31), ירש hif. (Num. 33,52) en הרם hif. (Deut. 7,2; 20,17). Het valt op dat in Deuteronomium explicieter en radicaler wordt gesproken over uitroeïing van deze volken.<sup>301</sup> De verwijzingen naar een opdracht om deze volken uit te roeien gebruiken de verba שמד hif. (Joz. 9,24; 11,20; Ps. 106,34) en הרם hif. (Joz. 10,40; 11,20). Met de expliciete formulering over uitroeïing sluiten deze verwijzingen vooral aan bij Deut. 7,2; 20,17. Hoewel het verbum הרם hif. overeenkomt met Deut. 7, is literaire afhankelijkheid van de tekst van Deut. 7 niet aan te tonen. Wel is er duidelijk inhoudelijke overeenkomst.

In teksten uit Genesis t/m Numeri, die gesitueerd worden vóór de inbezitname van Kanaän, wordt minder expliciet dan in Deuteronomium gesproken over *uitroeïing* van de Kanaänitische volken.<sup>302</sup> Verba die in deze Bijbelboeken gebruikt worden om aan te geven wat er met de Kanaänitische volken gebeuren zal, zijn גרש pi. en הרם pi., die eerder wijzen op verdrijven (zie voor גרש echter § 3.3.1). Wanneer er verwezen wordt naar eerdere confrontaties met deze volken (Sihon, Jericho), is er wel sprake van uitroeïing. Meestal wordt het verbum ירש hif. gebruikt, in Joz. 23,5 in combinatie met הדף (verjagen; cf. echter vers 4: כרת hif.). Het feit dat in Genesis t/m Numeri minder expliciet over uitroeïing van de Kanaänitische volken wordt gesproken dan in Deut. 7, komt overeen met de bevindingen bij Ex. 23 en 34 (§ 3.3). Wel zijn er, evenals in Ex. 23, elementen die wijzen op méér dan verdrijving.

Wat de distributie van de in deze paragraaf besproken teksten betreft, valt op dat slechts enkele keren sprake is van een directe opdracht van JHWH aan Israël om de Kanaänitische volken uit te roeien. In het literaire werk Genesis t/m Koningen is Deut. 7 zowel de meest radicale als de laatste opdracht met betrekking tot de

<sup>300</sup> Zie § 3.2.3.3; cf. Lohfink, ‘Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen’.

<sup>301</sup> Dat is het gelijk van Weinfeld, ‘Ban on the Canaanites’; zie § 3.3.3.

<sup>302</sup> Dit gebeurt wel in Num. 24,8, waar door Bileam gezegd wordt dat Israël volken, zijn tegenstanders, zal verteren (אכל). De context maakt echter niet duidelijk of hiermee bedoeld wordt op de Kanaänitische volken.

Kanaänitische volken. In enkele andere teksten wordt naar deze opdracht verwezen; het betreft drie teksten in Jozua, één tekst in de Psalmen en een impliciete verwijzing in Richteren.<sup>303</sup> Het is opmerkelijk dat in teksten die gesitueerd worden na de inbezitname van Kanaän, geen herhaling voorkomt van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien. Ook een belofte dat JHWH de volken zal uitroeien of verdrijven, komt niet meer voor. In diverse teksten wordt wel gewaarschuwd voor de praktijken van de Kanaänitische volken; dit wordt echter niet verbonden met de (niet uitgevoerde) uitroeiing van deze volken (zie daarvoor verder § 3.4.3).

Concluderend: in het Oude Testament wordt meerdere keren verwezen naar een opdracht van JHWH aan Israël om de Kanaänitische volken uit te roeien. Binnen het literaire werk Genesis t/m Koningen wordt in Genesis t/m Numeri minder expliciet over uitroeiing van deze volken gesproken dan in Deuteronomium t/m Koningen. In teksten die gesitueerd worden na de inbezitname van Kanaän komt een herhaling van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien of van de belofte dat JHWH dat zal doen, niet meer voor.

### 3.4.2 De uitroeiing van de Kanaänitische volken in retrospectief

In deze paragraaf worden teksten onderzocht die in retrospectief spreken over de uitroeiing van de Kanaänitische volken. Verwijzingen naar uitroeiing van de Kanaänitische volken komen allereerst voor bij de beschrijving van de inname van het land Kanaän. Het betreft dan uitroeiing van een stad of van een deel van het land. Vóór de eigenlijke inbezitname van Kanaän wordt reeds vermeld dat Israël strijdt tegen de koning van Arad en zijn volk. De eerste aanduiding voor de koning van Arad is ‘de Kanaäniet’ en deze aanduiding wordt later voor hem en zijn volk herhaald (Num. 21,1.3). Na een belofte van Israël geeft JHWH de bevolking van Arad aan hen over en Israël roeit hen volledig uit (חַרַם hif.).

Bij de eigenlijke inbezitname van Kanaän wordt allereerst de strijd in Trans-Jordanië tegen Sihon en Og vermeld.<sup>304</sup> De gebruikte verba suggereren dat Sihon en Og met hun volken worden gedood.<sup>305</sup> In diverse andere teksten wordt naar de strijd tegen Sihon en Og verwezen. De verba die in deze teksten gebruikt worden, wijzen eveneens op uitroeiing van Sihon en Og met hun volken.<sup>306</sup> Na de strijd tegen Sihon en Og wordt nog vermeld dat een deel van de stam van Manasse de Amorieten in Gilead uitroeit (יָרַשׁ hif., Num. 32,39).

<sup>303</sup> In 1 Kon. 11,1-2; Ezr. 9,11-12 wordt wel verwezen naar het verbod om een verbond te sluiten met de Kanaänitische volken (cf. Ex. 34,11), maar wordt niet gesproken over uitroeiing.

<sup>304</sup> Meestal wordt met de strijd tegen Sihon en Og de gehele verovering van Trans-Jordanië bedoeld. In Num. 21,32 wordt na de strijd tegen Sihon echter nog apart de inname van Jazer genoemd en de uitroeiing (יָרַשׁ hif.) van de Amorieten die daar woonden. In Joz. 13,21 wordt nog de overwinning op vijf ‘vorsten van Midian’ genoemd, die met Sihon verbonden waren (in Num. 31,8 wordt deze strijd later gesitueerd). Deze teksten wijzen op een meer complexe situatie in Trans-Jordanië, die meestal met een verwijzing naar ‘Sihon en Og’ wordt samengevat.

<sup>305</sup> נָכַח לְפִי הָרֵב hif.: Num. 21,24; נָכַח hif., ‘tot er niemand van hem overbleef’: Num. 21,35.

<sup>306</sup> חָרַם hif.: Joz. 2,10; נָכַח hif.: Joz. 12,6; 13,12.21; Richt. 11,21; Ps. 135,9; 136,17; יָרַשׁ hif.: Joz. 13,12; Richt. 11,23; הָרַג: Ps. 135,10; 136,18.



Bij de inbezitname van Cis-Jordanië wordt vermeld dat de bevolking van Jericho wordt uitgeroeid, evenals die van Ai.<sup>307</sup> Bij de zogenaamde ‘slag van Gibeon’ worden vijf koningen van de Amorieten en hun legers vernietigd (נהכה hif., תמם, Joz. 10,20), al weet een deel ervan te ontkomen. In Joz. 10,28-39 wordt een veroveringstocht in het zuiden van Kanaän beschreven. De uitroeiing van Makkeda en Libna wordt vergeleken met die van Jericho; bij een reeks volgende steden wordt de behandeling van een stad telkens vergeleken met die van de vorige genoemde stad. De telkens terugkerende opmerking dat Jozua niemand liet overblijven (Joz. 10,28.30.33.37.39), maakt reeds duidelijk dat deze steden werden uitgeroeid.<sup>308</sup> In Joz. 11 wordt een soortgelijke tocht naar het noorden van Kanaän beschreven; daar is eveneens sprake van uitroeiing tot er niemand overbleef.<sup>309</sup> Dat uitroeiing van de Kanaänitische volken gebruikelijk was, komt indirect naar voren in het sparen van Rachab (Joz. 6,17.25) en vooral in het verbond van Israël met de Gibeonieten (Joz. 9). De inhoud van dat verbond is dat Israël de Gibeonieten in leven zal laten, in tegenstelling tot wat gewoonlijk met de Kanaänitische volken gebeurde (Joz. 9,15; cf. 18.24.26). Ook in Richt. 1 wordt melding gemaakt van strijd tegen de Kanaänitische volken en uitroeiing ervan.<sup>310</sup> In de richterentijd is nog sprake van strijd tussen (een deel van) Israël en Jabin, ‘de koning van Kanaän’ (Richt. 4,2.23.24). Deze strijd loopt eveneens uit op uitroeiing van Jabin en zijn leger.<sup>311</sup> Ten slotte wordt vermeld dat David de Jebusieten ‘slaat’ bij de verovering van Jeruzalem (נהכה hif., 2 Sam. 5,8; 1 Kron. 11,6).<sup>312</sup>

Naast verwijzingen naar de uitroeiing van de Kanaänitische volken bij de beschrijving van de verovering van Kanaän, wordt er in retrospectief gesproken over uitroeiing van deze volken in het land als geheel.<sup>313</sup> In het boek Jozua wordt in een aantal teksten een terugblik gegeven op de inbezitname van Kanaän. De nadruk valt

<sup>307</sup> Jericho: החרם לפי חרב hif., gevolgd door een opsomming, Joz. 6,21. Ai: נכה hif., הרג, תמם, החרם hif., Joz. 8,21-29; cf. Joz. 8,7: ישר hif.

<sup>308</sup> Cf. voor Hebron: Joz. 15,14; Richt. 1,20. In de beschrijving van de verovering is sprake van variatie; zie Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 304-309, m.n. 306 n. 225.

<sup>309</sup> Joz. 11,8,14; cf. החרם hif.: Joz. 11,11.12; שמד hif.: Joz. 11,14.

<sup>310</sup> hif.: Richt. 1,4.5.10.17; נכה לפי חרב hif.: Richt. 1,8.25; ירש hif.: Richt. 1,19.20; החרם hif.: Richt. 1,17.

<sup>311</sup> החרם לפי חרב: Richt. 4,15; כנע hif.: Richt. 4,23; כרה hif.: Richt. 4,24; cf. אבד: Richt. 5,31.

<sup>312</sup> Een tekst die in dit verband vermeld zou kunnen worden, is 1 Kron. 4,40-41. Daar wordt vermeld dat de Simeonieten in een gebied komen (1 Kron. 4,39, MT: Gedor; LXX: Gerara) waar ‘die van Cham’ woonden (נהכה hif., חרב hif.). Volgens Curtis, *Chronicles*, 116 gaat het waarschijnlijk om Kanaänieten; Paul, *Kronieken*, 63 n. 61 noemt dit als mogelijkheid, naast de Filistijnen. Nergens elders in het Oude Testament wordt ‘Cham’ echter gebruikt als een aanduiding voor de Kanaänitische volken, maar (behalve als zoon van Noach) altijd voor Egypte (Ps. 78,51; 105,23.27; 106,22). Ook het gebruik van de prepositie מן voor afstamming is zeer ongebruikelijk en veronderstelt eerder een locatie. Om deze redenen is het onwaarschijnlijk dat in 1 Kron. 4,40-41 bedoeld wordt op Kanaänitische volken.

<sup>313</sup> Hierbij zou ook Ex. 15,14-17 kunnen worden betrokken, waar de ‘inwoners van Kanaän’ genoemd worden. In deze verzen wordt echter alleen gesproken over vrees die de volken zal bevangen (חיל, רגז, בהל nif., חיל, רעד, מרג, אימה, פחד), tot het moment dat Israël is langsgetrokken (vers 16b). Er is dus geen sprake van blijvende gevolgen, zoals verdrijving of uitroeiing, of van iets wat Israël bij de volken zal doen. Bovendien treft deze vrees niet alleen de inwoners van Kanaän, maar ook Edom, Moab en de inwoners van Filistea. Wanneer het gaat over de vestiging in het land (vers 17), wordt niet meer over andere volken gesproken. Daarom blijft deze tekst buiten beschouwing.

daarbij op JHWH, die al zijn beloften vervuld heeft. JHWH heeft alle volken aan Israël overgegeven, zodat niemand van hun vijanden voor hen standhield (Joz. 21,44, hoewel uitroeiing niet expliciet vermeld wordt). Hij heeft voor Israël gestreden en de Kanaänitische volken voor hen uitgeroeid (ישׁ hif., Joz 23,9; שמד hif., Joz. 24,8; גרשׁ pi., Joz. 24,12.18).<sup>314</sup> Ook van Jozua wordt echter gezegd dat hij het hele land veroverde, niemand in leven liet blijven en alles wat adem had, uitroeide (חרם hif., Joz. 10,40; כרת hif., Joz. 23,4).

In het boek Richteren wordt veel gesproken over het falen van Israël bij de uitroeiing van de Kanaänitische volken (zie verder § 3.4.3.1). Eenmaal wordt echter gewezen op een uitroeiing die wél zou hebben plaatsgevonden. In een Godsspraak zegt JHWH dat Hij de Amorieten voor Israël heeft verdreven (גרשׁ pi., Richt. 6,9-10) en hun land aan Israël heeft gegeven. Het is uit de context niet duidelijk of hier verwezen wordt naar uitroeiing of naar verdrijving. Een soortgelijke formulering komt voor in 1 Kron. 17,21, een gebed van David. Het unieke van Israël blijkt uit het feit dat JHWH hen verlost heeft uit Egypte en volken<sup>315</sup> voor hen verdreven heeft (גרשׁ pi.).<sup>316</sup>

In de boeken Koningen wordt van enkele koningen gezegd dat zij handelen ‘overeenkomstig (alle) afschuwelijke dingen (לַקְטוֹעָה) van de volken die JHWH voor Israël heeft uitgeroeid (ישׁ hif.)’.<sup>317</sup> Van Achab wordt gezegd dat hij handelt zoals de Amorieten (1 Kon. 21,26), en van het noordrijk dat het leeft volgens de gewoonten (חֲקוּת) van de volken (2 Kon. 17,8), in beide gevallen met de bepaling ‘die JHWH voor Israël heeft uitgeroeid’ (ישׁ hif.). De betekenis van het verbum ישׁ hif. in deze bijzin is niet steeds duidelijk. In 2 Kon. 17,11 wordt gesproken over de volken, ‘die JHWH verdreven heeft’ (גלה hif.; cf. 2 Kon. 17,6.26-28, waar גלה hif. verbonden wordt met ישׁ hif., ‘elders gaan wonen’). In eenzelfde bijzin over deze volken in 2 Kon. 21,9 (cf. 2 Kron. 33,9) wordt echter het verbum שמד hif. gebruikt (vernietigen). Mogelijk is in 2 Kon. 17,11 het verbum גלה hif. gebruikt om de parallel tussen het lot van de Kanaänitische volken en dat van het noordrijk te laten uitkomen (2 Kon. 17,6.23). Ten slotte is een aanwijzing voor de uitroeiing van de Kanaänitische volken de lijst met volken die zijn overgebleven, die Israël niet heeft uitgeroeid (1 Kon. 9,20-21: חרם hif.; cf. 2 Kron. 8,7-8: כלה pi.). De suggestie hierin is dat een deel van deze volken wel is uitgeroeid en dat dit ook met de rest had moeten gebeuren.

<sup>314</sup> In Joz. 24,12 zijn grammaticaal de ‘horzels’ subject van גרשׁ pi.; het is echter JHWH die de horzels zendt. De vraag wie in Joz. 24,12 bedoeld worden met ‘de twee koningen van de Amorieten’ (LXX: ‘twaalf koningen’; cf. § 3.3.1) blijft hier buiten beschouwing, omdat duidelijk is dat het gaat om volken in het land Kanaän.

<sup>315</sup> Tussen het verbum לגרשׁ en het object גוים staat een lange bepaling; dit komt echter vaker voor in het Bijbels Hebreeuws, cf. JM § 158u.

<sup>316</sup> De parallele tekst in 2 Sam. 7,23 is vrijwel geheel gelijk, maar heeft in plaats van לגרשׁ: לגרשׁ. Omdat MT in 2 Sam. 7,23 geen goede zin geeft, lezen vrijwel alle commentaren op grond van LXX (τοῦ ἐκβαλεῖν σε) en de parallel in 1 Kron. 17,21 ook in 2 Sam. 7,23 לגרשׁ of לגרשׁ; zo bijvoorbeeld Goslinga, *Tweede boek Samuël*, 156-157; McCarter, *II Samuel*, 234. Anders Fokkelman, *Throne and City*, 383, die de tekstkritisch eenvoudiger oplossing van M. Rehm volgt door לגרשׁ op te vatten als een variant van להרצח (רוצח hif.). Cf. Stoebe, *Zweite Buch Samuelis*, 233.

<sup>317</sup> Rehabeam, 1 Kon. 14,24; Achaz, 2 Kon. 16,3; cf. 2 Kron. 28,3; Manasse, 2 Kon. 21,2; cf. 2 Kron. 33,2.

Het is opmerkelijk dat in de boeken Koningen niet vaak naar (de praktijken van) de Kanaänitische volken verwezen wordt, maar dat dit wel gebeurt op enkele cruciale momenten. Bij de wegvoering van het noordrijk wordt een expliciet oorzakelijk verband gelegd met het feit dat Israël de levenswijze van de Kanaänitische volken had overgenomen (2 Kon. 17,8.11.15.18). Eenzelfde verband wordt aangegeven tussen de zonde van Manasse, die de praktijken van de Amorieten heeft overgenomen en zelfs overtroffen, en de aankondiging van de wegvoering van het zuidrijk (2 Kon. 21,2.9.11). Ook op andere plaatsen wordt het overnemen door Israël van de levenswijze van de Kanaänitische volken verbonden met (de aankondiging van) onheil voor Israël (1 Kon. 11,1-11; 14,24-26; 21,21-26; 2 Kon. 16,3-5). In de boeken Koningen wordt dus een duidelijk verband gelegd tussen onheil voor Israël (met name de wegvoering) en het overnemen van de levenswijze van de Kanaänitische volken (cf. § 3.2.4).<sup>318</sup>

In de Latere Profeten en de Geschriften wordt eveneens melding gemaakt van de uitroeiing van de Kanaänitische volken. In de profetische literatuur van het Oude Testament komt slechts één duidelijke verwijzing voor.<sup>319</sup> In Am. 2,9-10 zegt JHWH dat Hij de Amorieten voor Israël heeft vernietigd (tweemaal שׂמַר hif.) en dat Hij hun land aan Israël heeft gegeven. In dit gedeelte wordt nadruk gelegd op de kracht van de Amorieten ('zij waren hoog als ceders en sterk als eiken') en op de totaliteit van de uitroeiing ('Ik heb bovenaan zijn vrucht en onderaan zijn wortels vernietigd').

In meerdere psalmen wordt verwezen naar de Kanaänitische volken, die zouden zijn uitgeroeid.<sup>320</sup> JHWH heeft met eigen hand volken uitgeroeid (יָרַשׁ hif., parallel aan רָעַע) om Israël daar te planten (Ps. 44,3). Omdat het in deze verzen gaat om de inbezitname van het land dat JHWH hun geeft en waar Israël woont, mag verondersteld worden dat met 'volken' verwezen wordt naar de Kanaänitische volken. Ook in Ps. 47,4-5 wordt het onderwerpen van volken direct verbonden met het ontvangen van de erfenis (נַחֲלָה), die JHWH uitkiest. Daarom is het aannemelijk dat in Ps. 47,4

<sup>318</sup> Cf. Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 154. Het is opmerkelijk dat bij de beschrijving van de uitvoering van het uitroeiingsbevel in Jozua nauwelijks verwezen wordt naar de godsdienst van de Kanaänitische volken.

<sup>319</sup> Cf. Ob. 20, waar in een profetie gezegd wordt dat de ballingen van Israël zullen bezitten wat van de Kanaänieten was (אֲשֶׁר כְּנַעֲנִים). De tekst van MT is omstreden; vaak wordt verondersteld dat in plaats van אֲשֶׁר gelezen moet worden אֲרָם; cf. Van Leeuwen, *Obadja*, 87, 89; Renkema, *Obadja*, 194-195. In elk geval wordt in deze tekst wel gesproken over het land van de Kanaänieten, maar niet over wat er met de Kanaänieten zelf gebeurd zou zijn of zou moeten gebeuren. Daarom blijft deze tekst buiten beschouwing.

<sup>320</sup> Hierbij zou ook Ps. 10,16 kunnen worden betrokken. Daar wordt gezegd dat JHWH voor eeuwig koning is en dat 'volken zijn vergaan uit zijn land'. Dit is de enige plaats in Psalmen waar 'zijn land' voorkomt. Het is mogelijk dat in deze tekst verwezen wordt naar de uitroeiing van de Kanaänitische volken. Wanneer men daarvan uitgaat en men, zoals gebruikelijk (cf. LXX), Ps. 9 en 10 verbindt, zou mogelijk ook Ps. 9,6-7 hierbij betrokken kunnen worden. Omdat verdere aanwijzingen echter ontbreken, kan niet worden vastgesteld of in Ps. 10 verwezen wordt naar de Kanaänitische volken. Daarom wordt Ps. 10,16 hier buiten beschouwing gelaten. Mogelijke verwijzingen naar de uitroeiing van de Kanaänitische volken zijn ook Ps. 68,13; 81,15; 149,7-9. Omdat in al deze gevallen nadere gegevens ontbreken, worden deze teksten buiten beschouwing gelaten (zie voor Ps. 149: Peels, *De wraak van God*, 176 n. 1). In Ps. 105,44; 111,6 wordt wel vermeld dat JHWH aan Israël het land van (andere) volken geeft, maar wordt niets gezegd over wat er met die volken gebeurd zou zijn.

(mede) gesproken wordt over de Kanaänitische volken.<sup>321</sup> Voor het handelen van JHWH met betrekking tot deze volken wordt het verbum זָבַח hif. gebruikt. Dit verbum komt elders alleen nog voor in Ps. 18,48, parallel aan ‘wraak geven’ (cf. de parallel 2 Sam. 22,48: יָרַד hif.). Volgens Ps. 47,4 worden de volken in elk geval door JHWH aan Israël onderworpen; wat er verder met hen gebeurt, ligt buiten het perspectief van de psalm. In twee psalmen wordt gezegd dat JHWH volken verdreven heeft (שָׁרַף pi.) om plaats te maken voor Israël (Ps. 78,55; 80,9). Ten slotte wordt in twee psalmen een terugblik gegeven op het handelen van JHWH in de geschiedenis van Israël. In Ps. 135,10-11 wordt bezongen dat JHWH grote volken sloeg (נָכָה hif.) en machtige koningen doodde (הָרַג).<sup>322</sup> Daarna worden ‘Sihon, de koning van de Amorieten, Og, de koning van Basan, en alle koninkrijken van Kanaän’ genoemd. Hun land heeft JHWH als erfelijk bezit (נַחֲלָה) aan Israël gegeven. In Ps. 136,17-22 wordt vermeld dat JHWH grote en sterke koningen gedood heeft (נָכָה hif., הָרַג); vervolgens worden Sihon en Og met name genoemd. Een expliciete verwijzing naar Cis-Jordanië ontbreekt in Ps. 136.

Ten slotte wordt in Kronieken enkele malen naar de Kanaänitische volken verwezen, zonder een parallel in Samuel of Koningen. In 1 Kron. 5,25 wordt de wegvoering van de stammen in Trans-Jordanië verklaard door het feit dat zij de goden van de volken van het land hebben gediend, ‘die JHWH voor hen had vernietigd’ (שָׁמַד hif.). In enkele andere teksten wordt gezegd dat JHWH de inwoners van Kanaän heeft uitgeroeid (יָרַשׁ hif., 2 Kron. 20,7) of dat Hij hen aan Israël in handen heeft gegeven. In 1 Kron. 22,18 wordt vermeld dat het land onderworpen is, niet echter wat er met de volken gebeurd is. In Neh. 9,24, ten slotte, wordt gezegd dat JHWH de volken onderworpen heeft (כָּנַע hif.) en dat Israël met hen mag doen wat het wil (כָּרְצוּם). Deze laatste uitdrukking komt nog tweemaal voor in het Oude Testament: in Neh. 9,37 is sprake van grote ellende, maar niet van het ombrengen van mensen; in Est. 9,5 is dat laatste wel het geval.

In de teksten waarin gezegd wordt dat er een bestraffing van de Kanaänitische volken heeft plaatsgevonden, wordt voor het handelen met betrekking tot deze volken de volgende terminologie gebruikt. Het meest voorkomende verbum is, evenals in Deuteronomium (zie § 3.2.3.4), יָרַשׁ hif.<sup>323</sup> Het is niet altijd duidelijk of dit verbum moet worden opgevat als ‘verdrijven’ of als ‘uitroeien’. In één tekst wordt het gebruikt in combinatie met גָּלָה hif. (2 Kon. 17,11), maar dat is mogelijk te verklaren vanuit de context (zie boven). Andere verba die gebruikt worden samen met of parallel aan יָרַשׁ hif. wijzen echter wel op de betekenis ‘uitroeien’.<sup>324</sup> Het lijkt dan ook waarschijnlijk dat de betekenis van יָרַשׁ hif. het dichtst bij ‘uitroeien’ ligt.<sup>325</sup>

<sup>321</sup> Zo bijvoorbeeld Kraus, *Psalmen* 1,350; Ridderbos, *Psalmen* 2,55; Van Uchelen, *Psalmen* 2,50. Deze interpretatie sluit een bredere toepassing niet uit.

<sup>322</sup> Vanwege de parallel met ‘machtige koningen’ is ‘grote volken’ waarschijnlijk een betere vertaling voor גֹּיִם רַבִּים dan ‘vele volken’; cf. Deut. 7,1.

<sup>323</sup> Num. 21,32; 32,39; Joz. 13,12; 15,14; 23,9; Richt. 1,19; 11,23-24; 1 Kon. 14,24; 21,26; 2 Kon. 16,3; 17,8; 21,2; 2 Kron. 20,7; 28,2; 33,2; Ps. 44,3.

<sup>324</sup> יָרַשׁ hif.: 2 Kon. 21,9; 2 Kron. 33,9; רָעַע Ps. 44,3; cf. Joz. 8,7: יָרַשׁ hif. en Joz. 8,21-29: נָכָה hif., הָרַג, תָּמַם, הָרַם hif.

<sup>325</sup> Zie Lohfink, ‘Bedeutungen von hebr. *jrš*’, 26-33 en de exegese van Deut. 7,17 (§ 2.4).

Twee andere verba die veel voorkomen voor het handelen van JHWH of Israël met betrekking tot de Kanaänitische volken zijn נכה hif. (eventueel met לפי חרב) en חרם hif.<sup>326</sup> Voor deze verba is de betekenis ‘doden, uitroeien’ evident (zie § 2.4, Excurs: Betekenis en functie van חרם). Andere verba die gebruikt worden, zijn: שמד hif. (vernietigen), תמם (vergaan), מות hif. (doden), כרת hif. (uitroeien), גרש pi. (verdrijven of doden), המם (in verwarring brengen), כנע hif. (onderwerpen), אבד (vergaan), ללה pi. (ombrengen), דבר hif. (ten onder brengen) en הרג (doden). Daaraan wordt soms toegevoegd dat er niemand overbleef.<sup>327</sup>

Hoewel enkele verba voor het handelen van JHWH of Israël met betrekking tot de Kanaänitische volken frequenter voorkomen, is er geen sprake van een vaste formule of vaste terminologie, maar van een grote variatie. Inhoudelijk valt op dat in vrijwel alle teksten waarin gezegd wordt hoe de Kanaänitische volken behandeld zijn, expliciet gesproken wordt over doden of uitroeien. Voor het verbum ירש hif. is die betekenis aangetoond. Het verbum המם (in verwarring brengen) impliceert niet per se uitroeïing, maar in Richt. 4,15 heeft het de bepaling לפי חרב bij zich, die dat wel suggereert. Slechts in enkele teksten is er niet expliciet sprake van de uitroeïing van de Kanaänitische volken. Dit betreft naast 2 Kon. 17,11 (גלה hif., zie echter boven voor een mogelijke verklaring): 1 Kron. 22,18, Neh. 9,24 en Ps. 47,4-5, waar niet expliciet wordt aangegeven wat er met deze volken gebeurd is. Van de gebruikte verba wijst verder alleen גרש pi. mogelijk op iets anders dan uitroeïing; eerder is echter reeds geconcludeerd (§ 3.3.1) dat גרש pi. weliswaar vaak gebruikt wordt voor ‘verdrijven, weggagen’, maar ook gebruikt kan worden voor vernietiging. Nergens in het Oude Testament wordt bovendien expliciet aangegeven dat de volken van Kanaän verdreven zouden zijn naar een ander gebied, waar ze verder konden leven. Hoewel enkele teksten onzeker zijn, kan de conclusie zijn dat in de traditie met betrekking tot de Kanaänitische volken in het Oude Testament vrijwel unaniem gesproken wordt over uitroeïing van deze volken. Er is in deze teksten geen sprake van een traditie die ‘slechts’ verdrijving of iets dergelijks veronderstelt.

Wat het subject van de uitroeïing betreft, is er eveneens een opvallende overeenkomst tussen de teksten. Bij de beschrijving van de uitvoering van de uitroeïing (met name in Numeri en Jozua), is vrijwel altijd Israël het subject ervan. Wel wordt diverse keren eerst vermeld dat JHWH de volken aan Israël overgeeft (Num. 21,3.34; Richt. 1,19; 11,21). Wanneer echter in retrospectief wordt verwezen naar de uitroeïing van de Kanaänitische volken, is altijd JHWH het subject van de uitroeïing.<sup>328</sup>

<sup>326</sup> נכה hif.: Num. 21,35; Joz. 8,21.22.24; 10,10.20.26.33; 11,8; 12,1.6.7; 13,12.21; Richt. 1,4-5.10.17; 11,21; 2 Sam. 5,8; 21,2; 1 Kron. 11,6; Ps. 135,10; 136,17. לפי חרב hif.: Num. 21,24; Joz. 10,28.30.32.35.37.39; 11,11.12.14; Richt. 1,8.25. חרם hif.: Num. 21,3; Joz. 2,10; 6,21; 8,26; 10,28.35.37.39.40 (alles wat adem had); 11,11.12; Richt. 1,17; 1 Kon. 9,21.

<sup>327</sup> שמד hif.: Joz. 11,14; 24,8; 2 Kon. 21,9; 1 Kron. 5,25; 2 Kron. 33,9; Am. 2,9 (2x). תמם: Joz. 8,24; 10,20. מות hif.: Joz. 10,26; 2 Sam. 21,1. כרת hif.: Joz. 23,4; Richt. 4,24. גרש pi.: Joz. 24,12.18; Richt. 6,9; 1 Kron. 17,21; Ps. 78,55; 80,9. המם: Richt. 4,15. כנע hif.: Richt. 4,23; Neh. 9,24. אבד: Richt. 5,31. ללה pi.: 2 Kron. 8,8. דבר hif.: Ps. 47,4. הרג: Joz. 8,24; Ps. 135,10; 136,18. ‘Er bleef niemand over’: Num. 21,35; Joz. 8,22; 10,28.30.33.37.39.40; 11,8.11.14.

<sup>328</sup> De enige mogelijke uitzondering hierop is Joz. 2,10, waar Rachab vertelt dat de inwoners van Jericho gehoord hebben dat Israël Sihon en Og heeft uitgerooid. Deze opmerking wordt echter toegeschreven aan

In Ps. 44,3-4 en Am. 2,9-10 wordt er zelfs nadruk op gelegd dat het JHWH is, die deze volken heeft uitgeroeid. In Ps. 44,3-4 wordt eerst vermeld dat JHWH met eigen hand (אִתּוֹ יָדָהּ) de volken heeft uitgeroeid. Vervolgens wordt benadrukt dat niet het zwaard of de arm van Israël verlossing heeft gebracht, maar JHWHs rechterhand, zijn arm en het licht van zijn aangezicht (driemaal suffix 2sg), omdat Hij dat wilde. In Am. 2,9-10 wordt eveneens het verlossende werk van JHWH onderstreept (tweemaal וְאִנִּי), tegenover de zonde van Israël (Am. 2,6-8). In deze teksten wordt benadrukt dat de uitroeiing van de Kanaänitische volken geen verdienste of prestatie van Israël is, maar een gave van JHWH (cf. Deut. 9,4-6; zie § 3.2.4.1). Het relatief beperkte aantal teksten waarin de uitroeiing van de Kanaänitische volken aan Israël wordt opgedragen (§ 3.4.1), bevestigt dat in de traditie met betrekking tot de uitroeiing van deze volken de nadruk niet valt op de activiteit van Israël, maar op het werk van JHWH.

De traditie dat de Kanaänitische volken (deels) zijn uitgeroeid, komt in het Oude Testament breed voor. Er wordt veelvuldig naar verwezen in de boeken Jozua t/m Koningen, in Kronieken en Psalmen. In de wijsheidsliteratuur komt dit thema niet voor. Gezien de aard van de wijsheid is dat echter te verwachten; in deze boeken wordt nauwelijks verwezen naar de geschiedenis van Israël. Het is opmerkelijk dat deze traditie vrijwel ontbreekt bij de profeten, ondanks de veelvuldige verwijzingen naar JHWHs handelen in de geschiedenis van Israël en naar de zonden van Israël. Een mogelijke verklaring hiervoor komt later aan de orde (§ 3.4.3.2).

De traditie aangaande de uitroeiing van de Kanaänitische volken komt naar voren in teksten van uiteenlopende genres. Zoals te verwachten is, is de historiografische literatuur daarbij in de meerderheid (Num., Joz. t/m Kon., Kron.). Naar deze traditie wordt echter ook verwezen in een beschrijving van de landverdeling (Joz. 13,12.21), in parenetische teksten (Joz. 23-24), in gebeden (1 Kron. 17,21; 2 Kron. 20,7; Neh. 9,24), in poëzie (Richt. 5; Ps.) en in profetische teksten (Am. 2,9-10).

Concluderend: in het Oude Testament is sprake van een traditie dat de Kanaänitische volken (deels) zijn uitgeroeid. De gebruikte terminologie wijst consequent in de richting van uitroeiing, niet ‘slechts’ verdrijving. Deze traditie komt breed voor in enkele tientallen teksten uit verschillende boeken, genres en tijden. Wanneer de uitroeiing in retrospectief wordt beschreven, is altijd JHWH het subject van de uitroeiing.

### 3.4.3 *Beëindiging van de uitroeiing van de Kanaänitische volken*

In deze paragraaf ga ik in op teksten waarin wordt aangegeven dat de uitroeiing of verdrijving van de Kanaänitische volken niet volledig is uitgevoerd. Ook de gevolgen daarvan en de opname van de Kanaänitische volken in Israël komen aan de orde. Ten slotte wordt afzonderlijk aandacht besteed aan Zacharia 14. Daar wordt namelijk gezegd dat er geen כְּעֵנִי meer zal zijn in het huis van JHWH (Zach. 14,21).

---

iemand buiten Israël, een Kanaänitische. Bovendien is slechts gedeeltelijk sprake van een verwijzing in retrospectief, omdat de uitvoering van het uitroeingsbevel nog gaande is.

### 3.4.3.1 De Kanaänitische volken worden in leven gelaten

In diverse teksten wordt aangegeven dat de uitroeiing van de Kanaänitische volken niet of niet volledig is uitgevoerd (cf. Deut. 31,16-29).<sup>329</sup> Bij de beschrijving van de inbezitname van Kanaän wordt dat reeds gezegd over Rachab en de Gibeonieten. Bij Rachab betreft het een individu met haar directe familie. De motivering om haar te sparen is haar hulp aan de verkenners (Joz. 6,25). Hoewel een verbond met de volken van Kanaän volgens Deut. 7,2 verboden was, wordt de toezegging aan Rachab nergens afgekeurd.<sup>330</sup> Door de vermelding van haar hulp aan de verkenners en van haar erkenning van JHWH (Joz. 2,9-11) wordt Rachab getypeerd als een Kanaänitische die de kant van Israël gekozen heeft.<sup>331</sup> Bij de Gibeonieten gaat het niet om een individu, maar om een hele stad. De aanleiding om de Gibeonieten te sparen is niet wat zij voor Israël of JHWH gedaan hebben, maar hun bedrog en de nalatigheid van Israël. Expliciet wordt namelijk vermeld dat de leiders van Israël geen toestemming aan JHWH hadden gevraagd om een verbond te sluiten (Joz. 9,14). De Gibeonieten gaan uiteindelijk als slaven dienst doen in het heiligdom van JHWH; zo wordt het gevaar van afgoderij afgewend.<sup>332</sup>

Bij de beschrijving van de landverdeling in Jozua wordt gezegd dat de Kanaänitische volken in diverse steden konden blijven wonen, zowel in Trans-Jordanië (Gesur en Maächat, Joz. 13,13) als in Cis-Jordanië (Jeruzalem, Joz. 15,63; Gezer, Joz. 16,10; meerdere steden van Manasse, Joz. 17,12-13). Steeds wordt gezegd dat Israël de Kanaänitische bevolking van deze steden niet heeft uitgeroeid (שריף hif.), of dat het niet in staat was dat te doen (Joz. 15,63; 17,12). In een terugblik wordt door een vergelijking van de ‘overgebleven volken’ met de volken die reeds zijn uitgeroeid (כרת hif.), aangegeven dat er volken zijn die nog moeten worden uitgeroeid (Joz. 23,4).<sup>333</sup> Niet alleen in Richteren, ook in Jozua wordt dus aangegeven dat de uitroeiing van de Kanaänitische volken niet volledig was.<sup>334</sup> Behalve bij de Gibeonieten lijkt dat in Jozua geen verwijt aan Israël te zijn, maar een constatering van de realiteit of van de onmogelijkheid om deze volken te verslaan.

De proloog van het boek Richteren (Richt. 1,1-2,5) geeft eveneens een opsomming van gebieden die (nog) niet door Israël zijn ingenomen. Hiervoor wordt telkens het verbum שריף hif. gebruikt, met Israël als subject.<sup>335</sup> In tegenstelling tot de teksten over de Kanaänitische enclaves in Jozua lijkt de proloog van Richteren wel een ver-

<sup>329</sup> Teksten die betrekking hebben op de tijd vóór de inbezitneming van Kanaän, zoals Num. 13,28-33, blijven dus buiten beschouwing.

<sup>330</sup> Cf. Earl, *Reading Joshua*, 125-126.

<sup>331</sup> Zie voor Rachab en als tegenbeeld Achan: Spina, *Faith of the Outsider*, 52-71. Volgens Spina geven deze verhalen een herdefiniëring van wat wel en niet ‘Israël’ is: ‘The outsider came in, and the insider was ousted’ (ibid., 71).

<sup>332</sup> Zie voor Joz. 9: Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 243-267.

<sup>333</sup> Earl, *Reading Joshua*, 109-111, 183-189 wijst er terecht op dat Israël in Joz. 23 niet wordt opgeroepen om zelf de uitroeiing voort te zetten. Daaruit volgt echter niet zijn conclusie dat Israël een volstrekt passieve rol krijgt in het bezetten van het land en dat het verbum שריף, anders dan in Deut. 7,1-5, bewust vermeden wordt.

<sup>334</sup> Younger, *Ancient Conquest Accounts*, 197-247 heeft door middel van een vergelijking met oud-oosterse veroveringsverslagen aangetoond dat Joz. 9-12 niet gelezen moet worden als een claim dat heel Kanaän onderworpen was.

<sup>335</sup> Een mogelijke uitzondering is Richt. 1,19, omdat het subject van het niet-uitroeien daar zowel JHWH als Juda kan zijn.

wijt aan het adres van Israël te zijn dat de Kanaänitische volken nog in hun midden wonen. K.L. Younger heeft aangetoond dat in de opbouw van de proloog het verval van Israël wordt aangegeven. In Richt. 1 wordt het accent niet gelegd op de onmacht van Israël om deze volken uit te roeien, maar op de onwil om dat te doen (het verbum יכל komt in dit hoofdstuk niet voor, zoals wel in Joz. 15,63; 17,12).<sup>336</sup> De proloog van Richteren loopt erop uit dat JHWH de Kanaänitische volken niet meer zal verdrijven of uitroeien, of dat Hij dat in elk geval niet snel zal doen (יִרְשׁוּ, יִרְשׁוּ pi., יִרְשׁוּ hif.). De volken zullen blijven als een verzoeking en valstrik voor Israël (Richt. 2,3.21-23; cf. 3,1-4; Joz. 23,12-13; zie § 3.4.3.2).<sup>337</sup> Deze passage in Richt. 2 is de enige plaats in het Oude Testament waarbij JHWH subject is van het niet-uitroeien van de Kanaänitische volken.<sup>338</sup>

In 1 Kon. 9,20-21 wordt van een aantal volken gezegd dat ze zijn overgebleven en dat Israël ze niet had kunnen uitroeien. Deze volkenlijst staat *pars pro toto* voor de hele voorisraëlitische bevolking van Kanaän. Het is opmerkelijk dat de hier gebruikte combinatie יכל + הרם hif. in de parallelle tekst in Kronieken is vervangen door כלה pi. (2 Kron. 8,7-8). Dit verschil is wel verklaard als een bewust vermijden van het 'zware' verbum הרם door de auteur van Kronieken.<sup>339</sup> Tegen deze verklaring pleit echter dat het verbum of nomen הרם in Kronieken even vaak gebruikt wordt als in Koningen.<sup>340</sup> Waarschijnlijker is daarom de verklaring dat door het weglaten van het verbum יכל meer nadruk wordt gelegd op de schuld van Israël dat het de Kanaänitische volken niet heeft uitgeroeid (cf. Richt. 1,1-2,5).<sup>341</sup> Wanneer deze interpretatie juist is, wordt in Koningen de nadruk gelegd op Israëls onvermogen, in Kronieken op Israëls ongehoorzaamheid. De tekst uit Koningen sluit in dat geval aan bij Jozua, de parallel in Kronieken bij Richteren.

Eenmaal wordt in de Psalmen gezegd dat Israël de Kanaänitische volken niet heeft vernietigd (שָׁמַד hif.), zoals JHWH hun gezegd had (Ps. 106,34). Het gevolg daarvan is dat Israël zich met deze volken vermengd heeft, hun afgoden is gaan dienen en daarmee JHWHs toorn over zich heeft gehaald (Ps. 106,35-41).

Er wordt in het Oude Testament vaker gesproken over de praktijken van de Kanaänitische volken, maar alleen in de hierboven genoemde teksten wordt dit expliciet verbonden met het feit dat deze volken niet (volledig) zijn uitgeroeid. Met name in Jozua en Richteren wordt een ontwikkeling aangegeven. Van de Kanaänitische volken wordt eerst een individu gespaard (Rachab), vervolgens een stad

<sup>336</sup> Younger, 'Configuring of Judicial Preliminaries'. Cf. Fishbane, *Biblical Interpretation*, 203. Zie voor de verhouding van Israël tot de Kanaänitische volken in Richteren ook Van Zyl, 'Relationship of the Israelite Tribes'.

<sup>337</sup> In Richt. 3,3 worden de volken genoemd waardoor JHWH Israël op de proef zal stellen: de Kanaänieten, de Filistijnen, de Sidoniërs en de Chiwvieten in het Libanongeberge. Het is waarschijnlijk dat met de Kanaänieten hier alle Kanaänitische volken bedoeld worden. Deze combinatie van Kanaänitische en 'buitenlandse' volken is uniek in het Oude Testament (voor 1 Kon. 11,1, zie § 3.4.3.2). Deze opsomming onderstreept de zwaarte van de verzoeking voor Israël. Cf. Block, *Judges*, 137-139.

<sup>338</sup> Cf. Joz. 23,12-16, waar dit wel wordt aangekondigd onder een conditie, namelijk wanneer Israël de goden van de Kanaänitische volken zou gaan dienen.

<sup>339</sup> Japhet, *Chronicles*, 624.

<sup>340</sup> 1 Kon. 9,21; 20,42; 2 Kon. 19,11; 1 Kron. 4,41; 2 Kron. 20,23; 32,14.

<sup>341</sup> Fishbane, *Biblical Interpretation*, 204.



(Gibeon), en uiteindelijk blijven diverse Kanaänitische enclaves in Israël bestaan. De reden waarom deze volken gespaard worden, wordt als volgt getekend: een keuze voor Israël en JHWH (Rachab), bedrog in combinatie met nalatigheid bij Israël (Gibeon), onvermogen om de volken uit te roeien (Joz. 15,63; 17,12) en onwil om dat te doen (Richt. 1). In Jozua en Richteren wordt dus een toenadering getekend tussen Israël en de Kanaänitische volken. Deze toenadering leidt uiteindelijk tot opname van deze volken in Israël.

### 3.4.3.2 Integratie van de Kanaänitische volken

Binnen het literaire werk Genesis t/m Koningen wordt aangegeven dat Israël de Kanaänitische volken niet uitroeit, maar deze volken uiteindelijk opneemt. Hoewel nergens in het Oude Testament expliciet vermeld wordt dat het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien niet meer van toepassing zou zijn, verdwijnt het wel naar de achtergrond.<sup>342</sup> Een belangrijke tekst in dit verband is de aankondiging van JHWH dat Hij, vanwege de onwil van Israël, de Kanaänitische volken niet langer zal verdrijven of uitroeien (Richt. 2,3.21-23).<sup>343</sup> In de canonieke context is dit een vervulling van Joz. 23,12-16. Deze aankondiging kan worden opgevat als een begrenzing van de mogelijkheid voor Israël om deze volken uit te roeien; zo wordt impliciet aangegeven dat het uitroeingsbevel niet meer ten uitvoer gebracht kan en zal worden. Deze interpretatie wordt bevestigd door het gegeven dat na het boek Richteren, dus na de beschrijving van de inbezitname van Kanaän, geen opdracht tot of beschrijving van de uitroeiing van de Kanaänitische volken meer voorkomt.<sup>344</sup>

In de beschrijving van de richterentijd tot en met de tijd van koning Saul komen weinig vermeldingen voor van de verhouding tot de Kanaänitische volken. In het boek Richteren wordt na de proloog niet meer gesproken over uitroeiing van deze volken. Wel is er sprake van strijd met Jabin, ‘de koning van Kanaän’ (Richt. 4,2.23.24), maar over uitroeiing van de Kanaänitische volken wordt daar niet gesproken. In 1 Sam. 7,14 wordt vermeld dat er in de tijd van Samuel vrede was tussen Israël en de Amoriëten. Over de tijd van Saul wordt in 2 Sam. 21,2 alleen vermeld dat Saul Gibeonieten gedood heeft (נהג hif., cf. 2 Sam. 21,1: מות hif.), hoewel Israël

<sup>342</sup> De meeste teksten waarin de woorden ‘Kanaän’ of ‘Kanaäniet’ voorkomen, staan in Genesis t/m Richteren; cf. Engelken, ‘Kanaan als nicht-territorialer Terminus’, 50.

<sup>343</sup> Van der Kooij, ‘And I also said’ heeft aangetoond dat וגם אמרתי (Richt. 2,3) verwijst naar een eerdere aankondiging van JHWH. Hij is van mening dat verwezen wordt naar Ex. 23,29. Daar wordt gezegd dat JHWH de volken ‘niet in één jaar’ zal verdrijven. Volgens Van der Kooij wordt Israël in de proloog van Richteren niet verweten dat het de Kanaänitische volken niet heeft uitgeroeid, maar dat het een verbond met hen gemaakt heeft (cf. Ex. 23,32). Dat zou een verschil zijn met andere teksten (Num. 33,55; Joz. 23,13; Richt. 2,21). Het is mogelijk om Ex. 23 te interpreteren als een impliciete waarschuwing dat JHWH de volken mogelijk niet zal verdrijven als Israël wel een verbond met hen maakt. Mijns inziens wordt Israël in de proloog van Richteren echter wel verweten dat het de Kanaänitische volken niet heeft uitgeroeid (zie § 3.4.3.1) en is Richt. 2,3 dus wel de aankondiging van een straf. Het is dan ook waarschijnlijker dat in Richt. 2,3 (mede) verwezen wordt naar Num. 33,55 en/of Joz. 23,13 (cf. het in al deze teksten voorkomende nomen נָצַח, dat in Ex. 23 ontbreekt; Van der Kooij kiest in Richt. 2,3 echter voor een andere vocalisatie van dit woord). De interpretatie van Richt. 2,3 als een straf wordt ondersteund door de vermelding dat de engel van JHWH van Gilgal, de plaats van het verbond, de besnijdenis en het pascha, vertrekt naar Bochim (‘jammerplaats’, NBV). Dat suggereert een breuk in de verhouding tussen Israël en JHWH.

<sup>344</sup> Zo ook Crüsemann, ‘Gewaltimagination’, 356. Cf. Groß, *Richter*, 176-177: ‘Was Israels vergehen war, wird nun Israels Strafe’.

had gezworen hen te laten leven (cf. Joz. 9). De vermelding dat de Gibeonieten horen bij 'de rest van de Amorieten' en de verwijzing naar Sauls ijver (אִי־קָנָא pi.) maken het mogelijk te veronderstellen dat het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien de achtergrond van deze daad is. Omdat in de Saulsgeschiedenis een beschrijving van Sauls optreden jegens de Gibeonieten ontbreekt en omdat de wortel קָנָא elders niet in verband met Saul voorkomt, is dit echter niet met zekerheid vast te stellen.<sup>345</sup>

Vanaf de tijd van koning David wordt geen enkele activiteit meer genoemd om de Kanaänitische volken uit te roeien, maar wordt een geleidelijke opname van deze volken in Israël beschreven.<sup>346</sup> Dit blijkt uit drie gegevens. In de eerste plaats wordt vermeld dat afstammelingen van de Kanaänitische volken een plaats krijgen in dienst van de koning. In de periode vóór Davids koningschap bevindt zich in zijn gezelschap een Hethiet, Achimelech (1 Sam. 26,6). Later doet in zijn leger Uria, de Hethiet, dienst (2 Sam. 11,3.6.17.21.24; 12,9.10; 23,39; 1 Kon. 15,5), een van Davids helden (1 Kron. 11,41). Aan het einde van Davids regering blijkt in Jeruzalem nog de Jebusiet Ornan of Arauna te wonen, wiens dorsvloer David koopt (2 Sam. 24,16.18; 1 Kron. 21,15.18.28). Volgens 2 Kron. 3,1 wordt op die plaats begonnen met de tempelbouw. De vermelding dat afstammelingen van Kanaänitische volken te midden van Israël wonen en in het leger dienen, veronderstelt een min of meer vreedzame verhouding. Omdat slechts enkele namen genoemd worden, is het niet mogelijk conclusies te trekken uit het feit dat alleen Hethieten en een Jebusiet genoemd worden.<sup>347</sup>

In de tweede plaats wordt meerdere keren gezegd dat de Kanaänitische volken door David of Salomo onderworpen zijn. Dat impliceert dat ze blijkbaar niet (meer) werden uitgeroeid.<sup>348</sup> De duidelijkste vermelding is 1 Kon. 9,20-21 (cf. 2 Kron. 8,7-8). Van vijf Kanaänitische volken wordt daar gezegd dat zij niet bij de Israëlieten horen en dat de Israëlieten hen niet volledig hadden kunnen uitroeien (הִרְסוּם hif.; 2 Kron. 8,8: כָּלָה pi.; cf. § 3.4.3.1). Degenen die van deze volken zijn overgebleven, legde Salomo herendienst op (מַס עֲבָד; cf. 2 Kron. 8,8: מַס). De positie van deze volken wordt duidelijk onderscheiden van die van de Israëlieten en is vergelijkbaar met die van een slaaf (cf. 1 Kon. 9,22: עֲבָד).<sup>349</sup> Terwijl volgens Deut. 20,11 herendienst alleen bestemd was voor niet-Kanaänitische volken die vrede met Israël sloten (cf. §

<sup>345</sup> In 1 Sam. 14,47-48 wordt nog de strijd genoemd met verschillende volken, waaronder Amalek (cf. 1 Sam. 15). Omdat Amalek echter wordt onderscheiden van de Kanaänitische volken (zie § 3.2.2), blijft dit voor mijn onderzoek buiten beschouwing.

<sup>346</sup> Cf. Fohrer, 'Israels Haltung', 67; Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 129. Ook het Jodendom aan het begin van de jaartelling streeft niet meer naar actieve uitroeiing van heidense praktijken; zie Flusser, 'Paganism in Palestine', 1088-1089. Voor een hedendaagse joods-orthodoxe visie, zie Carmy, 'Origin of nations', 68-70.

<sup>347</sup> Cf. Van Zyl, 'Israel and the Indigenous Population', 69. Van Zyl is van mening dat er ten tijde van Saul en David een verandering plaatsvindt, omdat onder hun regering niet-Israëlieten functies in Israël bekleden, terwijl dat ten tijde van Eli en Samuel niet genoemd wordt. Hierbij moet echter wel bedacht worden dat over Eli en Samuel veel minder verteld wordt. Bovendien zijn dergelijke functies nauwelijks te verwachten wanneer in veel mindere mate gesproken kan worden van een 'staat'.

<sup>348</sup> Volgens 1 Kon. 9,16 worden de Kanaänieten in Gezer gedood door de farao; nergens wordt vermeld dat Salomo iets dergelijks doet.

<sup>349</sup> Noth, *Könige*, 217. De combinatie מַס עֲבָד komt alleen nog voor in Gen. 49,15; Joz. 16,10.

3.2.3.1), worden nu ook de overgebleven Kanaänitische volken zo behandeld.<sup>350</sup> Het feit dat Salomo de Kanaänitische volken niet alsnog uitroeit, wordt overigens nergens in Koningen negatief beoordeeld.<sup>351</sup> Hoewel in Koningen in toenemende mate gewaarschuwd wordt voor het dienen van de goden en voor het overnemen van de praktijken van deze volken, wordt het gegeven dat deze volken niet zijn uitgeroeid, blijkbaar geaccepteerd of gedoogd.

In 1 Kron. 22,18 wordt gesuggereerd dat de Kanaänitische volken reeds in de tijd van David werden onderworpen. Daar wordt namelijk gezegd dat JHWH zijn volk rust heeft gegeven (הָרַח הִי־; cf. 1 Kron. 23,25), dat Hij de inwoners van het land aan David in handen heeft gegeven en dat het land onderworpen is aan JHWH en zijn volk. De verwijzing naar ‘de inwoners van het land’, die worden onderscheiden van het volk van JHWH, maakt het aannemelijk dat hier bedoeld wordt op de Kanaänitische volken, hoewel zij niet expliciet worden genoemd. In deze tekst wordt de indruk gewekt dat de inbezitname van Kanaän met de onderwerping van deze volken voltooid is.<sup>352</sup> Er zijn in deze tekst geen aanwijzingen dat er nog verdere uitroeiing zou moeten plaatsvinden.

Bij de beschrijving van de volkstelling ten tijde van David wordt vermeld dat men komt bij ‘de vesting Tyrus en alle steden van de Chiwwieten en de Kanaänieten’ (2 Sam. 24,7). Er is wel gesteld dat met de ‘steden van de Chiwwieten en de Kanaänieten’ verwezen wordt naar Kanaänitische enclaves in Kanaän. Dat zou duidelijk worden uit het slot van dit vers, waar vermeld wordt dat men ten slotte Berseba in het zuiden bereikt.<sup>353</sup> Bij deze interpretatie wordt verondersteld dat David deze enclaves onderworpen heeft, of in elk geval de macht heeft om er een census te houden. Een bezwaar tegen deze interpretatie is echter dat de ‘steden van de Chiwwieten en de Kanaänieten’ direct verbonden worden met Tyrus. Pas hierna wordt gesproken over een vertrek naar het zuiden. Het is daarom mogelijk dat het gaat om steden aan de noordgrens van Kanaän.<sup>354</sup> Omdat het onwaarschijnlijk is dat Tyrus tot het rijk van David werd gerekend, is het niet zeker of de steden van de Chiwwieten en Kanaänieten de grens van het land aangeven, of dat ze zelf nog bij het machtsge-

<sup>350</sup> DeVries, *1 Kings*, 133 typeert deze houding als ‘an attitude of permanent xenophobia, drawn upon to justify the wholesale exploitation of peoples’. Met deze negatieve typering gaat hij echter voorbij aan het feit dat niet de herendienst opmerkelijk is, maar het feit dat geen uitroeiing plaatsvindt.

<sup>351</sup> Paul, *1 Koningen*, 447 n. 53 gaat in zijn negatieve beoordeling van het niet-uitroeien aan dit gegeven voorbij. Overigens is hier sprake van een verschil met de proloog van Richteren, waar de herendienst van Kanaänitische volken (Richt. 1,28.30.33.35) wel negatief wordt beoordeeld.

<sup>352</sup> Dit wordt bevestigd door het feit dat de formulering van 1 Kron. 22,18 suggereert dat Num. 32,22 (het land wordt onderworpen) en Deut. 3,20 e.a. (JHWH geeft rust) nu in vervulling zijn gegaan. Cf. Beentjes, *1 Kronieken*, 190-191, die overigens alleen Num. 32,22 noemt.

<sup>353</sup> Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 181; Goslinga, *Tweede boek Samuël*, 462-463; cf. Na’aman, *Borders and Districts*, 44-45, 54-55.

<sup>354</sup> Omdat de Chiwwieten of Kanaänieten elders in de boeken Samuel niet genoemd worden, is niet met zekerheid vast te stellen welke interpretatie de meest waarschijnlijke is. Na’aman, *Borders and Districts*, 194-201 is van mening dat het districtenstelsel van 1 Kon. 4,7-19 door David is ingevoerd na de census van 1 Sam. 24 en dat de grenzen van de districten soms mede zijn bepaald door de aanwezigheid van Kanaänitische enclaves.

bied van David hoorden. In het laatste geval zou in deze tekst eveneens sprake zijn van Kanaänitische volken die aan Israël onderworpen zijn.<sup>355</sup>

Een tekst waarin eveneens verwezen wordt naar een meer vreedzaam samenleven, is Zach. 9,7. Daar wordt in een vergelijking gezegd dat de Filistijnse stad Ekron zal zijn als de Jebusiet (ועקרין יבוסי). In deze tekst wordt gezegd dat JHWH de heidense praktijken van de Filistijnen zal wegdoen. Degenen die overblijven voor JHWH, zullen zijn als een stam(hoofd) in Juda, en Ekron zal zijn als de Jebusiet. De inlijving van Ekron in Israël wordt hier dus vergeleken met de opname van de Jebusieten in Israël.<sup>356</sup>

In de derde plaats blijkt de geleidelijke opname van de Kanaänitische volken uit het feit dat vanaf de koningentijd wel diverse keren verwezen wordt naar het verbod op verbondssluiting en uithuwelijking met de Kanaänitische volken, maar niet naar het uitroeiingsbevel. Van koning Salomo wordt gezegd dat hij vrouwen had uit allerlei volken, waaronder Hethitische. Daarbij wordt opgemerkt dat JHWH van deze volken gezegd heeft dat Israël zich niet met hen mag inlaten vanwege het gevaar van afgoderij (1 Kon. 11,1-2). Wanneer met de verwijzing naar Hethitische vrouwen een van de Kanaänitische volken bedoeld wordt, wordt hier alleen verwezen naar het verbod op uithuwelijking (Deut. 7,3-4), niet naar het uitroeiingsbevel.<sup>357</sup> Dit verbod op uithuwelijking wordt dan wel uitgebreid naar andere volken dan de volken van Kanaän. Bij de reformatie onder koning Josia, waarbij de inhoud van (een deel van) het boek Deuteronomium blijkbaar een rol heeft gespeeld, wordt wel gesproken over het opruimen van praktijken die elders met de Kanaänitische volken verbonden worden (2 Kon. 23,10.24), maar niet over deze volken zelf.

Ten tijde van Ezra wordt geconstateerd dat Israël zich niet heeft afgezonderd (עמי הארצות) van de volken van de landen (נif. בדל). Daarop volgt een opsomming

<sup>355</sup> In 1 Sam. 27,8-9 wordt melding gemaakt van strijd die David vóór zijn koningschap heeft geleverd met Gesurieten, Gizrieten (zo *gre*; *ktiv*, enkele manuscripten en sommige Versiones: Girzieten) en Amalekieten. Van deze volken wordt gezegd dat zij vanouds inwoners van het land waren. David zou hen hebben uitgeroeid (נכה hif.) en niemand in leven hebben gelaten. Om een aantal redenen wordt deze vermelding echter buiten beschouwing gelaten. In de eerste plaats is onzeker of het hier wel gaat om Kanaänitische volken. Geen van de zeven volken uit Deut. 7,1 wordt genoemd. Stoebe, *Erste Buch Samuelis*, 474 vermeldt voorstellen tot emendatie van הגרוי tot הפרוי of גרגשי. Deze voorstellen missen echter elke grond. De Gesurieten worden verbonden met de Filistijnen (Joz. 13,2). Zowel de Filistijnen als Amalek hebben in het Oude Testament echter een positie die wordt onderscheiden van die van de Kanaänitische volken. In de tweede plaats is de locatie van de strijd van David onzeker. In plaats van 'vanouds' (מעולם) heeft LXX 'Telam', een plaatsnaam; zo ook Goslinga, *Eerste boek Samuël*, 447; NBV. Bovendien wordt het gebied waar David strijd levert, onderscheiden van het grondgebied van Juda (1 Sam. 27,10). In de derde plaats ontbreekt elke verwijzing naar een motief dat zou kunnen wijzen op bewuste uitroeiing van de Kanaänitische volken. Om deze redenen is het niet waarschijnlijk dat in 1 Sam. 27,8-9 verwezen wordt naar uitroeiing van de Kanaänitische volken. Anders Goslinga, *ibid*.

<sup>356</sup> Klein, *Zechariah*, 267; Meyers & Meyers, *Zechariah*, 118; Van der Woude, *Zacharia*, 171-172. Voor de historische achtergrond van de ondergang van de Filistijnse macht, zie Freund, 'And Ekron as a Jebusite'.

<sup>357</sup> Het is mogelijk om חתית op te vatten als een verwijzing naar het neo-Hethitische rijk, zoals in 1 Kon. 10,29 (cf. de andere volken rondom Israël in 1 Kon. 11,1). Volgens Cogan, *1 Kings*, 326 wordt in dat geval echter steeds de pl gebruikt. De verwijzing naar het huwelijksverbod maakt het waarschijnlijk dat in 1 Kon. 11,1 bedoeld wordt op een van de Kanaänitische volken. Zo blijkbaar ook LXX, die na de Hethitische nog 'Amoritische' vrouwen toevoegt. Het feit dat hier andere volken dan de zeven volken van Kanaän genoemd worden, impliceert nog niet dat de auteur Deut. 7 toepast op alle niet-Israëlieten in elke periode van de geschiedenis, zoals Van Seters, 'Terms Amorite and Hittite', 68 stelt.

van vijf van de zeven Kanaänitische volken, met daarbij de Ammonieten, Moabieten en Egyptenaars. Er zijn namelijk huwelijken gesloten met vrouwen uit deze volken (Ezr. 9,1-2). Dat wordt gezien als een overtreding van het verbod om dochters uit te huwelijken of ten huwelijk te nemen (Ezr. 9,12.14). De formuleringen die hier gebruikt worden ('uw dochters niet geven voor hun zonen' of andersom, הַתָּן hitp., וְלֹא תִתְּנֶנּוּ בְּתוּלוֹתָם, pl) komen vergaand overeen met die in Deuteronomium (Deut. 7,3; 18,9.12; 20,18).<sup>358</sup> Dit wordt in Ezr. 9,12 gecombineerd met de voorschriften over de Moabieten en Ammonieten uit Deut. 23,7 (דָּרַשׁ שְׁלֹמֹם וְטוֹבְתָם). In Ezr. 9 wordt het huwelijksverbod met de Kanaänitische volken dus uitgebreid naar en gecombineerd met de voorschriften over andere volken. Vervolgens zondert Israël zich alsnog van deze volken af (לֹא בְּלֵל nif.) door de gemengde huwelijken te ontbinden (Ezr. 10,10-11.16).<sup>359</sup> Bij de verbondsvernieuwing ten tijde van Nehemia wordt het verbod op uithuwelijking met de 'volken van het land' (עַמֵּי הָאָרֶץ, Neh. 10,31) expliciet genoemd.<sup>360</sup> Naar uitroeiing die had moeten plaatsvinden of alsnog zou moeten plaatsvinden, wordt in geen van beide gevallen verwezen.<sup>361</sup> Van volledige acceptatie is echter geen sprake; gemengde huwelijken zijn taboe. Handelscontacten met deze volken lijken wel mogelijk te zijn, behalve op een sabbat of feestdag (Neh. 10,32).<sup>362</sup>

Bij de geschetste ontwikkeling in Israëls houding jegens de Kanaänitische volken zou het spreken van de schriftprofeten kunnen aansluiten. Het is namelijk opmerkelijk dat geen van de schriftprofeten spreekt over het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien (cf. § 3.4.2). Dit zwijgen is opvallend, omdat in de profetische geschriften Israël wel regelmatig vermaand wordt voor het overnemen van praktijken van de Kanaänitische volken.<sup>363</sup> Wanneer de indruk juist is dat het voortbestaan van de Kanaänitische volken na de inbezitname van het land Kanaän geaccepteerd lijkt te worden, zou het zwijgen van de schriftprofeten daarbij aansluiten. Tegen

<sup>358</sup> Volgens Hoffman, 'Deuteronomistic Concept', 207-208 is het uitroeiingsbevel van Deut. 7 een polemische reactie tegen het nationalisme van Ezr. 9. Zie voor de achtergrond en een evaluatie van deze these § 4.3.

<sup>359</sup> Volgens Lange, 'Your Daughters Do Not Give' komt het verzet tegen gemengde huwelijken bij Ezra en Nehemia overeen met andere Joodse teksten uit die tijd. Gedwongen echtscheiding zou (behalve bij Ezra) echter niet bekend zijn vóór de derde eeuw v.Chr.

<sup>360</sup> In Neh. 13,1.23 worden in de tijd van Nehemia gemengde huwelijken genoemd met Moabieten en Ammonieten, maar niet met de Kanaänitische volken. Als motivering voor het verzet tegen deze gemengde huwelijken wordt het gevaar van afgoderij genoemd (Neh. 13,26), dat in Deuteronomium wel met betrekking tot de Kanaänitische volken wordt genoemd, maar niet met betrekking tot de Moabieten en Ammonieten.

<sup>361</sup> Hierbij moet worden opgemerkt dat Israël onder de Perzische heerschappij niet de mogelijkheid zal hebben gehad om een dergelijke uitroeiing uit te voeren. Dat hoeft de wens om de Kanaänitische volken uit te roeien echter niet uit te sluiten.

<sup>362</sup> In dit verband kan gewezen worden op Spr. 31,24. Daar wordt over de ideale vrouw gezegd dat zij kleding en gordels maakt en die verkoopt aan de handelaar (כַּנְעָנִי). Algemeen wordt כַּנְעָנִי hier opgevat als 'koopman, handelaar'. LXX vertaalt echter met 'de Kanaänieten'. Wanneer die interpretatie gevolgd zou worden, lijkt deze tekst een normaal handelsverkeer met deze volken te veronderstellen. Er zijn in de context echter geen aanwijzingen dat aan een volk gedacht wordt. Zelfs wanneer dat wel zo zou zijn, is nog onzeker of de betreffende Kanaäniet/handelaar uit het land Kanaän afkomstig is. Omdat het onwaarschijnlijk is dat naar de Kanaänitische volken verwezen wordt, blijft deze tekst buiten beschouwing.

<sup>363</sup> Fohrer, 'Israels Haltung', 70-72; Lohr, *Chosen and Unchosen*, 170.

uithuwelijking, verbondssluiting en het overnemen van ‘Kanaänitische’ praktijken wordt nog wel gewaarschuwd.

Verbonden met het sparen van de Kanaänitische volken en hun opname in Israël wordt een toenemende invloed van deze volken op Israël beschreven (cf. § 3.4.4.2). Dat leidt vervolgens tot het oordeel van JHWH over Israël, zoals onder andere in Deut. 7 wordt aangekondigd. Dit oordeel van JHWH komt naar voren in de beoordeling van verschillende koningen, wier handelen vergeleken wordt met dat van de Kanaänitische volken.<sup>364</sup> De opname en de invloed van de Kanaänitische volken leidt volgens Genesis t/m Koningen uiteindelijk tot de ballingschap.

Samenvattend: uit de tekst van de boeken Jozua t/m Koningen blijkt de geleidelijke integratie van de Kanaänitische volken in Israël. Een eerste aanwijzing hiervoor is de aankondiging dat JHWH de Kanaänitische volken niet langer zal uitroeien (Richt. 2,3.21-23). In de boeken Samuel en Koningen blijkt niets meer van de actualiteit van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien. Vanaf het einde van de richte-  
rentijd of vanaf de regering van David en Salomo wordt geen poging of opdracht tot uitroeiing van deze volken meer vermeld. Er wordt wel verwezen naar het verbod op uithuwelijking, maar niet meer naar het uitroeingsbevel. Hoewel enerzijds sprake is van nauwere contacten of opname van de Kanaänitische volken in Israël (functies in het leger, handelscontacten), wordt er anderzijds soms nadrukkelijk onderscheid gemaakt tussen deze volken en het volk van JHWH (geen gemengde huwelijken). Het voortbestaan van de Kanaänitische volken lijkt na de tijd van de inbezitname van het land Kanaän echter geaccepteerd of gedoogd te worden.<sup>365</sup>

### 3.4.3.3 ‘Geen Kanaäniet meer’ (Zach. 14,21)

Ten slotte moet worden ingegaan op Zach. 14,21. Daar wordt gezegd dat er ‘op die dag’ (ביום ההוא) geen כנעני meer zal zijn in het huis van JHWH. De aanduiding ‘op die dag’ komt in Zach. 12-14 vaak voor en verwijst in deze hoofdstukken naar de eschatologische strijd, die door JHWH beslist wordt in zijn voordeel en dat van Israël.<sup>366</sup> Tweemaal wordt in deze hoofdstukken vermeld dat een bepaalde zaak of persoon er dan ‘niet meer’ zal zijn (לא יהיה עוד). Er zal geen חרם meer zijn en er zal geen כנעני meer zijn (Zach. 14,11.21). Beide aanduidingen komen voor in Deut. 7 en zijn dus mogelijk van belang voor mijn onderzoek.

De interpretatie van כנעני in Zach. 14,21 is echter omstreden. Volgens diverse exegeten moet dit woord worden geïnterpreteerd als ‘handelaar’ of ‘koopman’. Deze betekenis zou historisch wel te herleiden zijn tot de Kanaänieten als een volk van kooplieden, maar de etnische betekenis zou in Zach. 14 geen rol meer spelen. De vertaling ‘handelaar’ komt reeds voor in de Targum, de Vulgata en bij Aquila.<sup>367</sup> De volgende argumenten zijn voor deze interpretatie gegeven. In de eerste plaats is er

<sup>364</sup> 1 Kon. 11,1-11; 14,24-26; 21,21-26; 2 Kon. 16,3-5; 17,8.11.15.18; 21,2.9.11.

<sup>365</sup> Volgens Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 230-233 suggereert reeds het boek Jozua door zijn grensbeschrijvingen, die de situatie ten tijde van koning David zouden weerspiegelen, dat JHWHs belofte om Kanaän aan Israël te geven vervuld wordt in de tijd van David.

<sup>366</sup> Zach. 12,3.4.6.8(2x).9.11; 13,1.2.4; 14,4.6.8.9.13.20.21.

<sup>367</sup> Targum: עביר תגרא. De Targum heeft geen varianten. Vulgata: ‘et non erit mercator ultra in domo Domini exercituum in die illo’. Aquila: μεταβολος. Deze interpretatie wordt ook genoemd in *bT.Pes* 50a.

gewezen op teksten waarin כַּנְעָנִי duidelijk ‘handelaar’ betekent, zonder dat er aanwijzingen zijn voor een etnische connotatie (Job 40,30; Spr. 31,24; Hos. 12,8; Zef. 1,11). In de tweede plaats is gewezen op de context van Zach. 14,21. De universaliteit van het koningschap van JHWH en de oproep aan alle volken in Zach. 14 zouden het onwaarschijnlijk maken dat in vers 21 een bepaald volk van het heil zou worden uitgesloten. Wanneer כַּנְעָנִי wordt opgevat als ‘handelaar’ zou de betekenis van dit vers zijn dat het verdienen aan de godsdienst dan voorbij is. Er is geen sprake meer van hebzucht, maar de offers worden gebracht uit een rein hart. Voor handelaren is in de tempel geen ruimte meer, of ze zijn niet meer nodig, omdat er een overvloed is aan heilige dingen.<sup>368</sup>

Tegen deze interpretatie is echter een aantal bezwaren in te brengen. Het feit dat כַּנְעָנִי in meerdere teksten ‘koopman’ of ‘handelaar’ betekent, zonder etnische connotatie, is op zichzelf nog geen argument dat die betekenis ook in Zach. 14,21 verondersteld moet worden. Belangrijker is het bezwaar dat in Zach. 12-14 het thema van handel in de tempel geen enkele rol speelt. Alle aanwijzingen voor handel in de tempel lijken afkomstig te zijn uit later tijd en met name uit de beschrijving van de tempelreiniging door Jezus (Mar. 11,15-18 en parallellen).<sup>369</sup> Handelstermen ontbreken in de context van Zach. 14,21, in tegenstelling tot de genoemde teksten waarin כַּנְעָנִי wordt geïnterpreteerd als ‘handelaar’.<sup>370</sup> Evenmin spelen de motieven van hebzucht en van het brengen van offers uit een rein hart een rol in Zach. 14. De interpretatie van כַּנְעָנִי als ‘handelaar’ is om deze redenen niet waarschijnlijk.<sup>371</sup>

De andere mogelijke interpretatie is dat כַּנְעָנִי in Zach. 14,21 een gentilicium is, ‘Kanaäniet’. Deze vertaling komt voor in LXX en S.<sup>372</sup> Deze interpretatie past goed binnen de context van Zach. 14. De universele, vrije toegang van alle volken tot JHWH in Jeruzalem (Zach. 14,16) maakt het reeds aannemelijk dat in vers 21 naar een volk verwezen wordt. Het slot van dit hoofdstuk is vol van radicale omkeringen in de toekomst. Paarden, symbool van politieke en profane macht die tegenover de eschatologische vrede staat, zullen bellen dragen met het opschrift: ‘Heilig voor JHWH’, de tekst van de plaat of plaquette van de hogepriester (Ex. 28,36). Potten, symbool van het gewone, niet-sacrale leven, zullen gebruikt worden in de tempel en heilig zijn voor JHWH.<sup>373</sup> Bij deze radicale omkeringen zou de totale afwezigheid van de Kanaänieten, symbool voor alles wat Israël als volk van JHWH bedreigt, goed aansluiten. In de enige andere teksten in het Oude Testament waar van mensen gezegd wordt dat ze er ‘niet meer’ zullen zijn, gaat het over goddelozen (רשע, met de ontkenning אֵין; Ps. 37,10; 104,35). Deze interpretatie van Zach. 14,21 zou passen bij

<sup>368</sup> Zie voor deze interpretatie Boda, *Zechariah*, 529; Klein, *Zechariah*, 428; Van der Woude, *Zacharia*, 267-268. Zo ook, maar zonder argumentatie: Graf Reventlow, *Sacharja*, 128; Rudolph, *Sacharja*, 239; H.-J. Zobel, *ThWAT* 4,243.

<sup>369</sup> Het verband tussen deze nieuwtestamentische teksten en Zach. 14,21 blijft hier buiten beschouwing. Zie bijvoorbeeld Noth, ‘Cleansing of the Temple’, die van mening is dat in de tijd van Jezus beide interpretaties van Zach. 14,21 (‘handelaar’ en ‘Kanaäniet’) voorkwamen.

<sup>370</sup> Job 40,30: כַּנְעָנִי (cf. Job 6,27); Spr. 31,24: מִכָּר; Hos. 12,8: עֶשֶׂר; אֵין; Zef. 1,11: נְטִילֵי כֶסֶף.

<sup>371</sup> Volgens Tilly, ‘Kanaanäer, Händler’, 32 komt de betekenis ‘handelaar’ bovendien niet voor in niet-canonieke vroegjoodse literatuur, of bij Philo en Josephus.

<sup>372</sup> LXX: καὶ οὐκ ἔσται Χαναανῖος οὐκέτι. Zowel LXX als S hebben geen varianten.

<sup>373</sup> Klein, *Zechariah*, 426-427; Meyers & Meyers, *Zechariah*, 480, 482, 506-507; Van der Woude, *Zacharia*, 267.

het algemeen negatieve beeld dat in het Oude Testament van de Kanaänieten geschetst wordt en bij het gebod tot hun uitroeiing (הָרַם). Volgens Zach. 14,11 zal er namelijk ook geen הָרַם meer zijn; blijkbaar is deze niet meer nodig. In Zach. 14 worden andere volken die JHWH niet willen dienen, gestraft (Zach. 14,17-19). Bij de interne bedreiging, de Kanaänieten die te midden van Israël wonen en ermee vermengd zijn, is dat echter niet mogelijk. Zij zullen er echter niet meer zijn. ‘Canaanites will no longer be in Yahweh’s house, because that which defines “Canaanite” – a culture in tension with Yahwism – will no longer exist’.<sup>374</sup> Zo is de heiligheid van JHWH overal en wordt zij niet langer bedreigd.

Concluderend: de interpretatie van כַּנְעָנִי als ‘Kanaäniet’ is het meest in overeenstemming met de context in Zach. 14. Eschatologisch zal er volgens dit hoofdstuk geen sprake meer zijn van een הָרַם; ook zullen er geen Kanaänieten meer zijn in het huis van JHWH. Niets in het herstelde Jeruzalem zal de dienst van JHWH tegenstaan.<sup>375</sup> In deze tekst wordt niet opgeroepen tot uitroeiing van de Kanaänitische volken door Israël. Uit de context van heel Zach. 14 wordt duidelijk dat JHWH ervoor zal zorgen dat de Kanaänitische volken er niet meer zullen zijn. In de eschatologische verwachting van Zach. 14 heeft de totale afwezigheid van ‘de Kanaäniet’ expliciet een plaats gekregen.

Mogelijk wordt ook in Zach. 11,7.11 verwezen naar Kanaänieten of handelaren. MT heeft in beide teksten de lezing לְכַנְעָנִי (ל). LXX vertaalt echter, als enige van de Versiones, met ‘Kanaänieten’ en leest dus één woord כַּנְעָנִי (ל).<sup>376</sup> Deze lezing wordt door meerdere commentaren en vertalingen gevolgd. Er zijn dan twee interpretaties mogelijk. De eerste interpretatie is dat כַּנְעָנִי wordt geïnterpreteerd als ‘handelaren’. Dat zou aansluiten bij het spreken over slachten, kopen en verkopen uit Zach. 11,4-6.<sup>377</sup> Een bezwaar tegen deze interpretatie is echter dat LXX niet met ‘handelaars’, maar met ‘Kanaänieten’ vertaalt. De tweede interpretatie is dat כַּנְעָנִי wordt opgevat als gentilicium, zodat vertaald kan worden: ‘de Kanaänieten onder de schapen’. ‘Kanaänieten’ is dan een aanduiding van de schapen zelf. Volgens A.S. van der Woude wordt daarmee de JHWH vererende bevolking van Samaria bedoeld.<sup>378</sup> Alleen bij deze tweede interpretatie zou Zach. 11,7.11 van inhoudelijk belang zijn voor

<sup>374</sup> Meyers & Meyers, *Zechariah*, 491; cf. 506. Meyers & Meyers voegen eraan toe dat het ook mogelijk is dat de Kanaänieten alsnog zijn uitgeroeid. In Zach. 14 is het punt echter niet of de Kanaänieten al dan niet zijn uitgeroeid, maar dat ze er als *Kanaänieten*, als macht tegen JHWH, niet meer zijn. Tilly, ‘Kanaanäer, Händler’, 36 n. 34 wijst erop dat het motief dat er geen vreemde meer zal zijn in de heilige stad, vaker voorkomt in de joodse en christelijke eschatologie. Schaefer, ‘Ending of the Book of Zechariah’, 235-238 heeft gewezen op andere teksten waarin gezegd wordt dat iets er ‘nooit meer zal zijn’, om de eschatologische heiligheid van Jeruzalem te beschrijven (Jes. 52,1; Nah. 2,1; Jo. 4,17). Deze parallelen tonen tevens aan dat in Zach. 14,21 niet geïmpliceerd wordt dat er eerder wel Kanaänieten in het huis van JHWH waren.

<sup>375</sup> Deze interpretatie bij Meyers & Meyers, *Zechariah*, 489-492. Voor *double entendre*, waarbij zowel ‘handelaar’ als ‘Kanaäniet’ meeklinken, wordt gekozen door Klein, *Zechariah*, 429; Mason, ‘Use of Earlier Biblical Material’, 195-196.

<sup>376</sup> Hoewel de andere Versiones enigszins verschillend vertalen, is duidelijk dat alleen LXX deze lezing heeft. Cf. Van der Woude, *Zacharia*, 210.

<sup>377</sup> Zo Meyers & Meyers, *Zechariah*, 261-262, 271; Rudolph, *Sacharja*, 202.

<sup>378</sup> Van der Woude, *Zacharia*, 210-211, 214-215.



mijn onderzoek. Een bezwaar tegen deze interpretatie is echter dat in het Bijbels Hebreeuws nooit een gentilicium als *nomen regens* in een status constructus voorkomt.<sup>379</sup> Een bezwaar tegen beide interpretaties is dat de lezing van MT reeds voorkomt in het Damascusgeschrift (CD 19,9) en dus oude papieren heeft.<sup>380</sup> Een aannemelijke verklaring waarom de lezing van MT zou zijn ontstaan, ontbreekt. Vanwege deze onzekerheden wordt Zach. 11,7.11 niet betrokken in mijn onderzoek als een verwijzing naar de Kanaänieten.

### 3.4.4 Motieven voor het uitroeiingsbevel

In deze paragraaf wordt onderzocht welke motieven in het Oude Testament genoemd worden voor de negatieve attitude ten opzichte van de Kanaänitische volken.<sup>381</sup> Bij het onderzoek naar deze motieven in Deuteronomium werd geconcludeerd dat de redenen die voor het uitroeiingsbevel genoemd worden, van religieuze aard zijn. Naast enkele algemene aanduidingen worden in Deuteronomium concrete praktijken als beweegreden genoemd, namelijk waarzeggerij en kinderoffers (§ 3.2.4). In deze paragraaf ga ik eerst in op algemene aanduidingen als motief voor een negatieve instelling ten opzichte van de Kanaänitische volken (§ 3.4.4.1). Vervolgens worden de teksten besproken waarin waarzeggerij en/of kinderoffers als motief genoemd worden (§ 3.4.4.2). Ten slotte wordt ingegaan op een nieuw motief, namelijk bepaalde seksuele praktijken van deze volken (§ 3.4.4.3).

#### 3.4.4.1 Algemene aanduidingen

In enkele teksten wordt het oordeel over de Kanaänitische volken in algemene zin gemotiveerd. De volgende teksten zijn van belang: Gen. 15,16; 1 Kon. 21,25-26 en Ezr. 9,11.

Bij de verbondssluiting tussen JHWH en Abram in Gen. 15 wordt gezegd dat Abrams nageslacht lange tijd buiten Kanaän zal verblijven. Pas de vierde generatie zal terugkeren in Kanaän, ‘want de zonde (עון) van de Amorieten is tot nog toe niet volledig (שלם)’ (Gen. 15,16).<sup>382</sup> Het is aannemelijk dat de Amorieten hier *pars pro*

<sup>379</sup> Cf. JM § 131n-o; 137b. Dit is geen bezwaar tegen de eerste interpretatie, wanneer verondersteld wordt dat כנעני een gebruikelijk woord voor ‘handelaar’ is, zonder etnische connotatie. Overigens komt in het Oude Testament de pl van כנעני alleen voor in Ob. 20; Neh. 9,24; voor de vorm cf. JM § 90b.

<sup>380</sup> Ed. Broshi, 43. Dit gedeelte van het Damascusgeschrift is afkomstig uit de Cairo Geniza; gedeelten van dit geschrift zijn echter ook gevonden in Qumran. Het is daarom aannemelijk dat deze lezing oude papieren heeft. CD 19,9 is geen citaat uit Zach. 11 (anders dan Van der Woude, *Zacharia*, 210 suggereert), maar waarschijnlijk wel een toespeling erop. Van een groep mensen wordt namelijk gezegd dat zij de ‘armen van de kudde’ zijn (הם עניי הצאן). Er is geen tekst van Zach. 11,7.11 uit Qumran.

<sup>381</sup> Teksten waarin geen sprake is van een motief voor de houding tegenover de Kanaänitische volken blijven dus buiten beschouwing. In Richt. 19,11-12 wordt Jeruzalem, de ‘stad van de Jebusieten’, afgevozen als plaats om te overnachten, omdat het een vreemde (נכרי) stad is, die niet van de Israëlieten is. In deze tekst is wel sprake van een negatieve attitude, maar een motief wordt niet genoemd. In Ez. 16,3 wordt gezegd dat Israël afkomstig is ‘uit het land van de Kanaäniet; je vader was een Amoriet, je moeder een Hethitische’ (cf. vers 45). Er wordt op die manier een verband gesuggereerd tussen verschillende praktijken van Israël, met name afgodendienst en kinderoffers (Ez. 16,17-21.36; cf. 20,28.31), en de Kanaänitische volken. Er wordt in dit hoofdstuk echter niet ingegaan op de houding van Israël tegenover deze volken zelf. Deze teksten blijven daarom buiten beschouwing.

<sup>382</sup> Vanwege de motivering die volgt, moet met ‘de vierde generatie’ bedoeld zijn: pas de vierde generatie. Cf. Westermann, *Genesis* 2,252.

*toto* staan voor alle volken die in Kanaän wonen (cf. de volkenlijst in Gen. 15,19-21). De aanduiding עון voor het gedrag van deze volken wordt in Deuteronomium niet gebruikt.<sup>383</sup> Wat de vorm of inhoud van hun overtreding is, wordt in Gen. 15 niet aangegeven. De formulering suggereert echter dat ‘de zonde van de Amorieten’ er op dat moment al wel is, maar dat de maat nog niet vol is. Pas wanneer dat het geval is, zal Abrams nageslacht in het land terugkeren.<sup>384</sup> Dit impliceert dat er dan een oordeel over de Kanaänitische volken zal komen; wat dat is, wordt echter niet aangegeven.

In 1 Kon. 21,25-26 wordt eerst aangekondigd dat het oordeel van JHWH over Achab zal komen; daarna wordt gemotiveerd waarom dat oordeel komt. Er was niemand geweest zoals Achab; hij deed wat verkeerd was in de ogen van JHWH (cf. vers 20) en handelde afschuwelijk (בְּעֵינֵי יְהוָה hif.) door achter de afgoden (בְּלִילִים) aan te gaan, ‘overeenkomstig alles wat de Amorieten gedaan hadden, die JHWH voor de Israëlieten heeft uitgeroeid’ (יִרְשׁוּ hif.). De vergelijking met de Amorieten onderstreept de negatieve beoordeling van Achab. Wat JHWH bij de Amorieten gedaan heeft, wordt aan Achab als dreiging voorgehouden. Als concrete zonde wordt alleen het dienen van de afgoden genoemd. De formulering ‘overeenkomstig alles wat de Amorieten gedaan hebben’ suggereert echter dat er meer was. In deze tekst wordt niet uitgewerkt wat dat zou zijn.

Een andere tekst waar een algemene aanduiding wordt gegeven voor de negatieve houding van Israël tegenover de Kanaänitische volken, is Ezr. 9,11. Ezr. 9 bevat een gebed van Ezra, waarin hij de schuld van Israël belijdt over huwelijken met heidense vrouwen. In vers 11 wordt verwezen naar een oordeel van JHWH zelf door zijn profeten over het land Kanaän. Het land is een verontreinigd land (אֶרֶץ נִדָּה) door de verontreiniging (נִדָּה) van de volken der landen, door hun afschuwelijke daden (אֲשֶׁר עָשׂוּ; cf. vers 14: ‘de volken van deze afschuwelijke daden’), waarmee ze het gevuld hebben, door hun onreinheid (טִמְאָה; Ezr. 9,11). In deze tekst wordt expliciet verwezen naar de Kanaänitische volken. Ook elders in het Oude Testament wordt gesproken over de afschuwelijke daden van deze volken en de onreinheid van Kanaän (Lev. 18,25.27). Alleen in Ezr. 9 wordt de verontreiniging (נִדָּה) echter verbonden met het land. In dit hoofdstuk wordt niet expliciet ingegaan op de uitroeiing van de Kanaänitische volken. Het verbod op uithuwelijking wordt genoemd (Ezr. 9,12), omdat gemengde huwelijken de aanleiding zijn voor het gebed van Ezra (Ezr. 9,1-2). Er wordt wel over uitroeiing gesproken met betrekking tot Israël zelf (Ezr. 9,14). In dit gedeelte is een negatieve attitude ten opzichte van de Kanaänitische volken echter duidelijk. Het motief hiervoor zijn de daden van deze volken, die in religieus opzicht negatief gewaardeerd worden. Wat hun daden concreet zijn, wordt niet ingevuld.

Ten slotte wordt in een aantal teksten de indruk gewekt dat de reden voor Israëls uitroeiing van de Kanaänitische volken ligt in de vijandige houding tegenover of hun aanval op Israël. Dit motief wordt niet expliciet genoemd, maar door de beschrijving

<sup>383</sup> Het woord עון komt in Deuteronomium nauwelijks voor; alleen in Deut. 5,9; 19,15.

<sup>384</sup> Gispén, *Genesis* 2,114: ‘Er mag aan de ongerechtigheid van de Amoriet niets ontbreken, wil de intocht der Israëlieten als Goddelijk oordeel over zijn ongerechtigheid rechtvaardig zijn’. Cf. Wenham, *Genesis* 1,332.

van een vreedzaam Israël dat wordt aangevallen, wel gesuggereerd. Dat is het geval bij de strijd tegen de koning van Harad (Num. 21,1-3) en tegen Sihon en Og (Num. 21,21-25.33-35; cf. Richt. 11,19-24). Ook bij een aantal veroveringstochten in Jozua klinkt deze suggestie mee (Joz. 9,1-2; 10,1-5; 11,1-5).<sup>385</sup>

#### 3.4.4.2 Waarzeggerij en kinderoffers

In Deuteronomium wordt een expliciet verband gelegd tussen de waarzeggerij en de kinderoffers van de Kanaänitische volken en hun uitroeing (Deut. 18,12). Bij de bespreking in § 3.2.4.2 is reeds ingegaan op deze praktijken onder de Kanaänitische volken. Ook elders in het Oude Testament wordt naar deze praktijken verwezen. Op de historische vragen rondom de kinderoffers wordt in § 4.2.1 ingegaan.

Op drie plaatsen in de boeken Koningen wordt gesproken over kinderoffers (en waarzeggerij). Over koning Achaz van Juda wordt gezegd dat hij ‘niet deed wat recht (ישר) is in de ogen van JHWH’. Hij laat zijn zoon door het vuur gaan, overeenkomstig de afschuwelijke daden van de volken die JHWH voor Israël heeft uitgeroeid (ישר hif.). Bovendien offert hij op de hoogten (2 Kon. 16,2-4; cf. 2 Kron. 28,2-4). Op grond van de uitdrukking ‘door het vuur doen gaan’ (עבר באש hif.), in combinatie met de verwijzing naar de afschuwelijke daden (תועבה) van de Kanaänitische volken, mag verondersteld worden dat hier bedoeld wordt op de dienst van de god Molech (zie § 3.2.4.2).

In 2 Kon. 17 wordt over het noordrijk gezegd dat het leeft volgens de gewoonten (חקות) van de volken die JHWH heeft uitgeroeid (ישר hif., 2 Kon. 17,8). De Israëlieten dienen de afgoden, zoals de volken die JHWH heeft weggevoerd (גלה hif., 2 Kon. 17,11; cf. 9-12.16). Ze volgen de nietigheid (הבל) na van de volken rondom hen, terwijl JHWH Israël verboden had om dat te doen (2 Kon. 17,15). Het is niet zeker of met deze laatste formulering (de volken rondom Israël) eveneens de Kanaänitische volken worden bedoeld. De Israëlieten wordt eveneens verweten dat zij hun zonen en dochters door het vuur doen gaan en van waarzeggerij gebruikmaken. Twee vormen van waarzeggerij worden genoemd. Op het verband tussen waarzeggerij en kinderoffers is reeds ingegaan (§ 3.2.4.2). Zo doet Israël wat verkeerd is in de ogen van JHWH (2 Kon. 17,17). Deze praktijken zijn de reden voor de ballingschap van het noordrijk (2 Kon. 17,18).<sup>386</sup>

Ten slotte wordt over koning Manasse gezegd dat hij doet wat verkeerd is in de ogen van JHWH, overeenkomstig de afschuwelijke daden van de volken die JHWH heeft uitgeroeid (שמד hif., 2 Kon. 21,2). Hij dient de afgoden (2 Kon. 21,3-5.7), doet zijn zoon door het vuur gaan en bedrijft diverse vormen van waarzeggerij (drie vormen worden genoemd). Manasse doet veel kwaad in de ogen van JHWH (2 Kon. 21,6). Er is sprake van een climax in de formulering: Achaz doet niet wat recht is in de ogen van JHWH, Israël doet wat verkeerd is, Manasse doet veel (רבה hif.) wat verkeerd is. Ook in de vergelijking met de Kanaänitische volken wordt nu de com-

<sup>385</sup> Stone, ‘Ethical and Apologetic Tendencies’, 33-34 stelt dat alle veroveringstochten na Ai in het boek Jozua worden voorgesteld als defensieve acties. Teksten als Joz. 10,40; 11,20 wijzen echter ook op andere motieven.

<sup>386</sup> Dit gedeelte uit 2 Kon. 17 heeft geen parallel in Kronieken. Dat is te verklaren, omdat het gaat over het noordrijk en Kronieken zich concentreert op het zuidrijk.

paratief gebruikt: Manasse laat Israël meer kwaad doen dan de volken die JHWH heeft uitgeroeid en hij doet meer afschuwelijke dingen dan alles wat de Amorieten vóór hem gedaan hebben (2 Kon. 21,9.11; cf. 2 Kron. 33,2-7, waar niet drie, maar vier vormen van waarzeggerij genoemd worden). Manasse wordt van meer en zwaardere zonden beschuldigd dan alle koningen vóór hem; hij wordt getekend als ‘a sinner of unparalleled dimensions’.<sup>387</sup> Daarom komt ook over het zuidrijk het oordeel van JHWH (2 Kon. 21,12-15). Met name de kinderooffers worden dus aangegeven als oorzaak van de wegvoering van het noord- en zuidrijk.<sup>388</sup>

In Ps. 106 wordt eveneens verwezen naar de praktijken van de Kanaänitische volken. Israël heeft deze volken niet uitgeroeid, maar zich met hen vermengd en hun praktijken geleerd. Dat leidde tot afgodendienst en het offeren van hun kinderen aan de afgoden van Kanaän (עֲצָבֵי כְנָעַן, שְׂדִים).<sup>389</sup> Dat heeft geleid tot het oordeel van JHWH over Israël (Ps. 106,35-41).

In de hierboven genoemde teksten wordt verwezen naar de kinderooffers als een van de praktijken van de Kanaänitische volken die door Israël is overgenomen. Dit wordt steeds verbonden met afgodendienst in het algemeen en enkele keren tevens met vormen van waarzeggerij. De nadruk ligt telkens op de zonde van Israël en het oordeel van JHWH dat daarover komt. Door de karakterisering van deze praktijken als afschuwelijk (תועבה) en verkeerd in de ogen van JHWH en door de verwijzing naar de uitroeiing van de Kanaänitische volken, wordt impliciet een verband gelegd tussen deze praktijken van de Kanaänitische volken en hun uitroeiing.

#### 3.4.4.3 Seksuele praktijken

Als motief voor de negatieve attitude ten opzichte van de Kanaänitische volken worden in het Oude Testament naast algemene aanduidingen, waarzeggerij en kinderooffers ook de seksuele praktijken van deze volken genoemd, namelijk in Leviticus 18 en 20 (cf. 1 Kon. 14,24). In Deuteronomium ontbreekt een verwijzing naar deze praktijken als motief voor het uitroeingsbevel. Het is opmerkelijk dat alleen in Lev. 18 en 20 zo breed wordt ingegaan op de seksuele praktijken van de Kanaänitische volken en dat deze alleen hier genoemd worden als motief voor de verdrijving of uitroeiing van deze volken.<sup>390</sup> Op de historische vragen rondom de seksuele praktijken van de Kanaänitische volken wordt in § 4.2.2. ingegaan.

<sup>387</sup> Van Keulen, *Manasseh through the Eyes of the Deuteronomists*, 156. Voor het beeld van Manasse in de boeken Koningen, zie *ibid.*, 144-156; Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 23-45. Stavrakopoulou is van mening dat het beeld van Manasse in het Oude Testament bewust is misvormd om te verhullen dat kinderooffers een oorspronkelijk element van de JHWH-cultus waren. Zie hiervoor § 4.2.1.

<sup>388</sup> Lange, ‘They Burn Their Sons and Daughters’, 110. Van Keulen, *Manasseh through the Eyes of the Deuteronomists*, 148-152 wijst wel op de analoge beschrijving van de val van het noord- en het zuidrijk, maar niet op de kinderooffers als oorzaak daarvan.

<sup>389</sup> Het woord שְׂדִים komt alleen hier en in Deut. 32,17 voor. In Deut. 32,17 staat het eveneens in de context van illegitieme offers aan andere goden dan JHWH. De vraag of met שְׂדִים ‘demonen’ bedoeld worden (cf. LXX) en hoe dat godsdiensthistorisch en theologisch te plaatsen is, kan hier buiten beschouwing blijven.

<sup>390</sup> Cf. Schwartz, *Holiness Legislation*, 159.

Leviticus 18 en 20 flankeren het centrale hoofdstuk 19.<sup>391</sup> Aan het begin en het einde van Leviticus 18 wordt Israël opgeroepen om zich te houden aan de voorschriften van JHWH en zich verre te houden van de praktijken van de Kanaänitische volken (vers 1-5.24-30). Het middengedeelte bevat een reeks verboden, met name met betrekking tot ongeoorloofde seksuele verhoudingen (vers 6-23). De structuur van Lev. 18 is dus chiaistisch (ABA').<sup>392</sup>

In Lev. 18 begint door de aanspraak van JHWH tot Mozes een nieuw gedeelte. De boodschap die Mozes aan de Israëlieten moet brengen, begint met de *Selbstvorstellungsformel*.<sup>393</sup> Vervolgens wordt Israël opgeroepen om niet te handelen volgens de werken (מעשה) of de wetten of gebruiken (חקות) van Egypte of van Kanaän. Nergens elders in het Oude Testament wordt gesproken over de חקות van Egypte of Kanaän (wel over die van de 'volken').<sup>394</sup> Israël moet handelen volgens de wetten van JHWH (משפטי, חקתי); daardoor zal de mens leven. In vers 5 wordt de oproep herhaald om de geboden van JHWH te houden. Het contrast tussen de wetten van Kanaän en die van JHWH wordt onderstreept doordat in vers 4 het object vooropgeplaatst is ('mijn voorschriften moeten jullie doen, mijn wetten moeten jullie houden'), door de herhaling in vers 5 en door de dubbele *Selbstvorstellungsformel* (vers 4.5). In Lev. 18,1-5 wordt zo de wederzijdse exclusieve loyaliteit tussen JHWH en Israël benadrukt en afgeschermd tegen andere volken (en hun goden).<sup>395</sup> Deze inleiding suggereert reeds dat de praktijken die in vers 6-23 verboden worden, voorkwamen bij de volken van Kanaän en Egypte.<sup>396</sup>

In Lev. 18,6-23 volgt een opsomming van allerlei vormen van incest, homoseksualiteit en bestialiteit, die verboden worden. Ook het geven van kinderen aan Molech wordt hierbij genoemd (vers 21). Op de kwestie van kinderoffers bij de Kanaänitische volken is reeds ingegaan (zie § 3.2.4.2; 3.4.4.2). De combinatie van kinderoffers en verboden seksuele verhoudingen is opmerkelijk (zie ook hieronder over Lev. 20). De meest aannemelijke verklaring voor deze verbinding is dat het in beide gevallen gaat om iets wat 'afschuwelijk' (תועבה) genoemd wordt en een reden is voor de uitroeijing van de Kanaänitische volken (en van Israël, als het deze prak-

<sup>391</sup> Douglas, 'Justice as the Cornerstone'; Douglas, *Leviticus as Literature*, 234-238; Milgrom, *Leviticus* 2,1765-1768. Volgens Douglas komt de opbouw van Leviticus overeen met de architectuur van de tabernakel. Volgens Milgrom is Lev. 19 het centrum van de hele Torah. Op het ontstaan van Lev. 18 en 20 en op de verhouding tussen deze hoofdstukken wordt in het kader van deze paragraaf niet ingegaan. Zie daarvoor bijvoorbeeld Schwartz, *Holiness Legislation*, 135-144.

<sup>392</sup> Cf. Milgrom, *Leviticus* 2,1516-1517; Schwartz, *Holiness Legislation*, 131-134. Wenham, *Leviticus*, 249-250 is van mening dat de structuur van Lev. 18 min of meer overeenkomt met de structuur van oudoosterse verdragsteksten. Milgrom bestrijdt dat.

<sup>393</sup> De *Selbstvorstellungsformel* komt zes keer voor in Lev. 18 (vers 2.4.5.6.21.30), vijftien keer in Lev. 19 (vers 3.4.10.12.14.16.18.25.28.30.31.32.34.36.37) en drie keer in Lev. 20 (vers 7.8.24). Volgens Douglas, 'Justice as the Cornerstone', 348 onderstreept deze verdeling de centraliteit van Lev. 19; zij noemt Lev. 18,2; 20,24 echter niet.

<sup>394</sup> Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz*, 210. In Ex. 23,24 was wel sprake van de werken (מעשה) van de Kanaänitische volken, maar daar wordt waarschijnlijk bedoeld op afgodsbeelden (zie § 3.3.1).

<sup>395</sup> Cf. Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz*, 209-210.

<sup>396</sup> Cf. Schwartz, *Holiness Legislation*, 155.

tijken overneemt). De plaatsing van het verbod op kinderooffers na vers 20 kan verklaard worden door de herhaling van *לֹא תִתֵּן* en *זֶרַע* in vers 20 en 21.<sup>397</sup>

In het laatste gedeelte van Lev. 18 wordt aangegeven dat de Kanaänitische volken al de genoemde afschuwelijke dingen (*לְטִוְעָה* pl) hebben gedaan (Lev. 18,27; cf. 24.30). Daardoor zijn zowel die volken zelf als het land onrein geworden (vers 24.25.27.28).<sup>398</sup> Ook het land moet blijkbaar gereinigd worden (cf. vers 25: JHWH zal zijn zonde bezoeken; Ezr. 9,11).<sup>399</sup> Het gevolg van die verontreiniging is dat de Kanaänitische volken nu uit het land zullen verdwijnen. Eerst wordt gezegd dat JHWH hen verdrijft (*שָׁלַח* pi., vers 24), daarna dat het land hen uitspuugt (*קָאָה* qal/hif., vers 25.28).<sup>400</sup> Het land wordt hier gepersonifieerd en voorgesteld als actief betrokken bij de verwijdering van de Kanaänitische volken. Buiten Lev. 18 en 20 komt het motief van het uitspugen van inwoners niet voor in het Oude Testament.<sup>401</sup> Wanneer Israël de genoemde praktijken overneemt, zal het eveneens worden uitgespuugd (vers 28) of zullen degenen die zulke dingen doen, worden uitgeroeid (*כָּרַת* nif., vers 29). In vers 28 is deze waarschuwing gericht tot het volk als geheel, in vers 29 tot individuele Israëlieten (*כָּל אִשְׂרָאֵל*).<sup>402</sup> Ten slotte wordt Israël opnieuw opgeroepen zich van deze praktijken verre te houden en de geboden van JHWH te houden (vers 26.30). Deze oproep wordt afgesloten met de *Selbstvorstellungsformel*, als motiveering van het voorafgaande.<sup>403</sup>

In het raamwerk van Lev. 18 wordt nadruk gelegd op het onderscheid dat er moet zijn tussen Israël en de Kanaänitische volken. De bepalingen van Leviticus worden in de tekst van de Pentateuch gesitueerd tussen het verblijf in Egypte en de

<sup>397</sup> Zo Milgrom, *Leviticus* 2,1559, die zich baseert op de toen nog niet gepubliceerde studie van Schwartz, *Holiness Legislation*, 196-200. Zie voor andere verklaringen en het verband tussen de andere bepalingen in Lev. 18: Hartley & Dwyer, 'Investigation into the Location'; Milgrom, *Leviticus* 2,1558-1559; Mohrmann, 'Making Sense of Sex'; Schenker, 'What Connects the Incest Prohibitions'. Schenker ziet Lev. 18,19-23 als een 'attempt to preserve the human capacity of procreation and giving birth in its original purpose and to keep it away from what is certainly a barren use' (ibid., 168-169). Onbevredigend aan deze verklaring is dat er, behalve in vers 21, in Lev. 18 in het geheel geen sprake is van de vrucht van voortplanting.

<sup>398</sup> Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz*, 215 stelt dat het land hier schuld lijkt te hebben, in plaats van de inwoners. Deze these is echter niet volledig. De schuld van de Kanaänitische volken blijkt uit de verwijzing naar de afschuwelijke daden (*לְטִוְעָה*) die zij hebben begaan, uit de gevolgen voor deze volken (in vers 24 als eerste genoemd) en uit de waarschuwing aan Israël om niet te handelen zoals deze volken.

<sup>399</sup> Het land Kanaän wordt in de Heiligheidswet (en elders in het Oude Testament) wel 'rein' genoemd, maar niet 'heilig', zoals de tabernakel of tempel; Joosten, *People and Land*, 178-179; Milgrom, *Leviticus* 2,1572-1573.

<sup>400</sup> De vormen van *קָאָה* kunnen zowel qal als hif. zijn, omdat er bij verba *זָרַע* in de vormen van het imperf. geen onderscheid is tussen qal en hif. Mogelijk is er sprake van een zogenaamde pseudo-hif'il; cf. JM § 54f, 81c. De vorm aan het slot van vers 28 is een qal (*קָאָה*). De masoretische accentuatie met het accent op de laatste lettergreep wijst op een participium. Dat zou corresponderen met het participium van *שָׁלַח* pi. in vers 24. Omdat het niet gebruikelijk is dat een subject bij het participium ontbreekt, is wel voorgesteld om het accent bij *קָאָה* op de eerste lettergreep te leggen en zo een perfectum te lezen; zo Milgrom, *Leviticus* 2,1582. Hoewel het niet frequent voorkomt, is het echter wel mogelijk dat een subject bij het participium ontbreekt, zeker als het kort daarvoor genoemd is, zoals in Lev. 18,28 het geval is; zie JM § 154c; WO 624.

<sup>401</sup> Schenker, 'What Connects the Incest Prohibitions', 176.

<sup>402</sup> Maarsingh, *Leviticus*, 159-160.

<sup>403</sup> Kiuchi, *Leviticus*, 330-331 ziet een parallel tussen Lev. 18 en Gen. 2-3. Deze parallel is in elk geval niet zo expliciet dat ze voor mijn onderzoek van belang is.

intocht in Kanaän.<sup>404</sup> De blikrichting is echter vooral naar voren. Eenmaal wordt naar Egypte verwezen (vers 3), zevenmaal wordt Israël gewaarschuwd voor de praktijken van de Kanaänitische volken (vers 3(2x).24.26.27.29.30).<sup>405</sup> In de huidige tekst van Lev. 18 wordt hiermee verwezen naar de genoemde seksuele verhoudingen (vers 6-23). Blijkbaar worden de genoemde verboden bekend verondersteld bij en bindend geacht voor de Kanaänitische volken.<sup>406</sup> Israël moet zich in de seksuele moraal onderscheiden van deze volken.

In Lev. 19 wordt tweemaal gewaarschuwd tegen vormen van waarzeggerij. Elders wordt deze waarzeggerij voorgesteld als een praktijk van de Kanaänitische volken (cf. Lev. 20,6; Deut. 18,10). Deze volken worden in Lev. 19 echter niet genoemd; dit hoofdstuk als geheel lijkt niet een anti-Kanaänitische spits te hebben.

In Lev. 20 wordt Israël allereerst gewaarschuwd zich niet in te laten met kinderooffers voor Molech of met vormen van waarzeggerij (Lev. 20,2-6). Na een algemene oproep om de voorschriften van JHWH te houden (vers 7-8) volgt een reeks bepalingen over incest en bestialiteit; ook homoseksualiteit wordt in dit verband genoemd (vers 10-21). Op de meeste van deze overtredingen staat de doodstraf. Deze verboden komen voor een groot deel overeen met die in Lev. 18,6-23. Het is niet duidelijk waarom het verbod op kinderooffers en waarzeggerij hier als eerste wordt genoemd en, in tegenstelling tot de parallel in Lev. 18, los van de verboden seksuele verhoudingen. De waarschuwing voor waarzeggerij komt aan het slot van Lev. 20 terug (Lev. 20,27).<sup>407</sup> Aan het slot van Lev. 20 wordt Israël opgeroepen de geboden van JHWH te houden, opdat het land hen niet uitspuugt (אָקִי qal/hif.; cf. Lev. 18,25.28). Israël mag niet leven volgens de wetten of gebruiken (חֻקֵי) van het volk dat JHWH voor hen verdrijft (שָׁלַח pi.). Het vervolg in de pluralis (עֲשׂוּ, בָּם) maakt duidelijk dat 'volk' moet worden opgevat als collectivum voor de Kanaänitische volken. Deze volken hebben 'al deze dingen' gedaan, reden waarom JHWH een afkeer van hen gekregen heeft (קִרְיָ). 'Al deze dingen' verwijst in de context van dit hoofdstuk in elk geval naar de verboden in vers 9-23 (cf. vers 8, חֻקֵי) en mogelijk ook naar die in vers 2-6. Israël moet anders leven, omdat JHWH het van de volken heeft afgezonderd (לִדְבָרִי hif.). Daarom moet het onderscheid maken tussen reine en onreine dieren en moet het heilig zijn voor JHWH, omdat Hij heilig is.

Evenals in Lev. 18 wordt in Lev. 20 verwezen naar bepaalde seksuele praktijken van de Kanaänitische volken. Het verband met hun verdrijving of uitroeijing wordt minder expliciet gelegd dan in Lev. 18, maar is door de vermelding van de afkeer van JHWH (vers 23) en de dreiging voor Israël (vers 22) zeker aanwezig.

Mogelijk wordt ook in 1 Kon. 14,24 gezinspeeld op seksuele praktijken van de Kanaänitische volken als motief voor hun uitroeijing. Daar wordt naast de zonde en

<sup>404</sup> Cf. Schenker, 'What Connects the Incest Prohibitions', 180. Wanneer קָאָר in vers 28 gelezen wordt als een perfectum, kan dat worden opgevat als een aanwijzing dat het verwijderen van de Kanaänitische volken reeds heeft plaatsgevonden; zie echter n. 400.

<sup>405</sup> Milgrom, *Leviticus* 2,1520; Wenham, *Leviticus*, 250.

<sup>406</sup> Cf. Schenker, 'What Connects the Incest Prohibitions', 177.

<sup>407</sup> Paul, *Leviticus*, 239 n. 41 is van mening dat er sprake is van een concentrische structuur: vers 22-26 corresponderen met vers 7-8 en vers 27 met vers 2b-6. De vraag waarom de waarschuwing tegen waarzeggerij aan het begin en aan het einde van Lev. 20 is geplaatst, is daarmee echter nog niet beantwoord.

afgodendienst van Juda onder koning Rehabeam ook vermeld dat er prostitutie (שקד) is. Daarop volgt dat de Israëlieten handelden overeenkomstige alle afschuwelijke dingen (ל תועבה) van de volken die JHWH voor de Israëlieten had uitgeroeid (שיריף). Onder Asa zou dit allemaal zijn verwijderd (1 Kon. 15,12; cf. 22,47). Het is echter omstreden of שקד verwijst naar cultische prostitutie, zoals vaak gedacht is, of alleen naar cultische dienst.<sup>408</sup> Wanneer verwezen wordt naar (cultische) prostitutie, zouden ook in deze tekst naast de afgodendienst de seksuele praktijken van de Kanaänitische volken genoemd worden als motief voor hun uitroeiing.

In Lev. 18 en 20 en mogelijk in 1 Kon. 14,24 worden de seksuele praktijken van de Kanaänitische volken genoemd als motief voor hun uitroeiing. Het gaat in deze teksten niet over gemengde huwelijken, maar over verboden seksuele verhoudingen.<sup>409</sup> Ook kinderoffers aan Molech worden hierbij genoemd. Er wordt geen expliciet verband gelegd tussen de seksuele praktijken en het dienen van de goden van de Kanaänitische volken.

#### 3.4.4.4 Conclusie

Het motief voor de negatieve houding ten opzichte van de Kanaänitische volken wordt in een aantal teksten in algemene bewoordingen aangeduid. Er is sprake van de zonde of de onreinheid van de volken, zonder dat concreet wordt aangegeven wat zij gedaan hebben. In andere teksten wordt dit wel geëxpliciteerd. Een van de praktijken van de Kanaänitische volken die door Israël zou zijn overgenomen, is het brengen van kinderoffers. Dit wordt in de teksten steeds verbonden met afgodendienst en enkele keren tevens met vormen van waarzeggerij. Een motief dat ten opzichte van Deuteronomium nieuw is, betreft bepaalde seksuele praktijken van de Kanaänitische volken. In dat kader wordt eveneens verwezen naar de kinderoffers. Een verder verband met het dienen van de goden van deze volken ontbreekt echter.

Als motieven voor het uitroeiingsbevel worden vooral concrete gebruiken van de Kanaänitische volken genoemd (kinderoffers, bepaalde seksuele praktijken). Deze daden worden getypeerd als afschuwelijk voor JHWH; ze vormen bovendien een verleiding voor Israël. Het belangrijkste motief voor het uitroeiingsbevel was in Deut. 7 het gevaar dat Israël de goden van de Kanaänitische volken zou gaan dienen en zo de toorn van JHWH over zich afroept; dit was in Deut. 7 niet gebonden aan de concrete praktijken van deze volken. Het is opmerkelijk dat het gevaar van de afgodendienst, los van de genoemde concrete praktijken, elders in het Oude Testament niet genoemd wordt als motief voor het uitroeiingsbevel.

De Kanaänitische volken worden negatief getypeerd. Deze typeringen zijn soms zeer algemeen ('al deze dingen' hebben zij gedaan; Lev. 18,27; 20,23). Daardoor worden de Kanaänitische volken op sommige plaatsen in het Oude Testament een symbool van het kwaad (zie § 5.5.3.2).

<sup>408</sup> De interpretatie van שקד als cultische prostitutie bijvoorbeeld nog bij Douglas, *Leviticus as Literature*, 236. Kritischer Cogan, *1 Kings*, 387; H. Ringgren, *ThWAT* 6,1200-1201.

<sup>409</sup> In de huidige tekst van deze hoofdstukken wordt expliciet verwezen naar deze seksuele praktijken, niet slechts naar praktijken van de Kanaänitische volken in het algemeen, zoals Levine, *Leviticus*, 118 en Mohrmann, 'Making Sense of Sex', 75-76 stellen.



### 3.4.5 De Kanaänitische volken in Genesis

In deze paragraaf wordt de visie op de Kanaänitische volken in het boek Genesis onderzocht. De zeven Kanaänitische volken die in Deut. 7,1 worden opgesomd, worden alle ook genoemd in Genesis.<sup>410</sup> Daarnaast worden nog andere volken genoemd die in het land wonen (Gen. 14,5-7; 15,19-21). De houding tegenover de volken van Kanaän lijkt echter anders te zijn dan in Deuteronomium. Diverse auteurs spreken van een contrast tussen de houding van Deuteronomium enerzijds en van Genesis anderzijds.<sup>411</sup> Er is daarom reden om afzonderlijk in te gaan op de attitude tegenover de Kanaänitische volken in het boek Genesis (voor de genealogie van Gen. 10, zie § 3.4.6.2).

In Genesis is in de regel sprake van een vreedzame verhouding tussen Abraham en zijn nakomelingen enerzijds en de Kanaänitische volken anderzijds. De opmerking dat er bij Abrams aankomst in Kanaän al Kanaänieten in het land woonden (Gen. 12,6), lijkt er slechts op te wijzen dat het land reeds bewoond was. Ook in Gen. 13,7 kan de zinsnede dat er toen Kanaänieten en Perizzieten in het land woonden, neutraal worden geïnterpreteerd, al kan het ook worden opgevat als een waarschuwing om te midden van deze volken geen onderlinge onenigheid te laten bestaan tussen Abram en Lot.<sup>412</sup> Na de breuk met Lot woont Abram bij de eiken van de Amorit Mamre. Mamre, Eskol en Aner hebben een bondgenootschap met Abram (בעלי ברית, Gen. 14,13). Het feit dat Abram volgens Gen. 14 het initiatief neemt tot de strijd tegen Kedor-Laomer en dat hij in het gesprek met Melchizedek opkomt voor het belang van zijn bondgenoten (Gen. 14,14,24), suggereert dat Abram in dit bondgenootschap de leiding heeft. Bij het contact tussen Abraham en de Hethieten over de aankoop van een graf lijkt er sprake van wederzijds respect. Abraham wordt een ‘vorst van God’ genoemd (נשיא אלהים, Gen. 23,6). Anderzijds wordt zijn verzoek om een stuk land in bezit te krijgen in eerste instantie niet gehonoreerd. Het is niet met zekerheid vast te stellen of de prijs die Abraham uiteindelijk betaalt voor het land van Efron, zeer hoog is, zoals wel is gesteld.<sup>413</sup> Jakob koopt later een stuk grond van de Chiwwieten uit Sichem (Gen. 33,19). Al deze gegevens wijzen op een vreedzame verhouding.

In het boek Genesis worden de Kanaänitische volken niet gepresenteerd als afgodendienaars. Een eventuele bedreiging van de godsdienst van deze volken voor Israël komt evenmin ter sprake. Dat is opmerkelijk, omdat dit in Deuteronomium het belangrijkste motief is voor de afzondering van Israël en de uitroeiing van de

<sup>410</sup> Cohn, ‘Negotiating (with) the Natives’, 151 behandelt ook de Filistijnen (cf. Gen. 20; 21,22-32; 26) en de Egyptenaren als ‘native peoples’, omdat in Genesis geen onderscheid gemaakt zou worden tussen deze volken en de Kanaänitische volken. Omdat mijn onderzoek zich richt op de houding tegenover de Kanaänitische volken, blijft de houding tegenover andere, niet-Kanaänitische volken in het boek Genesis buiten beschouwing.

<sup>411</sup> Crüsemann, ‘Abraham und die Bewohner des Landes’, 345 (‘Gegenbild’); Houtman, ‘Zwei Sichtweisen’, 228: ‘Die Genesis bietet eine gänzlich eigene Sichtweise von der Position Israels hinsichtlich der Bewohner des Landes’; Knierim, *Task of Old Testament Theology*, 320 (‘anti-story’). Cf. Cohn, ‘Before Israel’, 75. Zo reeds Reimarus, *Apologie* 1,482.

<sup>412</sup> Cf. Gispén, *Genesis* 2,55; Wenham, *Genesis* 1,296.

<sup>413</sup> Cf. Crüsemann, ‘Abraham und die Bewohner des Landes’, 343-344; Wenham, *Genesis* 2,127-129. Naar de koop van het land wordt verwezen in Gen. 25,9-10; 49,29-32; 50,13.

Kanaänitische volken. Van Sodom en Gomorra wordt wel de zonde en zedeloosheid genoemd, maar niet de afgodendienst (zie onder). Afgodsbeelden worden slechts genoemd als het bezit van Jakob en zijn gezin (Gen. 31,19.34; 35,1-4).<sup>414</sup>

Tegenover deze gegevens staan echter andere teksten waaruit een minder positieve houding tegenover de Kanaänitische volken blijkt. In de eerste plaats kan gewezen worden op enkele teksten waarin gesproken wordt over de zonde van de Kanaänitische volken. Op de vloek over Kanaän (Gen. 9,25) en de opmerking dat de zonde van de Amorieten nog niet volledig is (Gen. 15,16), wordt elders ingegaan (§ 3.4.6 respectievelijk § 3.4.4.1). Zeer grote zonde wordt toegeschreven aan Sodom en Gomorra (Gen. 13,13; 18,20; 19,15). De gasten van Lot zijn er niet veilig (Gen. 19,5). Daarom worden deze steden door JHWH verwoest (חתה שׁוֹמְרֵי, גִּמְרָרָה, Gen. 19,13.25). Het is echter omstreden of Sodom en Gomorra in Genesis gerekend worden tot het gebied van de Kanaänitische volken. Dat is afhankelijk van de vraag of bij de beschrijving van de grenzen van Kanaän (Gen. 10,19) het woord בְּאֶרֶץ ('tot waar je komt bij') moet worden opgevat als 'in de richting van' of 'tot aan'. In het eerste geval behoren Gerar en het gebied van Sodom en Gomorra niet tot het grondgebied van Kanaän, in het tweede geval wel.<sup>415</sup> De inwoners van Sodom en Gomorra worden niet aangeduid als behorend tot een van de Kanaänitische volken. Ook wanneer Sodom en Gomorra echter wel tot het gebied van de Kanaänitische volken worden gerekend, worden deze steden niet als representatief voor alle Kanaänitische volken voorgesteld. Er wordt namelijk alleen gesproken over de zonde van deze steden en hun omgeving (Gen. 18,20).<sup>416</sup> Tegelijk is de verwoesting van deze steden in dat geval wel een negatief signaal met betrekking tot de Kanaänitische volken, omdat steden van deze volken gaan fungeren als synoniem voor totale verdorvenheid.<sup>417</sup>

In de tweede plaats wordt in meerdere teksten negatief gesproken over (huwelijks)banden met de volken van Kanaän. In Gen. 24 wordt verteld dat Abraham zijn knecht Eliëzer naar Mesopotamië stuurt om een vrouw te zoeken voor Izak. Eliëzer moet een eed afleggen bij JHWH dat hij voor Izak geen vrouw zal nemen uit 'de dochters van de Kanaänieten' (בְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי), tussen wie Abraham woont (Gen. 24,3.37). Dit verbod wordt niet expliciet gemotiveerd. In de context van Genesis ligt een verband met de belofte van JHWH aan Abraham echter voor de hand, temeer daar Izak ook niet mag terugkeren naar Mesopotamië (Gen. 24,6-8).<sup>418</sup> Een generatie

<sup>414</sup> Voor deze en de vorige alinea: Houtman, 'Zwei Sichtweisen', 225-227. Zie ook Frankel, *Land of Canaan*, 268-337, m.n. 282-301.

<sup>415</sup> Voor de eerste opvatting: Cohn, 'Before Israel', 77-78; Van Selms, 'The Canaanites in the Book of Genesis', 192. De tweede opvatting is sterk verdedigd door Cassuto, *Genesis* 2,213-216. Een middenpositie wordt ingenomen door Crüsemann, 'Abraham und die Bewohner des Landes', 338-340, die het gebied van Sodom en Gomorra beschouwt als een grensgebied, dat wel nauw met Kanaän verbonden is.

<sup>416</sup> Anders Lings, 'Culture Clash in Sodom', 190, 204, die stelt dat Sodom de Kanaänieten representeert.

<sup>417</sup> Cf. Deut. 32,32; Jes. 1,10; 3,9; Jer. 23,14; Klg. 4,6; Ez. 16,46.48.49.53.55.56.

<sup>418</sup> Volgens Van Selms, 'The Canaanites in the Book of Genesis', 203 gaat het bij deze opdracht niet zozeer om een afkeer van de Kanaänitische volken, maar om de wenselijkheid om te trouwen binnen de familie. Nog afgezien van de vraag of dat vanuit de positie van een kleine minderheid in een vreemde omgeving waarschijnlijk is, wordt deze opvatting weersproken door de expliciete motivering in Gen. 24,3.37.

later blijkt Ezau twee Hethitische vrouwen te hebben. In directe aansluiting aan de tekst waarin dat gezegd wordt, wordt vermeld dat dit voor Izak en Rebekka ‘bitter’ was (מרת רוח; Gen. 26,34-35). Een motief hiervoor wordt niet genoemd, maar de vermelding van de reactie van Izak en Rebekka suggereert wel een negatieve houding ten opzichte van een huwelijk met iemand uit de Kanaänitische volken. Vanwege het negatieve beeld dat van Ezau in religieus opzicht getekend wordt in Genesis, wordt mogelijk gesuggereerd dat het motief voor deze houding van religieuze aard was.<sup>419</sup> Deze negatieve houding tegenover een huwelijk met iemand uit de Kanaänitische volken komt eveneens naar voren bij het zoeken naar een vrouw voor Jakob. Rebekka heeft een afkeer (קריץ, cf. Lev. 20,23) van de Hethitische vrouwen, de ‘dochters van het land’ (בנות הארץ, Gen. 27,46). Izak wil evenmin dat Jakob met een Kanaänitische vrouw trouwt (Gen. 28,1.6.8; בנות כנען is blijkbaar synoniem met בנות חת, Gen. 27,46). De herhaalde expliciete vermelding dat een huwelijk met ‘de dochters van de Kanaänieten’ niet gewenst is, geeft een negatief signaal af met betrekking tot deze volken.

Een dieptepunt in de contacten met de Kanaänitische volken is de geschiedenis van Dina en de inwoners van Sichem (Gen. 34). In het eerste vers van dit hoofdstuk wordt reeds een negatief signaal afgegeven: Dina gaat de ‘dochters van het land’ (בנות הארץ, cf. Gen. 27,46) zien.<sup>420</sup> In het contact na de verkrachting van Dina willen de Chiwvieten uit Sichem zich met Jakob en zijn familie verzwageren (חתן hitp., Gen. 34,9). Zo zullen zij tot één volk worden (Gen. 34,16.22). Daarbij lijken zij volgens de beschrijving in Genesis tevens uit te zijn op de bezittingen van Jakob en de zijnen (Gen. 34,23). Na de besnijdenis van de inwoners van Sichem wordt deze stad echter uitgemoord door Simeon en Levi. Zo wordt verzwagering voorkomen. Het motief hiervoor is volgens de tekst niet dat Sichem een Chiwviet was, maar het feit dat hij Dina verontreinigd had (טמא pi., Gen. 34,13.27; cf. 31). Jakob vervult in dit hoofdstuk een opmerkelijk passieve rol; alleen aan het einde lijkt hij bezorgd te zijn voor de vergelding van de Kanaänieten en Perizzieten, de inwoners van het land (Gen. 34,30).

Verzwagering met de Kanaänitische volken vindt volgens het boek Genesis wel plaats onder de zonen van Jakob: zowel Juda (Gen. 38,2; cf. 1 Kron. 2,3) als Simeon (Gen. 46,10; cf. Ex. 6,14) heeft een Kanaänitische vrouw.<sup>421</sup> Van Juda wordt gezegd dat hij een dochter van een Kanaäniet ‘zag’ en ‘nam’ (לקח, ראה, Gen. 38,2). Omdat de combinatie van deze verba in Genesis vaak gebruikt wordt voor het nemen van iets wat niet is toegestaan, wordt met deze formulering mogelijk enige afstand gecreëerd.<sup>422</sup> Een expliciete afwijzing ontbreekt echter. Ten slotte wordt in Gen. 48,22 vermeld dat Jakob met zijn zwaard en boog een stuk land van de Amorieten heeft

<sup>419</sup> Cf. Gen. 28,9; 36,2; zie daarvoor Wenham, *Genesis* 2,214, 336.

<sup>420</sup> Cohn, ‘Negotiating (with) the Natives’, 155.

<sup>421</sup> Van Selms, ‘The Canaanites in the Book of Genesis’, 206, 211 stelt dat alle vrouwen van Jakobs zonen die we kennen, Kanaänitisch waren. De derde generatie zou de afkeer van een gemengd huwelijk hebben laten vallen. Omdat alleen van Juda en Simeon vermeld wordt wat de afkomst van (een van) hun vrouw(en) is, is het bewijsmateriaal voor deze thesen echter zwak.

<sup>422</sup> Zo Wenham, *Genesis* 2,366. Cf. Gen. 3,6; 6,2; 12,15; 34,2. Cohn, ‘Before Israel’, 84 wijst erop dat door dit huwelijk met een Kanaänitische vrouw het geslacht van Juda bijna wordt uitgeroeid.

afgenomen. Deze formulering suggereert dat er sprake is geweest van strijd. De interpretatie en achtergrond van dit vers zijn echter omstrede.<sup>423</sup>

Uit bovenstaande gegevens blijkt dat de houding tegenover de Kanaänitische volken in Genesis duidelijk anders is dan in Deuteronomium. Er is over het algemeen sprake van een vreedzaam samenleven. De Kanaänitische volken worden niet gepresenteerd als afgodendienaars. Hoewel niet expliciet religieuze of morele redenen worden genoemd, worden huwelijksbanden met deze volken echter uitdrukkelijk vermeden en afgekeurd.<sup>424</sup> De vervulling van JHWHs belofte aan (de voorvaders van) Israël mag niet bedreigd worden door blijvende verbondenheid met de Kanaänitische volken.<sup>425</sup>

Ten slotte verdient de vraag aandacht hoe dit verschil in houding tegenover de Kanaänitische volken verklaard kan worden. C. Houtman heeft erop gewezen dat in de totaalstructuur van de Pentateuch het keerpunt ligt bij de verbondssluiting bij de Sinai.<sup>426</sup> Bij de beschrijving daarvan wordt expliciet ingegaan op de verhouding van Israël tot de Kanaänitische volken (Ex. 23,20-33). Vanaf dat moment wordt de verhouding tussen JHWH en Israël anders en zouden 'nationalisme' en 'exclusiviteit' vooropstaan. Na het keerpunt bij de Sinai ligt het zwaartepunt volgens Houtman bij Deuteronomium. Door deze opbouw van de Pentateuch zou de anti-Kanaänitische stem het primaat hebben gekregen. Dat werkt door in de vroegjoodse uitleg van Genesis, waarin positieve opmerkingen over de Kanaänitische volken worden genegeerd en de Kanaänieten worden geportretteerd als afgodendienaars (zie § 5.3.2). Houtman is van mening dat stem en tegenstem beide moeten worden gehoord.<sup>427</sup> Dat laatste hangt samen met de vraag hoe de opbouw en de eindredactie van de Pentateuch theologisch gewaardeerd moeten worden. Op die vragen wordt later ingegaan (hfd. 5, zie m.n. § 5.4.3).

Concluderend: in de houding tegenover de Kanaänitische volken is er een duidelijk verschil tussen Genesis en Deuteronomium. Het omslagpunt in de houding tegenover de Kanaänitische volken ligt bij de verbondssluiting bij de Sinai. In Genesis leven de voorvaders van Israël over het algemeen vreedzaam samen met de Kanaänitische volken. Dat blijkt tevens uit het feit dat deze volken in Genesis, in tegenstelling tot Deuteronomium, niet uitdrukkelijk worden onderscheiden van

<sup>423</sup> Zie Ebach, *Genesis 37-50*, 560-563.

<sup>424</sup> Cf. Cohn, 'Before Israel', 82-84. Het is te weinig, wanneer Houtman, 'Zwei Sichtweisen', 226 (cf. Van Selms, 'The Canaanites in the Book of Genesis', 203-204) stelt dat een huwelijk met iemand uit de Kanaänitische volken niet wordt uitgesloten, maar dat aan een huwelijk binnen de familie de voorkeur wordt gegeven. Met name in Gen. 24,3.37; 28,1.6.8 is geen sprake van voorkeur, maar van expliciete afwijzing van een dergelijk huwelijk.

<sup>425</sup> Cohn, 'Before Israel', 86-87: 'The ancestors forge no lasting bonds of kinship or alliance with the Canaanites despite their apparent moral and religious decency'. Cf. Cohn, 'Negotiating (with) the Natives', 161-162.

<sup>426</sup> Crüsemann, 'Abraham und die Bewohner des Landes', 346 meent dat het omslagpunt ligt bij de confrontatie met de Kanaänitische volken in Gen. 34 en het wegdoen van de afgoden in Gen. 35. Hier-tegen pleit echter dat na deze geschiedenis Juda en Simeon nog trouwen met een Kanaänitische vrouw, zonder dat dit expliciet veroordeeld wordt. Bovendien wordt in Gen. 34-35 niet gesproken over een principieel andere houding ten opzichte van de Kanaänitische volken.

<sup>427</sup> Houtman, 'Zwei Sichtweisen', 227-231.

andere volken. Deze volken wordt geen afgoderij of morele verdorvenheid verweten (behalve wellicht in Sodom en Gomorra). Hoewel de godsdienst of de moraal van deze volken niet als motief worden genoemd, worden zeer nauwe contacten door middel van wederzijdse uithuwelijking echter vermeden of afgekeurd. Er is dus geen sprake van een zonder meer positieve houding tegenover de volken van Kanaän. Bovendien is de eerste vermelding van Kanaän in het boek Genesis de vloek over hem (Gen. 9,25), die een signaal afgeeft voor de lectuur van het boek als geheel (cf. Gen. 15,16). Hierop wordt in de volgende paragraaf ingegaan.<sup>428</sup>

### 3.4.6 De vloek over Kanaän (Gen. 9,25)

In deze paragraaf ga ik in op de vloek van Noach over Kanaän. De reden voor deze afzonderlijke bespreking is dat in Gen. 9,25 voor de eerste keer in het Oude Testament de naam van een van de Kanaänitische volken voorkomt. Bovendien heeft Kanaän in dit gedeelte een duidelijke, zij het passieve, rol.

In Gen. 9,18-27 wordt verteld dat Noach na de zondvloed aan wijnbouw gaat doen. Van de wijn wordt hij dronken en hij ontkleedt zichzelf in zijn tent. Het is aannemelijk dat לָלֶחֶט hitp. in dit gedeelte een reflexieve betekenis heeft (zich ontkleden), niet een passieve (ontkleed worden).<sup>429</sup> In het laatste geval zou het te verwachten zijn dat explicieter was aangegeven wie hieraan schuldig was. Bovendien zou de interpretatie dat Noach tijdens zijn slaap ontkleed werd, Noach ontlasten. Hij wordt in de voorgaande hoofdstukken immers getekend als een rechtvaardige (Gen. 6,9.22).<sup>430</sup> Vervolgens wordt verteld dat Cham de naaktheid van Noach ziet en het aan zijn broers buiten vertelt. Cham wordt in deze perikoop tweemaal genoemd en in beide gevallen aangeduid als ‘Cham, de vader van Kanaän’ (Gen. 9,18.22). De broers van Cham, Sem en Jafet, nemen daarop een kleed en bedekken Noach daarmee. Met nadruk wordt vermeld dat zij Noach niet zien. Als Noach ontwaakt, komt hij te weten wat ‘zijn jongste zoon’ gedaan heeft.<sup>431</sup> Daarop spreekt hij een vervloeking uit: ‘Vervloekt zij Kanaän, moge hij een knecht der knechten zijn van zijn broers’ (Gen. 9,25). Sem en Jafet ontvangen een zegenwens, die beide keren eindigt met: ‘moge Kanaän een knecht van hem zijn’ (Gen. 9,26.27).

De literatuur over deze perikoop is overvloedig. Het is niet mogelijk in deze paragraaf op alle vragen rondom dit gedeelte in te gaan. De plaats van Gen. 9,18-27

<sup>428</sup> Terecht wordt dus gesproken van een contrast tussen Genesis en Deuteronomium op dit punt. Wanneer mijn conclusies juist zijn, is de houding tegenover de Kanaänitische volken echter minder positief dan Crüsemann, ‘Abraham und die Bewohner des Landes’, Houtman, ‘Zwei Sichtweisen’ en Van Selms, ‘The Canaanites in the Book of Genesis’ stellen. De aanduiding ‘philo-kanaänitisch’ (Houtman, *ibid.*, 228; Van Selms, *ibid.*, 212) is m.i. niet adequaat.

<sup>429</sup> Een passieve betekenis bij Gunkel, *Genesis*, 69; Westermann, *Genesis* 1,644: ‘lag entblößt’.

<sup>430</sup> Brown, ‘Noah: Sot or Saint’ is van mening dat in Gen. 9,20-27 het beeld van Noach geheel positief blijft. Het zou niet gaan om dronkenschap, maar om verzadiging met de zegeningen van JHWH. De naaktheid zou pas verkeerd zijn door wat Cham doet. Hoewel is toe te stemmen dat שָׁרַר niet per se negatief geduid wordt in het Oude Testament, wordt naaktheid niet positief gewaardeerd (cf. Gen. 3,7.10.11). In de context van Gen. 9,20-27 wordt het drinken en zich ontkleden van Noach minimaal geduid als gevaarlijk. De these van Brown dat het beeld van Noach ook in deze perikoop in alle opzichten positief blijft, is dan ook niet houdbaar.

<sup>431</sup> Hoe hij dat te weten komt, wordt niet vermeld. Targum Pseudo-Jonathan vult aan dat Noach dit wist door een droom (בִּאֲשֶׁרֶת הַלְמָא).

in Gen. 1-11 blijft hier zo veel mogelijk buiten beschouwing.<sup>432</sup> In het kader van dit onderzoek concentreer ik mij op de vloek over Kanaän.<sup>433</sup> Allereerst ga ik in op de aanleiding voor deze vloek (§ 3.4.6.1), vervolgens op het voorwerp van de vloek (waarom wordt *Kanaän* vervloekt?) (§ 3.4.6.2) en ten slotte op de inhoud van de vloek (§ 3.4.6.3). Bij het onderzoek wordt uitgegaan van de tekst in zijn canonieke vorm.<sup>434</sup>

### 3.4.6.1 Aanleiding voor de vloek

De aanleiding voor de vloek van Noach lijkt te liggen in het feit dat Cham de naaktheid van zijn vader ziet en dat aan zijn broers vertelt (Gen. 9,22). Het is echter omstreden wat met 'zien' bedoeld wordt. In de geschiedenis van het onderzoek zijn in hoofdzaak vier opvattingen verdedigd.<sup>435</sup>

De oudste interpretatie is dat het letterlijk gaat om het zien van Noachs naaktheid door Cham. Zo vertalen de Septuaginta en Targum Onkelos met 'zien'. Deze uitleg komt eveneens naar voren in het intertestamenteaire boek Jubileeën (Jub. 7,7-8) en bij Philo en Josephus.<sup>436</sup> Tegen deze interpretatie is echter een aantal bezwaren ingebracht. In de eerste plaats zou de opmerking dat Noach merkt wat zijn jongste zoon hem 'gedaan' heeft (תָּרָא, Gen. 9,24), impliceren dat er meer gebeurd is dan zien en spreken. In de tweede plaats zou een letterlijke interpretatie niet verklaren waarom zo'n zware vloek wordt uitgesproken. Er zou in het Oude Nabije Oosten geen taboe rusten op het zien van de naaktheid van een ouder. In de derde plaats wordt niet duidelijk waarom de vloek wordt uitgesproken over Kanaän, in plaats van over Cham.<sup>437</sup> Vanwege deze bezwaren is een drietal andere interpretaties verdedigd, die er alle van uitgaan dat 'zien' een eufemisme is voor iets anders.<sup>438</sup>

De tweede interpretatie is dat er castratie heeft plaatsgevonden bij Noach. Deze uitleg komt vooral voor in de Joodse exegetische traditie. In de Babylonische Talmud wordt een discussie vermeld tussen Rab en Samuel (vroeg derde eeuw n.Chr.). Volgens de een heeft Cham Noach gecastreerd, volgens de ander heeft hij een homoseksuele relatie met Noach gehad (*bT.San* 70a). In de rabbijnse literatuur en de Targumim wordt meerdere keren verwezen naar de opvatting dat er castratie zou

<sup>432</sup> Zie daarvoor bijvoorbeeld Davies, 'Sons of Cain'; Forrest, 'Paradise Lost Again'; Steinmetz, 'Vineyard, Farm, and Garden'; Tomasino, 'History repeats itself'.

<sup>433</sup> Op de geschiedenis van de exegese en de *Wirkungsgeschichte* hoeft niet te worden ingegaan. Zie voor de *Wirkungsgeschichte* bijvoorbeeld Aaron, 'Early Rabbinic Exegesis'; Berthelot, 'Original Sin' (vroeg Joodse interpretaties); Borst, *Der Turmbau von Babel*; Goldenberg, *The Curse of Ham*; Van der Linde, *Over Noach met zijn zonen*; Whitford, *Curse of Ham*. Voor een recente doorwerking, zie Wittenberg, 'Let Canaan be his Slave', volgens wie het bij de nakomelingen van Cham niet gaat om etnische groepen, maar om een sociaal-politiek systeem; de kinderen van Cham zouden in Zuid-Afrika de blanken zijn.

<sup>434</sup> Anders bijvoorbeeld Rice, 'The Curse That Never Was'.

<sup>435</sup> Zie voor deze vier opvattingen bijvoorbeeld ook Bergsma & Hahn, 'Noah's nakedness'; Vogels, 'Cham découvre les limites'.

<sup>436</sup> Philo, *Quaestiones in Genesis* 2,70; Josephus, *Antiquitates* 1,141. Cf. Baumgarten, 'Myth and Midrash', 65. Voor de weergave van deze episode in Jubileeën, zie Van Ruiten, *Primaevial History Interpreted*, 262-287.

<sup>437</sup> Zo bijvoorbeeld Bergsma & Hahn, 'Noah's nakedness', 26-27; Gunkel, *Genesis*, 69-70.

<sup>438</sup> Cassuto, *Genesis* 2,150-151 en Zimmerli, *I. Mose*, 356 suggereren dat een oudere versie van het verhaal mogelijk meer bedoelde dan letterlijk 'zien', maar dat dit voor de huidige versie niet (meer) geldt. Robertson, 'Current Critical Questions', 178-180 stelt dat er sprake is van 'een' seksuele zonde, maar specificeert dit niet.

hebben plaatsgevonden.<sup>439</sup> De vroegste verwijzing naar deze opvatting komt voor bij de christelijke theoloog Theophilus van Antiochië (eind tweede eeuw n.Chr.). Hij zegt dat sommigen Noach een eunuch noemen.<sup>440</sup> Blijkbaar verwijst hij naar een bestaande interpretatie. Overigens kende Theophilus de Joodse exegese. Deze interpretatie is wellicht ontstaan, doordat van Noach niet wordt vermeld dat hij nog meer kinderen kreeg, in tegenstelling tot de andere personages in Gen. 5; 11,10-25. Daarnaast is geweest op andere verhalen over castratie in het Oude Nabije Oosten (Kumarbi, Hesiodus, Philo van Byblos).<sup>441</sup> A.I. Baumgarten heeft echter aangetoond dat verschillen met deze aangevoerde parallellen het onwaarschijnlijk maken dat in Gen. 9,20-29 bedoeld wordt op castratie. Hij maakt aannemelijk dat deze interpretatie in de tweede eeuw n.Chr. gemaakt is om problemen in Genesis op te lossen.<sup>442</sup> In de context van Gen. 9,20-29 zelf is een bezwaar tegen deze interpretatie dat niet duidelijk is hoe het bedekken van Noach door Sem en Jafet een adequate reactie zou kunnen zijn op een castratie.

De derde interpretatie van de aanleiding voor de vloek is dat eufemistisch verwezen wordt naar seksuele omgang van Cham met zijn vader. Deze interpretatie komt reeds voor in de Babylonische Talmud (*bT.San* 70a; zie boven).<sup>443</sup> Het belangrijkste argument voor deze interpretatie is dat de combinatie van het 'zien' (ראה) van de 'naaktheid' (ערוה) van een mens in het Oude Testament alleen nog voorkomt in Lev. 20,17.<sup>444</sup> Uit de context (Lev. 18; 20) van die tekst blijkt dat het gaat om seksuele gemeenschap. Door zijn vader te verkrachten en zo te vernederen zou Cham een greep naar de macht hebben gedaan. Dat zou tevens verklaren waarom hij het meteen aan zijn broers gaat vertellen. Volgens meerdere auteurs is er bij deze interpretatie verband met andere gedeelten in de Pentateuch (Gen. 6,1-4; 19,30-38). Parallellen uit de *Umwelt* zouden deze exegese bevestigen.<sup>445</sup> Tegen deze interpretatie is echter een aantal bezwaren in te brengen. In de eerste plaats is er slechts één parallel voor de combinatie van ראה en ערוה (Lev. 20,17). Het verbum ראה wordt in die tekst bovendien gebruikt in parallel met גלה pi., dat veel vaker gebruikt wordt bij ערוה (cf. Lev. 18,6-19; 20,11.17-21, waar deze combinatie 23 keer voorkomt). Dat maakt het moeilijk om op basis van Lev. 20,17 harde conclusies te trekken.<sup>446</sup> In de

<sup>439</sup> Zinspelingen in Targum Pseudo-Jonathan op Gen. 9,24 (Cham zou de oorzaak zijn dat Noach geen vierde zoon kreeg); *BerR* 36,7 (ed. Theodor-Albeck 1,340-342); *Tan* Noach § 15 (ed. Zundel, 17) / *TanB* Noach § 21 (ed. Buber 2,49); *PRE* 23 (ed. Börner-Klein, 253). Ook Rashi, פרושי התורה, 40 volgt deze interpretatie.

<sup>440</sup> Theophilus van Antiochië, *Ad Autolycum* 3,19 (ed. Grant, 124). Cf. Baumgarten, 'Myth and Midrash', 66.

<sup>441</sup> Baumgarten, 'Myth and Midrash', 58, 63-65.

<sup>442</sup> Baumgarten, 'Myth and Midrash', 63-71. Zie ook Goldenberg, 'What Did Ham Do to Noah', 261-264, met name 261-262 n. 11.

<sup>443</sup> Volgens Baumgarten, 'Myth and Midrash', 65-66 wordt dit mogelijk, maar niet zeker, geïmpliceerd in de Griekse vertaling van Aquila, Symmachus en Theodotion. Volgens Goldenberg, 'What Did Ham Do to Noah', 260-261 is deze interpretatie ontstaan door het gebruik van het verbum עשה, dat soms een seksuele connotatie heeft.

<sup>444</sup> De combinatie van ראה en ערוה komt wel vaker voor, maar dan met een land of volk als object (Jes. 47,3; Klg. 1,8; Ez. 16,8.37) of in een andere betekenis (Gen. 42,9.12; Deut. 23,15).

<sup>445</sup> Zie Bergsma & Hahn, 'Noah's nakedness', 30-32; Gagnon, *Bible and Homosexual Practice*, 66; Steinmetz, 'Vineyard, Farm, and Garden', 198-199.

<sup>446</sup> Cf. Ross, *Creation and Blessing*, 214-215.

tweede plaats worden voor homoseksuele relaties in het Oude Testament andere uitdrukkingen gebruikt. In de derde plaats is er noch in het Oude Testament, noch in het Oude Nabije Oosten een parallel te vinden van homoseksueel contact met de vader als een manier om diens macht over te nemen. Daarmee valt het veronderstelde motief achter Chams daad weg.<sup>447</sup>

De vierde interpretatie is dat er sprake was van heteroseksueel contact, namelijk met de vrouw van Noach. Het belangrijkste argument voor deze exegese is dat het bij de uitdrukking 'de naaktheid van de vader' steeds gaat om heteroseksueel contact. In meerdere teksten wordt het ontdekken van de naaktheid van de vader uitgelegd als gemeenschap hebben met zijn vrouw (Lev. 18,7,8; 20,11; cf. 18,16; 20,20,21). De formulering dat Cham de naaktheid van Noach zag, zou dan inhouden dat hij seksuele omgang had met diens vrouw.<sup>448</sup> Diverse auteurs hebben verondersteld dat Kanaän uit deze gemeenschap geboren is. Dat zou namelijk verklaren waarom Kanaän vervloekt wordt en waarom Cham steeds wordt aangeduid als 'de vader van Kanaän'. Bovendien zouden er parallellen zijn in de literatuur van het Oude Nabije Oosten, dat seksuele gemeenschap met de vrouw van de vader onderdeel is van een greep naar de macht (cf. 2 Sam. 16,22).<sup>449</sup> Tegen deze interpretatie pleit echter het volgende. In de eerste plaats is niet duidelijk waarom Cham een greep naar de macht zou doen en waarom deze mislukt zou zijn. In de tweede plaats verklaart ook de hypothese over de oorsprong van Kanaän niet waarom Kanaän vervloekt wordt en niet de incestpleger, Cham. Bovendien is het onwaarschijnlijk dat Kanaän dan direct vervloekt zou worden, zoals in Gen. 9,24-25 gesuggereerd wordt.<sup>450</sup> In de derde plaats blijft bij deze interpretatie onverklaard waarom zo bedekt verwezen wordt naar de herkomst van Kanaän, terwijl bij andere volken veel openlijker naar een scandaleuze afkomst verwezen wordt (cf. Gen. 19,30-38) en terwijl een dergelijke afkomst de negatieve visie op de Kanaänieten zou ondersteunen.<sup>451</sup> Ten slotte is bij deze interpretatie moeilijk te verklaren hoe het bedekken van Noach door Sem en Jafet een antwoord kan zijn op de seksuele omgang van Cham met de vrouw van Noach. De hypothese van F.W. Bassett dat een redactor het idioom niet meer begreep en dat vers 23 een latere invoeging is, is niet overtuigend en doet geen recht aan de huidige tekst.<sup>452</sup>

<sup>447</sup> Bergsma & Hahn, 'Noah's nakedness', 34, 37.

<sup>448</sup> Bergsma & Hahn, 'Noah's nakedness', 35 veronderstellen dat Noach zich wilde voortplanten, maar dat Cham ertussen kwam. Voor de hypothese dat Noach zich wilde voortplanten wijzen zij op het feit dat hij gedronken had en zich ontkleedde. In dat kader zou het mogelijk zijn de *ktiv* אהלה (Gen. 9,21) te lezen als 'haar tent' (zo Koffi, 'Rethinking the Significance', 322), in plaats van met de *qre* en de Versiones als 'zijn tent'.

<sup>449</sup> Deze interpretatie bij Bassett, 'Noah's nakedness and the curse of Canaan'; Bergsma & Hahn, 'Noah's nakedness', 34-39. Volgens Rice, 'The Curse That Never Was', 13 is deze opvatting reeds in 1696 weerlegd. Walton, *Genesis*, 348-349 stelt dat incest met zijn moeder mogelijk slechts een idee van Cham was, maar noemt deze opvatting zelf 'speculative and reconstructive'. Koffi, 'Rethinking the Significance', 328-329 veronderstelt dat Kanaän degene was die de vrouw van Noach wilde verkrachten; zie § 3.4.6.2.

<sup>450</sup> Ruppert, *Genesis*, 424.

<sup>451</sup> Cf. Rice, 'The Curse That Never Was', 12-13.

<sup>452</sup> Bassett, 'Noah's nakedness and the curse of Canaan'.



De drie laatstgenoemde interpretaties verstaan het verbum 'zien' als een eufemisme voor castratie of seksuele omgang met Noach of diens vrouw. Er zijn echter argumenten die ervoor pleiten om 'zien' niet als eufemisme te beschouwen.

In de eerste plaats is er in Gen. 9,20-27 een duidelijk contrast tussen het handelen van Cham en dat van Sem en Jafet. Voor het handelen van Sem en Jafet worden maar liefst vijf verba gebruikt. Dit ontvangt nog extra accent door een onderbreking van de serie imperfecta consecutiva.<sup>453</sup> Van Cham wordt gezegd dat hij de naaktheid van zijn vader ziet en dat aan zijn broers buiten vertelt (Gen. 9,22). Sem en Jafet bedekken (סָתַר pi.) de naaktheid van hun vader en zien zijn naaktheid niet (Gen. 9,23). Op dat laatste wordt nadruk gelegd door de vermelding dat zij achteruit lopen en dat hun gezicht is afgewend (tweemaal אָהַרְנִית). Er wordt niet gezegd dat zij spreken. Tegenover het zien en vertellen door Cham staan dus het niet zien, zwijgen en bedekken door Sem en Jafet. De nadruk op het 'niet zien' door Sem en Jafet als contrast met het 'zien' van Cham maakt het waarschijnlijk dat het 'zien' van Cham letterlijk bedoeld is. Ook het feit dat het bedekken van Noach met een kleed<sup>454</sup> een adequate reactie lijkt te zijn op de daad van Cham, pleit het meest voor deze interpretatie.<sup>455</sup>

In de tweede plaats is het zien van de naaktheid van een ander, anders dan wel gesteld wordt, in het Oude Nabije Oosten een ernstig vergrijp (cf. Ex. 20,26). D.M. Goldenberg heeft gewezen op omina uit Mesopotamië die duidelijk maken dat het zien van iemands naaktheid beschouwd werd als een aantasting van diens macht.<sup>456</sup> Als bezwaar tegen de interpretatie dat het gaat om letterlijk 'zien' is aangevoerd dat de verwijzing naar wat er 'gedaan' is (עָשָׂה, Gen. 9,24) en de ernst van de vloek wel moeten veronderstellen dat er meer gebeurd is dan het zien van de naaktheid van Noach. Gezien de hierboven genoemde culturele context kan dit echter niet als een terecht bezwaar worden beschouwd. Terzijde kan nog een *argumentum e silentio* genoemd worden. Omdat als een van de motieven voor de uitroeiing van de Kanaänitische volken hun seksuele praktijken genoemd worden, zou het te verwachten zijn dat een seksueel vergrijp als aanleiding voor de vloek over Kanaän meer nadruk zou hebben gekregen.

Concluderend: volgens de tekst van Gen. 9,18-27 is de aanleiding voor de vloek van Noach gelegen in het feit dat Cham de naaktheid van Noach ziet en daarover spreekt. De meest aannemelijke interpretatie is dat het letterlijk gaat om het zien van

<sup>453</sup> Vervenne, 'What Shall We Do with the Drunken Sailor', 48.

<sup>454</sup> 'Kleed' heeft een bepaald lidwoord (לְשֵׁמֶת). Volgens Gunkel, *Genesis*, 69-70; Ross, 'Curse of Canaan', 231 zou dat erop wijzen dat het kleed van Noach is uitgetrokken of mee naar buiten genomen. Deze interpretatie is echter niet nodig. In het Hebreeuws kan het lidwoord gebruikt worden terwijl geen sprake is van een reeds bekend object (cf. Gen. 8,7-8); zie Cassuto, *Genesis* 2,162; JM § 137m-o.

<sup>455</sup> De uitleg van Gagnon, *Bible and Homosexual Practice*, 67, dat in contrast met het 'zien' van Cham (als eufemisme voor homoseksueel contact), Sem en Jafet de naaktheid van Noach zelfs niet letterlijk willen zien, is vanuit het contrast in de tekst niet overtuigend.

<sup>456</sup> Goldenberg, 'What Did Ham Do to Noah', 259-260. Cf. Herodotus, *Historiae* I,10: *παρὰ γὰρ τοῖσι Λυδοῖσι, σχεδὸν δὲ καὶ παρὰ τοῖσι ἄλλοισι βαρβάροισι καὶ ἄνδρα ὀφθῆναι γυμνὸν ἐς αἰσχύνῃν μεγάλην φέρει* ('Want bij de Lydiërs, trouwens ook bij andere Oosterse volken, geldt het zelfs voor een man als zeer schandelijk om naakt gezien te worden', vert. O. Damsté).

Noachs naaktheid.<sup>457</sup> Bezwaren tegen deze interpretatie en alternatieve voorstellen zijn niet overtuigend.<sup>458</sup>

### 3.4.6.2 Voorwerp van de vloek

Een volgende vraag is die naar het voorwerp van de vloek van Noach. De vraag waarom juist Kanaän wordt vervloekt, is van belang voor mijn onderzoek. Kanaän is volgens Gen. 10,6 (cf. 1 Kron. 1,8) een zoon van Cham. Omdat hij als laatste genoemd wordt, kan verondersteld worden dat hij de vierde en jongste zoon is. Het is merkwaardig dat Kanaän wordt vervloekt. In de reactie op de naaktheid van Noach staat Cham tegenover Sem en Jafet; in de vloek en zegen die Noach daarop uitspreekt, is de plaats van Cham ingenomen door Kanaän, die tegenover Sem en Jafet staat.<sup>459</sup> Dat is des te meer opvallend, omdat Kanaän in Gen. 9,18-27 geen actieve rol speelt. Kanaän heeft in deze perikoop echter wel duidelijk een plaats, omdat hij vervloekt wordt en omdat Cham steeds wordt getypeerd als ‘de vader van Kanaän’ (Gen. 9,18,22). De vraag waarom Kanaän vervloekt werd, terwijl Cham het is die verkeerd handelde, vinden we reeds bij Philo.<sup>460</sup> Deze vraag wordt in het moderne onderzoek globaal gezien vanuit drie verschillende gezichtspunten beantwoord: vanuit Cham, vanuit Kanaän en vanuit de nakomelingen van Kanaän, de Kanaänieten.<sup>461</sup>

In de eerste plaats is geprobeerd om de vloek over Kanaän te verklaren vanuit de positie van Cham. Drie opvattingen zijn hierover ontwikkeld. 1. De eerste opvatting is dat Cham zelf niet vervloekt kon worden, omdat hij al door JHWH gezegend was (Gen. 9,1). Deze uitleg komt reeds voor in een Genesiscommentaar uit Qumran (4Q252) en eveneens in vroege Joodse en christelijke commentaren.<sup>462</sup> Deze interpretatie roept echter de vraag op of een zegen onvervreemdbaar is. Er zou gewezen kunnen worden op de eerstgeboortezegen die Jakob krijgt en die blijkbaar ook niet

<sup>457</sup> Deze interpretatie wordt ook verdedigd door Hamilton, *Genesis*, 322-323; Ross, ‘Curse of Canaan’, 228-231; Walton, *Genesis*, 346; Wenham, *Genesis* 1,200; Westermann, *Genesis* 1,653. Volgens Paul, *Genesis*, 103 n. 18; Walton, *Genesis*, 350 was er mogelijk al meer voorgevallen en was deze daad van Cham de druppel die de emmer deed overlopen. De tekst bevat voor deze hypothese echter geen enkele aanwijzing. Bovendien is de veronderstelling dat de daad van Cham op zichzelf onvoldoende reden zou zijn voor een vervloeking, in de context van het Oude Nabije Oosten onjuist (zie boven).

<sup>458</sup> Naast de besproken interpretaties zijn er nog de opvattingen van Cohen en Vogels. Volgens Cohen, *Drunkenness of Noah*, 14-16 zou Noach gemeenschap hebben gehad met zijn vrouw en heeft Cham dat gezien. Zo zou Cham de potentie van Noach hebben willen krijgen. Deze opvatting is echter zeer speculatief en heeft geen steun in de tekst van Gen. 9,18-27. Vogels, ‘Cham découvre les limites’ kiest voor een symbolische interpretatie. Volgens hem gaat het in deze perikoop om een kind dat ontdekt dat zijn vader zwakheden heeft. De fout van Cham zou dan zijn dat hij daarover spreekt. Sem en Jafet zouden al weten dat hun vader niet volmaakt is. Er zijn echter geen aanwijzingen dat naaktheid in Gen. 9,18-27 louter een metafoor is voor onvolmaaktheid. Deze interpretatie doet geen recht aan dit gedeelte.

<sup>459</sup> Vervenne, ‘What Shall We Do with the Drunken Sailor’, 51-52.

<sup>460</sup> Philo, *Quaestiones in Genesis* 2,77. Philo antwoordt dat Cham en Kanaän dezelfde geestesgesteldheid hadden en dat de vader het meest lijdt als hij zijn zoon gestraft ziet worden om zijn zonde.

<sup>461</sup> LXX<sup>Mss</sup> lezen ‘Cham’ in plaats van Kanaän in Gen. 9,25 (niet de hele LXX-traditie, zoals Hamilton, *Genesis*, 324 ten onrechte stelt). Deze lezing komt ook voor bij verschillende (westerse en oosterse) kerkvaders; zie Goldenberg, *The Curse of Ham*, 340 n. 1. Dit is echter duidelijk een poging om de genoemde spanning in de tekst op te lossen.

<sup>462</sup> 4QCommGen A (4Q252) frg. 1 II,6-7 (DJD 22,198); *BerR* 36,7 (ed. Theodor-Albeck 1,340-342); *Tan* Noach § 15 (ed. Zundel, 17) / *TanB* Noach § 21 (ed. Buber 2,49); Efram, *In Genesisim*, CSCO.S 71,64-65 (vertaling: CSCO.S 72,51-52).

herroepen kan worden (Gen. 27). De zegen over Cham is echter niet uitgesproken door Noach. Bovendien blijft zo de vraag onbeantwoord waarom Kanaän vervloekt wordt, en niet andere of alle zonen van Cham. 2. De tweede opvatting is dat Noach niet Cham vervloekt vanwege de nabijheid in bloedverwantschap. Een vader zou zijn eigen kind niet kunnen vervloeken. Deze opvatting komt voor bij Josephus.<sup>463</sup> Bewijs voor deze these ontbreekt echter. Jakob vervloekt in elk geval wel de toorn van Simeon en Levi (Gen. 49,7). Vervloeking van een concrete persoon komt in het Oude Testament overigens weinig voor. 3. De derde opvatting is dat Cham, die als de jongste zoon (cf. Gen. 9,24) zijn vader bespot had, nu zelf getroffen wordt in zijn eigen jongste zoon. In Targum Pseudo-Jonathan (op Gen. 9,24-25) wordt dit verbonden met de rabbijnse uitleg dat Cham Noach gecastreerd heeft. Van Cham wordt gezegd dat hij er de oorzaak van is dat Noach geen vierde zoon gekregen heeft. Vervolgens wordt Kanaän vervloekt, 'die zijn [Chams] vierde zoon is'. Ook los van de rabbijnse interpretatie van castratie komt de opvatting voor dat Cham als jongste zoon van Noach in zijn eigen jongste zoon gestraft wordt.<sup>464</sup> Problematisch aan deze interpretatie is echter dat er geen andere voorbeelden uit het Oude Testament zijn waarbij een kind gestraft wordt voor de overtreding van de vader, terwijl die vader vrijuit gaat.<sup>465</sup>

In de tweede plaats is geprobeerd om de vloek te verklaren vanuit een daad van Kanaän zelf. Als belangrijk argument voor deze interpretatie kan genoemd worden dat Noach na het ontwaken merkt wat 'zijn jongste zoon' (בְּנוֹ הַקָּטָן, Gen. 9,24) gedaan heeft. Dit moet betrekking hebben op een zoon van Noach, omdat hij het subject van de voorafgaande zin is. De volgorde waarin de zonen van Noach genoemd worden, is echter altijd Sem – Cham – Jafet (Gen. 5,32; 6,10; 7,13; 9,18; 10,1; 1 Kron. 1,4), wat suggereert dat Cham niet de jongste zoon is. Bovendien is het opmerkelijk dat na het ontwaken van Noach de naam van Cham niet meer genoemd wordt.<sup>466</sup> De merkwaardige aanduiding 'zijn jongste zoon' in combinatie met het feit dat niet Cham, maar Kanaän vervloekt wordt, heeft aanleiding gegeven tot de veronderstelling dat Kanaän (ook) iets 'gedaan' heeft. Diverse auteurs veronderstellen dat de woorden אָבִי הָאֵל uit Gen. 9,22 niet tot de oorspronkelijke tekst behoorden, zodat Kanaän subject was van het zien van en spreken over Noachs naaktheid.<sup>467</sup> Vaak wordt aangenomen dat er ook een traditie was dat Kanaän de derde zoon van Noach was. Deze extra hypothese berust echter alleen op Gen. 9,22, omdat Kanaän nergens in het Oude Testament wordt genoemd als zoon van Noach. De hypothese

<sup>463</sup> Josephus, *Antiquitates* 1,142. Zo ook Jacob, *Genesis*, 264.

<sup>464</sup> Zo Gispén, *Genesis* 1,309; Mathews, *Genesis*, 419. Verwant hiermee is de opvatting van Van der Spek, 'De zonen van Noach', 32, dat het gaat om een contrast tussen Noach als vader van Sem, en Cham als vader van Kanaän. Noach wordt in dit gedeelte echter niet gekarakteriseerd als vader van Sem.

<sup>465</sup> Jacob, *Genesis*, 263; Koffi, 'Rethinking the Significance', 326; Rice, 'The Curse That Never Was', 10. Koffi noemt dit 'mirroring punishment'. Volgens Jacob zou dan bovendien te verwachten zijn dat Cham dezelfde houding van zijn zoon zou ervaren, niet slechts dat Kanaän een knecht zou zijn. Robertson, 'Current Critical Questions', 180-181 noemt het als een mogelijkheid dat Cham dezelfde opstandige houding zou ondervinden van Kanaän.

<sup>466</sup> Jagersma, *Genesis*, 120.

<sup>467</sup> Zo Gunkel, *Genesis*, 69; Procksch, *Genesis*, 72; Von Rad, *Genesis*, 102; Rice, 'The Curse That Never Was', 8-9; Ruppert, *Genesis*, 406-407; Skinner, *Genesis*, 182; Wittenberg, 'Let Canaan be his Slave', 47; Zimmerli, *1. Mose*, 352. Rice noemt 54 auteurs die sinds Wellhausen deze these verdedigd hebben.

dat  $\text{הם אבי}$  in Gen. 9,22 niet tot de oorspronkelijke tekst behoorde, mist elke grond in de tekstgetuigen.<sup>468</sup> Andere voorstellen gaan ervan uit dat Kanaän naast Cham een eigen rol speelde. Volgens sommige Joodse exegetische tradities zag Kanaän de naaktheid van Noach als eerste.<sup>469</sup> Andere auteurs veronderstellen dat Kanaän Noach gecastreerd heeft, de vrouw van Noach verkracht heeft of aan Noachs naaktheid bekendheid heeft gegeven.<sup>470</sup> Problematisch aan al deze voorstellen is echter dat ze geen enkele steun in de tekst hebben.

Er zijn diverse voorstellen gedaan om  $\text{בנו הקטן}$  anders te vertalen, namelijk als ‘kleinere zoon’, ‘kleinzoon’ of ‘minderwaardige zoon’.<sup>471</sup> Deze vertalingen zijn weliswaar niet onmogelijk, maar niet de meest aannemelijke.<sup>472</sup> Bovendien is het niet onmogelijk dat Cham inderdaad als de jongste zoon van Noach werd beschouwd. In Gen. 10,2.6.21 wordt de volgorde Jafet – Cham – Sem gebruikt.<sup>473</sup> Dat Sem daar als laatste wordt genoemd, kan verklaard worden uit het feit dat vanaf Gen. 11 de geschiedenis van het geslacht van Sem wordt verteld. Het komt in Genesis vaker voor dat eerst de geschiedenis van het ene geslacht wordt afgesloten, waarna de aandacht vervolgens gericht wordt op het andere geslacht (cf. Gen. 4,17-24; 25,12-18; 36).<sup>474</sup> Het is daarom mogelijk dat in 9,24 de volgorde Sem – Jafet – Cham wordt verondersteld (cf. Gen. 10,21). Volgens U. Cassuto zou de reden voor de gebruikelijker volgorde Sem – Cham – Jafet zijn dat er in het Hebreeuws een voorkeur is om kortere woorden voor langere te plaatsen.<sup>475</sup> Het feit dat na de daad van Cham diens naam niet meer in de tekst genoemd wordt, zou verklaard kunnen worden als een impliciet negatief oordeel over zijn persoon. In elk geval geeft de tekst van Gen. 9,18-27 geen aanleiding te veronderstellen dat Kanaän zelf enige kwalijke handeling heeft verricht.

In de derde plaats is voor de vloek over Kanaän een verklaring gegeven vanuit het optreden van zijn nakomelingen, de Kanaänieten. Dezelfde geestesgesteldheid die in de daad van Cham openbaar komt, zou doorwerken in Kanaän en diens nageslacht. Meestal wordt in dit verband gewezen op de seksuele praktijken van de Kanaänitische volken die in het Oude Testament genoemd worden (zie § 3.4.4.3).<sup>476</sup>

<sup>468</sup> Westermann, *Genesis* 1,647 noemt de hypothese ook *traditionsgeschichtlich* onhoudbaar.

<sup>469</sup> Zo Philo, *Quaestiones in Genesis* 2,70. Volgens *BerR* 36,7 (ed. Theodor-Albeck 1,340-342); *Tan* Noach § 15 (ed. Zundel, 17) / *TanB* Noach § 21 (ed. Buber 2,49) vertelde Kanaän het aan hen (blijkbaar de zonen van Noach). Rashi, פירושי התורה, 39 vermeldt dat er auteurs zijn die zeggen dat Kanaän het zag en het aan zijn vader vertelde.

<sup>470</sup> Castratie: *PRE* 23 (ed. Börner-Klein, 253). Verkrachting: Koffi, ‘Rethinking the Significance’, 328-329. Bekendheid geven: Philo, *Legum Allegoriae* 2,62. Sarna, *Genesis*, 66 stelt meer algemeen dat Kanaän volgens de oorspronkelijke tekst van Gen. 9,18-27 mogelijk heeft meegedaan met Cham.

<sup>471</sup> Kleinere zoon: LXX, V. Kleinzoon: Koffi, ‘Rethinking the Significance’, 327. Koffi erkent dat deze betekenis elders in het Oude Testament niet voorkomt en dat zijn vertaalkeuze contextueel is. Minderwaardige zoon: Jacob, *Genesis*, 264-265; Rashi, פירושי התורה, 40. Efreim, *In Genesisim*, CSCO.S 71.64-65 (vertaling: CSCO.S 72,51-52) stelt alleen dat ‘zijn jongste zoon’ verwijst naar Kanaän.

<sup>472</sup> Zie Cassuto, *Genesis* 2,164.

<sup>473</sup> Cf. Hoftijzer, ‘Some Remarks’, 23-24.

<sup>474</sup> Cf. Wenham, *Genesis* 1,201, 227.

<sup>475</sup> Cassuto, *Genesis* 2,164-165. Cassuto interpreteert Gen. 10,21, anders dan de meeste moderne exegeten, overigens zo dat Jafet de oudste zou zijn.

<sup>476</sup> Zie Bailey, ‘They’re Nothing but Incestuous Bastards’, 135-137; Cassuto, *Genesis* 2,155; Gispén, *Genesis* 1,309; Jacob, *Genesis*, 264; Jagersma, *Genesis*, 119; Keil, *Genesis*, 110; Procksch, *Genesis*, 73-74; Ross, ‘Curse of Canaan’, 233-234; Ruppert, *Genesis*, 423; Sarna, *Genesis*, 64; Walke & Fredericks,

Afhankelijk van het standpunt van de exegeet kan deze verklaring profetisch of etiologisch genoemd worden. Een aanknopingspunt voor deze opvatting wordt reeds geboden in Targum Neofiti, waar Cham ‘de vader van de Kanaänieten’ wordt genoemd in plaats van ‘de vader van Kanaän’ (Gen. 9,18.22). Een andere verklaring van de vloek vanuit de Kanaänieten beschouwt dit gedeelte als een etiologie voor de onderwerping van de Kanaänitische volken. Bij deze interpretatie wordt vaak aandacht besteed aan de vraag of het mogelijk is de onderwerping van Kanaän historisch te plaatsen. Wanneer er immers sprake is van een etiologie voor deze onderwerping, zou dat informatie kunnen opleveren over de ontstaanstijd van deze traditie. Over de tijd waarin de in Gen. 9,25-27 beschreven situatie werkelijkheid is, wordt echter zeer verschillend gedacht. Dat hangt onder andere samen met uiteenlopende opvattingen over de vraag wie de nakomelingen van Jafet zijn. De datingsvoorstellen lopen uiteen van het tweede millennium v.Chr. of de tijd van de strijd die in Gen. 14 beschreven wordt, tot de tijd van de intocht in Kanaän, de tijd van David (en Salomo) en de tijd van Ezra en Nehemia.<sup>477</sup> Meerdere auteurs hebben erop gewezen dat van een volledige onderwerping van de Kanaänieten nooit sprake is geweest. Een datering van Gen. 9,25-27 aan de hand van de vervulling van de vloek en de zegen is daarom moeilijk of onmogelijk.<sup>478</sup> Een probleem bij een puur etiologische verklaring is dat deze de vraag onbeantwoord laat waarom in Gen. 9,18-27 Kanaän vervloekt wordt voor een daad van Cham. Wanneer het er immers alleen om zou gaan om het gedrag van of de vloek over de Kanaänitische volken een basis te geven, zou te verwachten zijn dat de daad niet aan Cham, maar aan Kanaän zou zijn toegeschreven. Bovendien is het dan merkwaardig dat nergens elders in het Oude Testament verwezen wordt naar de vloek over Kanaän.

De interpretaties dat Kanaän en zijn nakomelingen dezelfde verwerpelijke seksuele moraal hebben of dat de vloek over Kanaän de onderwerping van de Kanaänitische volken moet verklaren, voldoen niet. Toch moet nader worden ingegaan op de betekenis van de vloek over Kanaän voor de Kanaänitische volken. Het is namelijk opmerkelijk dat de eerste vermelding van Kanaän in het Oude Testament zich bevindt in een vervloeking over hem. De eerste ‘zonde’ na de zondvloed loopt uit op de

---

*Genesis*, 149-150; Wenham, *Genesis* 1,201; Zimmerli, *J. Mose*, 358-361. Jagersma spreekt niet over de Kanaänitische volken, maar alleen over Egypte; Wenham spreekt over zowel Egypte als de Kanaänitische volken.

<sup>477</sup> Tweede millennium v.Chr.: Gunkel, *Genesis*, 71-74. *Genesis* 14: Cassuto, *Genesis* 2,168-170; Steinmetz, *From Father to Son*, 145-147. Tijd van de intocht: Neiman, ‘Date and Circumstances’ (bij de intocht rond 1230 v.Chr. of de tijd van Debora rond 1190 v.Chr.); Sarna, *Genesis*, 64. Tijd van David en Salomo: Procksch, *Genesis*, 74; Rice, ‘The Curse That Never Was’, 15-17 (tijdens de regering van David te Hebron); Van Selms, *Genesis* 1,139; Wittenberg, ‘Let Canaan be his Slave’, 53-54. Cf. Skinner, *Genesis*, 186: ‘Three points may be regarded as settled: that Shem is that family to which the Hebrews reckoned themselves; that Canaan stands for the pre-Israelitish inhabitants of Palestine; and that the servitude of Canaan to Shem at least includes the subjugation of the Canaanites by Israel in the early days of the monarchy’. Contra deze datering: Westermann, *Genesis* 1,656. Tijd van Ezra en Nehemia: geopperd door Soggin, *Genesis*, 163, die deze datering zelf echter afwijst.

<sup>478</sup> Neiman, ‘Date and Circumstances’, 120; Ross, ‘Curse of Canaan’, 237. Cf. Jacob, *Genesis*, 268-269. Ross stelt dat de Kanaänieten overleefden tot de verwoesting van de kolonie Carthago in 146 v.Chr. Deze opvatting gaat eraan voorbij dat de opdracht met betrekking tot de Kanaänitische volken in het Oude Testament beperkt is tot het land Kanaän.

vervloeking van Kanaän. Op het niveau van de huidige tekst van Genesis of de Pentateuch wordt zo een negatief signaal afgegeven met betrekking tot de Kanaänitische volken. Twee argumenten pleiten voor deze interpretatie.

In de eerste plaats wordt in Gen. 1-11 beschreven hoe het 'in den beginne' is. De oergeschiedenis geeft de grondbeginselen aan voor het leven op aarde en het kader voor de geschiedenis van Israël (vanaf Gen. 12). Het is opmerkelijk dat reeds in deze hoofdstukken melding wordt gemaakt van 'Kanaän'. De vloek over Kanaän suggereert dat het met 'Kanaän' al vanaf zijn voorvader verkeerd zit. Wat Cham deed, heeft gevolgen voor 'Kanaän': dat wordt vervloekt. Het feit dat de vloek over Kanaän een plaats heeft in deze hoofdstukken suggereert een doorwerking in de latere geschiedenis van Israël. De voorvader en zijn nakomelingen schuiven in het perspectief van de tekst ineen. Het verband tussen de voorvader en de nakomelingen wordt bevestigd door de in Gen. 10 volgende genealogie. Deze genealogie laat tevens zien dat Kanaän en Israël geen broedervolken zijn. Zij hebben alleen Noach, van wie alle mensen afstammen, als gemeenschappelijke voorouder. De genealogie scheidt dus afstand tussen Kanaän en Israël.<sup>479</sup>

Kanaän komt als persoon alleen nog voor in de genealogie van Gen. 10 (cf. 1 Kron. 1). In die genealogie wordt aan het geslacht van Cham de meeste ruimte besteed (Jafet: Gen. 10,2-5; Cham: Gen. 10,6-20; Sem: Gen. 10,21-31).<sup>480</sup> Als nakomelingen van Kanaän wordt eerst Sidon genoemd, daarna vijf van de zeven Kanaänitische volken en daarna nog vijf andere namen (Arqa, Sin, Arvad, Šumur, Hamat). Sidon en de vijf laatste namen zijn Phoenicische steden.<sup>481</sup> Ten slotte wordt het gebied van de Kanaänieten, waarmee blijkbaar alle nakomelingen van Kanaän bedoeld worden, omschreven.<sup>482</sup> Omdat de Kanaänieten in de genealogie uiteraard ontbreken, worden van de 'zeven volken' (Deut. 7,1) in Gen. 10 alleen de Perizzieten niet genoemd.<sup>483</sup> De volkenlijsten die voorkomen in de beschrijving van de inbezitneming van Kanaän, verwijzen impliciet naar de genealogie in Gen. 10 (en wellicht naar de vervloeking van Kanaän in Gen. 9,18-27).<sup>484</sup>

In de tweede plaats kan voor de vloek als negatief signaal met betrekking tot de Kanaänitische volken gewezen worden op de analogie met Moab en Ammon (Gen. 19,30-38). Er zijn diverse parallellen tussen deze perikoop en Gen. 9,18-27. In beide teksten gaat het over de enige overlevenden na een grote ramp, wordt er veel wijn gedronken en heeft de overtreding tegen de vader consequenties voor de nakomelingen. In Gen. 19,30-38 wordt de verwekking van Moab en Ammon beschreven als het gevolg van de incest van Lot met zijn dochters. Hoewel een expliciet oordeel ontbreekt, is het waarschijnlijk dat deze beschrijving negatief bedoeld is. Dit legt

<sup>479</sup> Cf. Hieke, *Genealogien der Genesis*, 94-97.

<sup>480</sup> Merrill, 'Peoples of the Old Testament', 10.

<sup>481</sup> Zie bijvoorbeeld Sarna, *Genesis*, 75-77; Wenham, *Genesis* 1,225-226; Westermann, *Genesis* 1,695-698.

<sup>482</sup> In Gen. 10,18 wordt vermeld dat de geslachten van de Kanaänieten verspreid zijn (פרץ nif.). Volgens Merrill, 'Peoples of the Old Testament', 13 impliceert dat in het licht van Gen. 11,9 geweld. In Gen. 11,9 gaat het echter niet alleen over de Kanaänieten. Er is geen reden om Gen. 10,18 te zien als een impliciete aankondiging van de uitroeiing van de Kanaänitische volken.

<sup>483</sup> De Perizzieten komen nergens in het Oude Testament in een genealogie voor.

<sup>484</sup> Cf. Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 128-129.

over deze volken de doem van een verkeerd begin. Bij Moab en Ammon is de oorzaak van deze typering eveneens niet een daad van henzelf en wordt later niet expliciet naar hun oorsprong verwezen.<sup>485</sup> Deze analogie met de oorsprong van Moab en Ammon maakt het aannemelijk om de vloek over Kanaän te interpreteren als een negatieve beoordeling van 'Kanaän', vanaf het begin. Het feit dat Kanaän zelf niet getekend wordt als schuldig en dat elders in het Oude Testament niet naar de vloek over Kanaän verwezen wordt, hoeft op grond van de analogie met Gen. 19 geen bezwaar te zijn.

### 3.4.6.3 Inhoud van de vloek

Ten slotte is de inhoud van de vloek over Kanaän van belang. De vervloeking luidt: 'Vervloekt zij Kanaän, moge hij een knecht der knechten zijn van zijn broers' (Gen. 9,25). Na de zegen over Sem en Jafet wordt beide keren gezegd: 'Moge Kanaän een knecht van hen/hem (לְמוֹ) zijn' (Gen. 9,26.27). De prepositie לְמוֹ kan als meervoud verwijzen naar 'zijn broers' uit vers 25.<sup>486</sup> Het is echter ook mogelijk dat לְמוֹ gebruikt wordt als enkelvoud, zodat het verwijst naar Sem respectievelijk Jafet.<sup>487</sup> Deze verklaring is hier waarschijnlijker.<sup>488</sup> In elk geval wordt drie keer over Kanaän gezegd dat hij een knecht zal zijn. Deze herhaling en de formulering in vers 25 ('knecht der knechten') geven aan de vervloeking grote nadruk.<sup>489</sup> Eerder in Genesis zijn alleen de slang, de aarde en Kaïn vervloekt (Gen. 3,14.17; 4,11).<sup>490</sup>

De inhoud van de vloek over Kanaän is dat hij knecht of slaaf (עַבְדֵּךְ) zal zijn. Volgens B. Jacob is dit in het Oude Testament (Neh. 2,10.19) en in de rabbijnse literatuur een zeer zwaar scheldwoord. Hij noemt dit de sterkste en meest omvattende vervloeking die denkbaar is.<sup>491</sup> De vloek over Kanaän houdt dus in dat hij onderworpen zal zijn aan anderen. Over uitroeiing wordt hier in dit gedeelte niet gesproken, maar dat Kanaän knecht of slaaf zal zijn, is in deze tekst duidelijk bedoeld als een zwaar oordeel.

Wanneer Kanaän vervloekt wordt voor een daad van Cham, kan gevraagd worden wat de vloek over Kanaän betekent voor Cham en zijn andere nakomelingen. Volgens sommige auteurs zou de vloek over Kanaän in feite een vloek zijn over Cham en al zijn nakomelingen.<sup>492</sup> Efreem stelt dat Cham noch in de zegen, noch in de

<sup>485</sup> Cf. Scheiber, *Lots Enkel*, 97-103; Wenham, *Genesis* 2,60-62.

<sup>486</sup> Hoftijzer, 'Some Remarks', 22-23 stelt dat 'zijn broers' niet noodzakelijk hoeft te verwijzen naar Sem en Jafet, maar ook in algemene zin gebruikt kan zijn voor anderen.

<sup>487</sup> Cf. Jes. 35,8; 44,15; JM § 103f.

<sup>488</sup> Keil, *Genesis*, 111 beschouwt לְמוֹ als een pl, die erop zou wijzen dat het niet gaat om de persoonlijke verhouding met Sem en Jafet, maar om hun nageslacht. Hij maakt echter niet duidelijk waarom een verwijzing in de pl naar een persoon zou betekenen dat verwezen wordt naar diens nageslacht.

<sup>489</sup> Cf. Wenham, *Genesis* 1,203: 'unusually emphatic'. In Targum Neofiti wordt in Gen. 9,26-27 dezelfde uitdrukking gebruikt als in 9,25. De slavernij van Kanaän wordt daarmee nog sterker aangezet.

<sup>490</sup> Van Selms, *Genesis* 1,137.

<sup>491</sup> Jacob, *Genesis*, 271-272. Goldenberg, 'What Did Ham Do to Noah', 262-265 legt verband tussen slavernij en de dood. Slavernij zou beschouwd worden als 'social death'. Dit verband lijkt wel aanwezig in de Romeinse maatschappij, maar Goldenberg toont dit niet overtuigend aan voor de rabbijnse literatuur.

<sup>492</sup> Volgens Saadja Ga'on en Ibn Janah moet Gen. 9,25 geïnterpreteerd worden als: 'vervloekt zij [de vader van] Kanaän'; bij Sarna, *Genesis*, 66. Zie voor verwijzingen en de ontwikkeling van deze gedachte Goldenberg, *The Curse of Ham*, 160. Zo ook de Kanttekeningen op de Statenvertaling op Gen. 9,25; Keil,

vloek deelde.<sup>493</sup> Andere auteurs zijn van mening dat de beperking van de vloek tot een van de nakomelingen van Cham een matiging van het oordeel of een bewijs van JHWHs genade is.<sup>494</sup> Tegen de interpretatie dat ook Cham vervloekt werd, pleit het feit dat Cham nauwelijks een rol speelt in het Oude Testament.<sup>495</sup> Hoogstens kan gesteld worden dat Cham als vader van een slaaf impliciet deelt in de vloek over Kanaän.

In het kader van mijn onderzoek is de doorwerking van de vloek over Kanaän van belang.<sup>496</sup> Het is opmerkelijk dat noch in Genesis, noch elders in het Oude Testament naar de vloek van Noach verwezen wordt. In Gen. 15,16 wordt slechts gesproken over ‘de zonde van de Amorieten’ (die in Gen. 15,21 samen met de Kanaänieten genoemd worden), niet over de vloek van Noach. In andere teksten is niet slavernij, maar verdrijving of uitroeiing van de Kanaänitische volken het doel.<sup>497</sup> De inwoners van Gibeon worden wel tot slaven gemaakt (Joz. 9,23), maar daarmee hebben zij een niet bedoelde uitzonderingspositie.

#### 3.4.6.4 Conclusie

Hoewel niet op alle vragen een bevredigend antwoord gegeven kan worden, zijn de volgende conclusies gerechtvaardigd. De aanleiding voor de vloek van Noach is gelegen in het feit dat Cham de naaktheid van Noach ziet en daarover spreekt. Er zijn in de tekst van Gen. 9,18-27 geen aanwijzingen voor een verkeerde daad van Kanaän. Er wordt in het Oude Testament geen rechtstreeks verband gelegd tussen de daad van Cham of de vloek over Kanaän en de (seksuele) praktijken of het lot van de Kanaänitische volken. Het is echter wel opmerkelijk dat de eerste vermelding van Kanaän in het Oude Testament een vervloeking van Kanaän is. Op het niveau van de huidige tekst van Genesis of de Pentateuch wordt zo een negatief signaal gegeven met betrekking tot de Kanaänieten. Vanaf het begin is ‘Kanaän’ vervloekt.

#### 3.4.7 Samenvatting en conclusie

In deze paragraaf is beschreven hoe de omgang met de Kanaänitische volken zoals Deut. 7 die voorschrijft, zich verhoudt tot de rest van het Oude Testament. Niet alleen in Deut. 7, maar breder in het Oude Testament blijkt sprake te zijn van een expliciete opdracht van JHWH aan Israël om de Kanaänitische volken uit te roeien (§ 3.4.1).

Er blijkt in het Oude Testament een breed voorkomende traditie aanwezig te zijn dat de Kanaänitische volken (deels) zijn uitgeroeid. De gebruikte terminologie wijst

---

*Genesis*, 111 en recenter de Nederlandse parafraze van de Bijbel ‘Het Boek’ in Gen. 9,25: Noach vervloekte ‘alle nakomelingen van Cham’.

<sup>493</sup> Efrem, *In Genesis*, CSCO.S 71,64-65 (vertaling: CSCO.S 72,51-52).

<sup>494</sup> Robertson, ‘Current Critical Questions’, 182; Vasholz, ‘Genesis 9’.

<sup>495</sup> De naam ‘Cham’ komt (behalve in Gen. 9-10 en 1 Kron. 1) voor in 1 Kron. 4,40; Ps 78,51; 105,23.27; 106,22. In de Psalmen is Cham een verwijzing naar Egypte.

<sup>496</sup> In *TanB* Noach § 20 (ed. Buber 2,48) wordt zelfs de ballingschap van het noordrijk gezien als een gevolg van de dronkenschap van Noach. Cf. *TanB* Noach § 21 (ed. Buber 2,51); *BerR* 36,4 (ed. Theodor-Albeck 1,338). Het verband met de ballingschap ontbreekt in *Tan* (ed. Zundel).

<sup>497</sup> Cf. Jacob, *Genesis*, 269.



consequent in de richting van uitroeiing, niet 'slechts' van verdrijving. Deze traditie komt breed voor in enkele tientallen teksten uit verschillende boeken, genres en tijden (§ 3.4.2).

Vanaf het boek Jozua wordt beschreven hoe de Kanaänitische volken in leven worden gelaten en geleidelijk worden opgenomen in Israël. Na de aankondiging van JHWH dat Hij de volken niet meer zal verdrijven of uitroeien (Richt. 2,3), wordt geen opdracht of poging tot uitroeiing van de Kanaänitische volken meer beschreven. Enerzijds worden de Kanaänitische volken in Israël opgenomen, anderzijds is er ten tijde van Ezra en Nehemia nog sprake van uitdrukkelijke distantie en een huwelijksverbod. Het boek Zacharia eindigt met een eschatologische profetie (Zach. 14,21), waarin de totale afwezigheid van 'de Kanaäniet' expliciet een plaats gekregen heeft (§ 3.4.3).

Doorgaans wordt het uitroeingsbevel in algemene zin gemotiveerd met een verwijzing naar de 'zonde' of de 'afschuwelijke daden' van de Kanaänitische volken. Soms wordt deze 'zonde' nader uitgewerkt, en worden concrete praktijken genoemd: het brengen van kinderoffers, steeds verbonden met afgodendienst en, minder frequent, met vormen van waarzeggerij. Deze motieven hebben ook in Deuteronomium een plaats (zie § 3.2.4). Een motief dat in Deuteronomium ontbreekt, maar wel voorkomt in Lev. 18 en 20, is de veroordeling van bepaalde seksuele praktijken van de Kanaänitische volken. Opmerkelijk is dat dit laatste motief wel wordt gecombineerd met de vermelding van de kinderoffers, maar niet met het dienen van de goden van deze volken (§ 3.4.4).

De houding tegenover de Kanaänitische volken is in het boek Genesis duidelijk anders dan in Deuteronomium. Volgens Genesis leven de voorvaders van Israël over het algemeen vreedzaam samen met de oorspronkelijke bewoners van Kanaän. Deze volken wordt geen afgoderij of morele verdorvenheid verweten. Nauwe contacten (uithuwelijking) worden echter vermeden of afgekeurd. Er is dus geen sprake van een zonder meer positieve houding tegenover de Kanaänitische volken. Binnen de Pentateuch ligt een keerpunt bij de verbondssluiting bij de Sinai (§ 3.4.5).

De eerste vermelding van Kanaän in het Oude Testament is de vloek van Noach over Kanaän. Aanleiding hiervoor is het feit dat Cham, 'de vader van Kanaän', Noachs naaktheid ziet en daarover spreekt. Hoewel in het Oude Testament geen verband wordt gelegd tussen deze episode en de praktijken of het lot van de Kanaänitische volken, is de eerste vermelding van Kanaän in het Oude Testament een vervloeking over Kanaän. Op het niveau van de huidige tekst wordt zo een negatief signaal gegeven met betrekking tot de Kanaänieten (§ 3.4.6).

In het literaire werk Genesis t/m Koningen wordt het volgende beeld geschetst van de verhouding tussen Israël en de Kanaänitische volken. De eerste vermelding van Kanaän is de vloek van Noach over Kanaän. Kanaän wordt daarmee vanaf het begin, in zijn oorsprong, getypeerd als verkeerd (cf. Gen. 15,16). In het boek Genesis wordt echter beschreven hoe de voorouders van Israël vreedzaam samenleven met de volken in Kanaän, hoewel nauwe contacten worden vermeden. Deze volken worden niet gekarakteriseerd als afgodendienaars of als moreel verdorven. Een keerpunt in de houding tegenover de Kanaänitische volken is de verbondssluiting bij de Sinai.

Dan wordt Israël gewaarschuwd om geen verbond met deze volken te sluiten (Ex. 23,20-33). In de boeken vóór Deuteronomium, dus in teksten die gesitueerd worden voordat Israël zich aan de grens van Kanaän bevindt, wordt minder expliciet gesproken over *uitroeiing* van de Kanaänitische volken. In Ex. 23 wordt daar wel op gezinspeeld, maar zowel de uitroeiing als de rol van Israël daarbij worden niet benadrukt.

In Deut. 7 wordt explicieter en radicaler dan in eerdere teksten de uitroeiing van de Kanaänitische volken geëist en krijgt Israël daarbij een actieve rol toebedeeld. Dit sluit enerzijds aan bij de inhoud van Ex. 23 en 34, maar is anderzijds een radicalisering in de houding ten opzichte van deze volken.

In Jozua wordt beschreven hoe deze opdracht wordt uitgevoerd. Hoe langer hoe meer wordt echter duidelijk dat dit niet volledig gebeurt. De Kanaänitische volken worden in leven gelaten en geleidelijk opgenomen in Israël. Deze situatie lijkt geaccepteerd of gedoogd te worden. Na de inbezitname van Kanaän wordt wel regelmatig verwezen naar het verbod op verbondssluiting en uithuwelijking, maar het uitroeingsbevel wordt niet herhaald. Het gevolg van deze integratie is dat Israël de praktijken van de Kanaänitische volken (met name het brengen van kinderoffers) overneemt. Dat leidt tot het oordeel van JHWH en de ballingschap van Israël. De thematiek van Israëls verhouding tot de Kanaänitische volken heeft dus een grote plaats in Genesis t/m Koningen.<sup>498</sup>

### 3.5 CONCLUSIES

In dit hoofdstuk is het uitroeingsbevel van Deut. 7 gelezen in een steeds bredere context. De plaats van Deut. 7 in de structuur van het boek Deuteronomium onderstreept het belang van dit hoofdstuk. De uitroeiing van de Kanaänitische volken wordt beschouwd als een voorwaarde voor het leven met JHWH. Bovendien wordt door de context van Deut. 7 een nauw verband gelegd tussen het dienen van JHWH en het gebod om de volken van Kanaän uit te roeien. Deze uitroeiing is geen doel in zichzelf, maar een middel om Israël te bewaren bij de dienst van JHWH alleen.

In Deuteronomium wordt expliciet onderscheid gemaakt tussen de opstelling van Israël jegens de Kanaänitische volken en die jegens andere volken. Ook de vroegere bevolking van Kanaän en omgeving wordt in Deuteronomium onderscheiden van de Kanaänitische volken. Wat de Kanaänitische volken betreft, wordt Israël in Deuteronomium steeds opgeroepen deze volken uit te roeien.

Wat in Deuteronomium gezegd wordt over het lot van de Kanaänitische volken, is geen *Fremdkörper*. Er is in het Oude Testament een breed voorkomende traditie dat de Kanaänitische volken (deels) zijn uitgeroeid (niet verdreven of iets dergelijks). Minder vaak wordt gesproken over een opdracht van JHWH aan Israël om hen uit te roeien.

---

<sup>498</sup> Cf. Schmitt, 'Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk', 266-270, die stelt dat het motief van de distantie van Israël tot de volken een structurerende functie heeft in Genesis t/m Koningen. Zijn stelling dat ook het aantal en de volgorde van de volken in de volkenlijsten een bedoeling zal hebben, is echter niet overtuigend.

De motieven die voor het uitroeiingsbevel worden genoemd, zijn van religieuze aard. Er wordt een expliciet verband gelegd tussen de manier waarop de Kanaänitische volken hun goden dienen en hun uitroeiing. Als concrete voorbeelden worden met name waarzeggerij en kinderoffers genoemd, en zijdelings bepaalde seksuele praktijken van deze volken. Deze motieven voor de uitroeiing staan vaak in een parenetisch kader: als Israël deze praktijken navolgt, zal het hetzelfde lot ondergaan. Het gevaar van de afgodendienst, los van de genoemde concrete praktijken, wordt elders in het Oude Testament niet genoemd als motief voor het uitroeiingsbevel, in tegenstelling tot Deut. 7.

In Genesis t/m Koningen wordt een ontwikkeling beschreven van vreedzaam samenleven met de Kanaänitische volken, via toenemende distantie, naar het gebod om deze volken uit te roeien. Daarna is sprake van het sparen van deze volken en hun geleidelijke opname in Israël. Het is echter opmerkelijk dat in de eschatologische verwachting van Israël de volledige afwezigheid van 'de Kanaäniet' expliciet een plaats heeft gekregen.

## 4. Historische situering

In aansluiting aan het onderzoek naar de houding tegenover de Kanaänitische volken in het Oude Testament, komen in dit hoofdstuk de historische achtergrond van deze teksttradities en de datering ervan aan de orde. Allereerst ga ik na of aan buitenbijbelse bronnen gegevens ontleend kunnen worden die nader licht werpen op de zeven volken van Deut. 7 (§ 4.1). Daarna wordt onderzocht of de in het Oude Testament genoemde daden van deze volken, namelijk kinderoffers en bepaalde seksuele praktijken, in Kanaän daadwerkelijk voorkwamen (§ 4.2). Ten slotte ga ik in op de datering van het uitroeiingsbevel en de consequenties daarvan voor de interpretatie. Daarbij komt ook de vraag aan de orde of het uitroeiingsbevel eventueel metaforisch moet worden opgevat (§ 4.3).

### 4.1 DE ZEVEN KANAÄNITISCHE VOLKEN IN HET OUDE NABIJE OOSTEN

In deze paragraaf ga ik in op gegevens uit buitenbijbelse bronnen over de zeven volken van Deut. 7. Na enkele inleidende opmerkingen worden de Hethieten (§ 4.1.1), Amorieten (§ 4.1.2) en Kanaänieten (§ 4.1.3) afzonderlijk behandeld en vervolgens de vier andere volken gezamenlijk (§ 4.1.4). De paragraaf wordt afgesloten met conclusies (§ 4.1.5).

De zeven volken staan in het Oude Testament voor de hele voorisraëlitische bevolking van Kanaän. Over deze bevolking wordt in het Oude Testament meestal gesproken als een collectief (zie de inleiding van § 3.4). De traditie van de zeven volken wijst echter ook op een besef van verscheidenheid binnen deze bevolking. Deze diversiteit van de bevolking van Kanaän wordt bevestigd door Egyptische bronnen, die eveneens verschillende volken in Kanaän noemen, en door archeologische gegevens.<sup>1</sup>

Kanaän bestond in de Late Bronstijd uit verschillende stadstaten of kleine koninkrijken, al is niet zeker hoeveel van deze eenheden er waren.<sup>2</sup> Het is niet vast te stellen of de bewoners van elke stadstaat zichzelf beschouwden als een afzonderlijk ‘volk’, of dat sommige stadstaten zich met elkaar verbonden voelden. Het is daarom mogelijk dat er in Kanaän meer ‘volken’ onderscheiden werden dan de

---

<sup>1</sup> Egyptische bronnen: Schoville, ‘Canaanites and Amorites’, 166. Volgens Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity*, 93-148 kan op grond van de archeologische gegevens onderscheid worden gemaakt tussen de Kanaänieten en de Israëlieten, en wordt daaruit bovendien duidelijk dat de bevolking van Kanaän in de Late Bronstijd bestond uit verschillende bevolkingsgroepen. Dat zou blijken uit verscheidenheid in de manier van begraven en uit cultische bouwwerken (ibid., 138).

<sup>2</sup> Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 577-578 noemt er minimaal 12 (cf. ibid., 551-554); Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity*, 99-100 spreekt in navolging van N. Na’aman over minimaal 25 stadstaten. Volgens Gibson, ‘Observations on Some Important Ethnic Terms’, 217 is het vanwege de vele migraties in het tweede millennium v.Chr. te verwachten dat de bevolking van Kanaän een ‘kaleidoscopic mixture of races’ is.

zeven (in enkele teksten meer) uit het Oude Testament. Het is niet duidelijk waarom juist deze volken genoemd worden in de volkenlijsten in het Oude Testament.<sup>3</sup>

Het onderscheid tussen de zeven volken van Kanaän komt in deze vorm niet voor buiten het Oude Testament. Omdat origineel tekstmateriaal van de Kanaänitische volken zelf vrijwel ontbreekt, beschikken we slechts over het gezichtspunt van buitenstaanders op deze volken.<sup>4</sup> We dienen er daarom rekening mee te houden dat de indeling en beoordeling van de volken in Kanaän mede bepaald is door de context van degene die daarover schrijft. Het is eveneens van belang dat er in de oudheid veel minder sprake was van een precies afgebakende etnische identiteit dan in onze tijd. Bovendien kunnen volken samengaan, zich splitsen, verhuizen of een andere naam krijgen.<sup>5</sup> Moderne opvattingen over etniciteit mogen niet geprojecteerd worden op het Oude Oosten.<sup>6</sup>

#### 4.1.1 Hethieten

Met de aanduiding ‘Hethieten’ wordt in het Oude Testament meestal verwezen naar een bevolkingsgroep in Kanaän. In Gen. 23 worden de Hethieten gesitueerd bij Hebron, later in het bergland (Num. 13,29; Joz. 11,3). In enkele teksten wordt echter verwezen naar een volk buiten Kanaän, het neo-Hethitische rijk ten noorden ervan (1 Kon. 10,29; 2 Kon. 7,6; 2 Kron. 1,17; mogelijk 1 Kon. 11,1). In dat geval wordt steeds de pluralis gebruikt; voor de bevolkingsgroep in Kanaän gebeurt dat nooit.<sup>7</sup>

In buitenbijbelse teksten wordt het gentilicium ‘Hethiet’ gebruikt voor drie verschillende bevolkingsgroepen. In de eerste plaats was er de oorspronkelijke bevolking van Klein-Azië, die daar woonde rond 2000 v.Chr. In de tweede plaats worden de Indo-Europese indringers die Klein-Azië rond 2000 v.Chr. binnenkwamen, ‘Hethieten’ genoemd. Rondom de hoofdstad Hattuša ontstond vanaf ongeveer 1700 v.Chr. het Hethitische rijk. Na de val van dit rijk (ca. 1180 v.Chr.) waren er, in de derde plaats, ‘neo-Hethitische’ koninkrijken in Syrië gedurende de eerste helft van het eerste millennium v.Chr.<sup>8</sup> Ten slotte werd de naam *Hatti* vanaf de negende/achtste eeuw v.Chr. gebruikt als aanduiding voor het hele gebied ten westen van de Eufraat.<sup>9</sup> Een bevolkingsgroep in Kanaän met de naam ‘Hethieten’ komt in buitenbijbelse teksten dus niet voor.

Voor mijn onderzoek is de vraag van belang of er een verband kan worden gelegd tussen de Hethieten in Anatolië en Syrië en de bevolkingsgroep in Kanaän. De

<sup>3</sup> Hostetter, ‘Geographic distribution’ stelt dat deze zeven volken worden genoemd vanwege hun geografische spreiding: hun woongebied zou de grenzen van het land aangeven.

<sup>4</sup> Het enige materiaal dat mogelijk in aanmerking komt, zijn de Amarnabrieven. Gegevens uit de literatuur van Ugarit kunnen niet zonder meer worden toegepast op Kanaän, zoals in het recente onderzoek algemeen wordt erkend; cf. Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity*, 93, 139 n. 1.

<sup>5</sup> Cf. Sparks, *Ethnicity and Identity*, 22: ‘[E]thnic identities are highly fluid’. Zie voor voorbeelden in de geschiedenis van Nederland: Mostert, *In de marge van de beschaving*, 28-29, 34-37.

<sup>6</sup> Zie hiervoor uitvoeriger Sparks, *Ethnicity and Identity*, 16-22; voor de plaats van etniciteit in de *Umwelt* van Israël *ibid.*, 23-93. Volgens hem speelde etniciteit maar een kleine rol in de nationale identiteit van volken rondom Israël. Cf. W. von Soden, *ThWAT* 6,189.

<sup>7</sup> Cogan, *1 Kings*, 326; Satterthwaite & Baker, ‘Nations of Canaan’, 602.

<sup>8</sup> Zie bijvoorbeeld Hoffner, ‘Hittites and Hurrians’, 197-200.

<sup>9</sup> Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 130; Singer, ‘Hittites and the Bible Revisited’, 735-736.

legers van de Hethieten zijn nooit zuidelijker geweest dan Damascus; van directe invloed van de Hethieten in Kanaän is dus geen sprake geweest.<sup>10</sup> Er zijn diverse voorstellen gedaan voor mogelijke migraties van een Hethitische bevolkingsgroep uit Anatolië naar Kanaän, maar voor geen enkel voorstel is overtuigend bewijs te vinden.<sup>11</sup> Een ander bezwaar tegen een dergelijke hypothese is dat alle Hethieten in het Oude Testament Semitische namen hebben.<sup>12</sup> Bovendien komen typisch Hethitische kenmerken, zoals het hiërogliefenschrift en de ‘cremation burial’, niet voor in de archeologische data uit Kanaän.<sup>13</sup> Het is weliswaar mogelijk dat een groep immigranten zich zo snel assimileert aan de nieuwe omgeving dat er nauwelijks sporen te vinden zijn van de herkomst. In combinatie met het feit dat er geen bewijs is voor een migratie van Hethieten naar Kanaän blijft een dergelijke hypothese echter speculatief. Er zijn wel aanwijzingen voor culturele invloed van de Hethieten op Israël, maar die kan verklaard worden door andere contacten (bijvoorbeeld het contact tussen David en de neo-Hethitische staat Hamat, 2 Sam. 8,9-10). Het is niet noodzakelijk om daarvoor een Hethitische bevolkingsgroep in Kanaän te veronderstellen.<sup>14</sup>

Op grond van het beschikbare materiaal uit het Oude Nabije Oosten blijkt het niet mogelijk om een direct verband te leggen tussen de Hethieten in Anatolië of Syrië en de Hethieten in Kanaän. Het is echter opmerkelijk dat in het Oude Testament wel de Hethieten worden genoemd als een van de Kanaänitische volken, maar nooit een van de andere grootmachten uit het Oude Nabije Oosten. Een andere mogelijkheid is dat er geen verband is met de Hethieten uit Anatolië, maar dat het gentilicium ‘Hethiet’ in het Oude Testament is afgeleid van de aanduiding ‘Hethieten’ voor het hele gebied ten westen van de Eufraat (cf. Joz. 1,4). Het gebruik van deze aanduiding voor Kanaän komt buiten het Oude Testament echter pas voor vanaf de neo-Assyrische tijd.<sup>15</sup>

Volgens sommige auteurs zouden ook de Chiwwieten, de Perizzieten en de Girgasieten afkomstig zijn uit Anatolië (zie § 4.1.4). Op grond daarvan is wel verondersteld dat alle volken in Kanaän (behalve de Kanaänieten en de Amorieten) afkomstig

<sup>10</sup> Hoffner, ‘Ancient Israel’s Literary Heritage’, 177.

<sup>11</sup> Singer, ‘Hittites and the Bible Revisited’, 727-736 bespreekt de volgende voorstellen: de tijd van de aartsvaders; het verdrag met betrekking tot Kurustuma (een stad in Anatolië, waaruit een groep mensen vertrekt naar ‘Egypte’); de vrede tussen het Hethitische en Egyptische rijk na het verdrag van 1258 v.Chr.; de tijd na de val van het Hethitische rijk.

<sup>12</sup> Hoffner, ‘Some Contributions’, 32. Volgens hem zouden er elders bij een groep Hethieten in het buitenland altijd wel een paar Hethitische namen zijn.

<sup>13</sup> Singer, ‘Hittites and the Bible Revisited’, 754.

<sup>14</sup> Anders Lebrun, ‘Hittites et Hourrites’. Zie voor een bespreking van culturele parallellen met name Hoffner, ‘Ancient Israel’s Literary Heritage’; Singer, ‘Hittites and the Bible Revisited’. Hoffner stelt in dit artikel (uit 2004) dat culturele invloed van het Hethitische rijk op Israël niet pas in het eerste millennium v.Chr. aantoonbaar is (zoals hij in eerdere publicaties had gesteld), maar reeds moet worden verondersteld aan het einde van het tweede millennium v.Chr.

<sup>15</sup> Cf. Singer, ‘Hittites and the Bible Revisited’, 755-756. Volgens Gerhards, ‘Biblischen Hethiter’, 158-160 is deze verklaring niet mogelijk, omdat auteurs van latere teksten uit het Oude Testament nog zouden weten dat de Hethieten ten noorden van Israël leefden. Gerhards veronderstelt zelf dat er vanaf de zeventiende tot vijftiende eeuw v.Chr. in Kanaän een bovenlaag van de bevolking was, die op politiek en cultureel gebied affiniteit had met het rijk van Mitanni. Dat zou enkele Hurritische namen in Kanaän verklaren (zie § 4.1.4 over de Jebusieten). Toen het rijk van Mitanni werd ingenomen door de Hethieten zou deze groep in de waarneming van buitenstaanders ‘Hethieten’ zijn geworden. Deze hypothese wordt echter onvoldoende beargumenteerd.

zouden zijn uit het Hethitische rijk.<sup>16</sup> Wat de Jebusieten betreft, zijn daar echter geen aanwijzingen voor.

#### 4.1.2 Amorieten

De Amorieten worden in het Oude Testament vooral gesitueerd in Trans-Jordanië en op het gebergte in Cis-Jordanië (Num. 13,29; Deut. 1,7; Joz. 10,6). Soms wordt de aanduiding ‘Amorieten’ gebruikt voor de hele voorisraëlitische bevolking van Kanaän.<sup>17</sup>

Het gentilicium ‘Amoriet’ is afgeleid van het Akkadische *Amurrûm* (Sumerisch MAR.DÚ). *Amurru* heeft als algemene betekenis ‘het westen’ als een van de hoofdstreken van het kompas. Daarnaast verwijst het naar een groep Semitische immigranten in Mesopotamië, die afkomstig is uit het (noord)westen. Dit gebruik van de aanduiding ‘Amoriet’ komt voor sinds het midden van het derde millennium (de oudste tekst is uit Fara, 2600 v.Chr.) tot in het tweede millennium v.Chr. *Amurru* wordt eveneens gebruikt om een specifiek gebied in het zuiden van Syrië aan te duiden. Vanaf het einde van de vijftiende eeuw v.Chr. (wellicht reeds eerder) tot het begin van de twaalfde eeuw v.Chr. was daar een koninkrijk Amurru. Ten slotte wordt de naam Amurru vanaf de negende/achtste eeuw v.Chr. ook gebruikt om het hele gebied van Syrië-Palestina aan te duiden (vanaf de zevende/zesde eeuw v.Chr. verdrongen door *Hatti*).<sup>18</sup>

Het is niet eenvoudig een verband te leggen tussen de genoemde bevolkingsgroepen en de Amorieten uit het Oude Testament. Een eerste mogelijkheid is om te veronderstellen dat een migratie van Amorieten heeft plaatsgevonden vanuit Syrië naar Kanaän, hetzij aan het einde van het derde of het begin van het tweede millennium v.Chr., hetzij na de val van het koninkrijk Amurru aan het einde van het tweede millennium v.Chr. Er zijn aanwijzingen voor Amoritische aanwezigheid in Kanaän gedurende het tweede millennium v.Chr.<sup>19</sup> Er is echter geen bewijs voor een Amoritische migratie naar het zuiden aan het begin van het tweede millennium v.Chr. of eerder.<sup>20</sup> Voor de datering van een mogelijke migratie aan het einde van het tweede millennium v.Chr. pleit het feit dat de naam Amurru vermoedelijk na de val van het koninkrijk in Syrië voortleefde, ook verder naar het zuiden.<sup>21</sup> In de elfde eeuw v.Chr. is er in het zuiden van Libanon in elk geval nog iemand die zich ‘koning van Amurru’ noemt.<sup>22</sup>

Een tweede mogelijkheid om verband te leggen tussen het Oude Testament en de buitenbijbelse bronnen is dat de aanduiding ‘Amoriet’ in het Oude Testament zou

<sup>16</sup> Zo bijvoorbeeld Na’aman, ‘Conquest of Canaan’, 239-243.

<sup>17</sup> Joz. 10,5-6; 24,15; 2 Sam. 21,2, cf. Joz. 9,7; 1 Kon. 21,26; 2 Kon. 21,11.

<sup>18</sup> Zie Ishida, *History and Historical Writing*, 13-15; Liverani, ‘Amorites’; Van Seters, ‘Terms Amorite and Hittite’, 64-66.

<sup>19</sup> Zie Koopmans, *Joshua* 24, 448-449.

<sup>20</sup> Zie Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 133-134.

<sup>21</sup> Zie voor deze datering Hostetter, *Nations Mightier and More Numerous*, 53.

<sup>22</sup> Op twee pijlpunten uit de elfde eeuw v.Chr. komt de tekst voor: *ḥš zkrb’l // mlk ’mr* (Deutsch & Heltzer, nr. 12, 29). Over deze koning Zakarba’al is verder niets bekend. Zie Deutsch & Heltzer, *New Epigraphic Evidence*, 25-26, 28; De Moor, *Rise of Yahwism*, 194.

zijn afgeleid van het gebruik in neo-Assyrische teksten. Een bezwaar tegen deze hypothese is echter dat in neo-Assyrische teksten ook het gebied van Moab en Edom wordt aangeduid als *Amurru*, terwijl in het Oude Testament consequent onderscheid wordt gemaakt tussen Israëls grondgebied en dat van Moab en Edom.<sup>23</sup> Het is helaas niet mogelijk om verder te komen dan hypothesen, omdat nadere gegevens over de herkomst van de Amorieten als voorisraëlitische bevolkingsgroep ontbreken.

#### 4.1.3 Kanaänieten

De Kanaänieten worden in het Oude Testament als een van de zeven volken gelokaliseerd langs de zee kust (Num. 13,29; Joz. 5,1), in de vallei van Jizreël (Joz. 17,16) en in de Jordaanvallei (Num. 13,29; Deut. 11,30; cf. § 3.2.3). Daarnaast wordt de aanduiding ‘Kanaänieten’ soms gebruikt als collectieve aanduiding van de voorisraëlitische bevolking van Kanaän (bijvoorbeeld Gen. 12,6; 50,11; Ex. 13,11; Neh. 9,24).

De oudste buitenbijbelse tekst over de Kanaänieten is een brief uit Mari (achttiende eeuw v.Chr.), waarin wordt gesproken over ‘dieven en Kanaänieten’. De oudste Egyptische tekst is een stèle van Amenhotep II; de buit van een door hem ondernomen veldtocht omvat onder andere 640 Kanaänieten. Verder worden Kanaän en de Kanaänieten genoemd in teksten uit Alalach, Amarna, Ḫattuša en Ugarit,<sup>24</sup> alle afkomstig uit het tweede millennium v.Chr.<sup>25</sup> In teksten uit het eerste millennium worden Kanaän en de Kanaänieten vrijwel nooit genoemd. Pas op munten uit de hellenistische tijd komt ‘Kanaän’ weer voor, maar dan als aanduiding voor Phoenicië.<sup>26</sup> De aanduiding ‘Kanaän’ verwijst in de bronnen uit het tweede millennium v.Chr. naar een duidelijk afgebakend gebied, dat samenvalt met de Egyptische provincie met die naam.

Deze opvatting is bestreden door N.P. Lemche. Hij is van mening dat de buitenbijbelse verwijzingen naar ‘Kanaän’ niet precies aangeven om welk gebied het gaat. De noord- en de oostgrens van Kanaän zouden onduidelijk zijn en de mensen die in ‘Kanaän’ woonden, zouden zichzelf niet beschouwen als Kanaänieten. In het Oude Testament wordt met de aanduiding ‘Kanaänieten’ volgens Lemche gedoeld op de post-exilische tegenstanders van het officiële Jodendom, die mogelijk de voorlopers waren van de Samaritanen.<sup>27</sup> Deze opvatting van Lemche is echter overtuigend weerlegd door N. Na’aman en A.F. Rainey. Zij hebben aangetoond dat Lemche zijn uitgangspunt ten onrechte neemt in een onduidelijke tekst uit El Amarna (EA 151).

<sup>23</sup> Cf. Hostetter, *Nations Mightier and More Numerous*, 56-57.

<sup>24</sup> Wat Ugarit betreft, gaat het om twee teksten: KTU 4.96:7 en RS 20.182 B 6,8 (zie voor de tekst Rainey, ‘Who is a Canaanite’, 5). In de eerste tekst gaat het om de naam van een Kanaäniet (*y'l kn'ny*). In de tweede tekst worden de ‘zonen van Kanaän’ tegenover de ‘zonen van Ugarit’ geplaatst.

<sup>25</sup> Zie Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity*, 94-96; Millard, ‘Canaanites’; Na’aman, ‘Canaanites and Their Land’, 398-406; Rainey, ‘Who is a Canaanite’. Schoville, ‘Canaanites and Amorites’, 158 noemt als mogelijke (maar omstreden) oudste vermelding een naam uit Ebla (2250 v.Chr.).

<sup>26</sup> Lemche, *Canaanites and Their Land*, 53-62; Uehlinger, ‘Canaanites and other pre-Israelite peoples II’, 181-182. Vóór de hellenistische tijd is er in het eerste millennium slechts één buitenbijbelse tekst waarin Kanaän genoemd wordt: een Egyptische tekst, waarschijnlijk uit de 22<sup>e</sup> dynastie (tiende tot achtste eeuw v.Chr.).

<sup>27</sup> Lemche, *Canaanites and Their Land*, met name 152-155, 165, 168-169.



Bovendien doet hij geen recht aan de vele teksten die wel duidelijk zijn. Dat precieze grensbeschrijvingen van Kanaän vaak ontbreken, kan verklaard worden uit het doel van de bronnen. De Egyptenaren beschikten echter wel over goede geografische kennis.<sup>28</sup>

Voor mijn onderzoek is van belang dat het gentilicium ‘Kanaäniet’ ondubbelzinnig doelt op inwoners van de Egyptische provincie Kanaän. Dit gentilicium kan dus ook gebruikt zijn om te verwijzen naar de voorisraëlitische bewoners van dit gebied. Bovendien is het opmerkelijk dat dit gebruik zich beperkt tot teksten uit het tweede millennium v.Chr. Omdat bijbelse en buitenbijbelse teksten verwijzen naar hetzelfde gebied en dezelfde periode, zou het voorkomen van de Kanaänieten in het Oude Testament kunnen wijzen op een oude traditie.<sup>29</sup>

#### 4.1.4 Perizzieten, Chiwwieten, Jebusieten en Girgasiëten

Anders dan de Hethieten, Amorieten en Kanaänieten komen de vier overige namen van volken niet als gentilicia voor in oud-oosterse teksten. Het is opmerkelijk dat deze vier volken ook in het Oude Testament een andere positie lijken te hebben; zij worden buiten de volkenlijsten namelijk veel minder vaak genoemd dan de eerste drie.

De Perizzieten worden in het Oude Testament gesitueerd in het gebergte van Cis-Jordanië (Joz. 11,3; 17,15). Zij worden meerdere keren genoemd in de combinatie ‘Kanaänieten en Perizzieten’ (Gen. 13,7; 34,30; Richt. 1,4). In Joz. 17,15 komen de Perizzieten in combinatie met de Refaïeten voor, en worden zij samen Kanaänieten genoemd (Joz. 17,16).

De naam Perizzieten is op drie manieren verklaard. In de eerste plaats is een verband gelegd met het land *Pirindu*, in het westen van Cilicië. Wanneer de Chiwwieten afkomstig zouden zijn uit de streek Hūwe in Cilicië (zie onder), zou dat de verbinding tussen Perizzieten en Chiwwieten in de volkenlijsten kunnen verklaren.<sup>30</sup> Deze hypothese verklaart echter niet het verband tussen deze streek in Cilicië en een bevolkingsgroep in Kanaän. In de tweede plaats is gewezen op een eigenaam. Een boodschapper van het Hurritische rijk Mitanni draagt de eigenaam *Pirizzi*. Dat zou kunnen wijzen op een verband met de Hurrieten, waarvan bekend is dat die in de veertiende eeuw v.Chr. ook in Kanaän geleefd hebben. Eén eigenaam is als onderbouwing van deze hypothese echter erg weinig.<sup>31</sup> In de derde plaats is een verband verondersteld met פִּרְצִי, een aanduiding van een bewoner van het platteland of van iemand die ‘buiten’ is.<sup>32</sup> In dat geval zou het oorspronkelijk niet gaan om een volk,

<sup>28</sup> Zie met name Na’aman, ‘Canaanites and Their Land’; Rainey, ‘Who is a Canaanite’.

<sup>29</sup> Cf. Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 138.

<sup>30</sup> Lemaire, ‘Hiwwites, Perizzites et Girgashites’, 220-222; als vraag reeds bij Görg, ‘Hiwwiter im 13. Jahrhundert’. Lemaire geeft tevens een taalkundige verantwoording van de mogelijke ontwikkeling *Pirindu* > *Piriddu* > *Perizzi*.

<sup>31</sup> Böhl, *Kanaanäer und Hebräer*, 66; Hostetter, *Nations Mightier and More Numerous*, 81.

<sup>32</sup> Niemann, ‘Ende des Volkes der Perizziter’, 233-245 heeft aangetoond dat het gaat om iemand die ‘buiten’ is vanuit het gezichtspunt van de spreker (‘Außenbevölkerung’). Dat hoeft zich niet te beperken tot het platteland.

maar om een sociale categorie. Als argumenten voor deze these kunnen worden genoemd dat de Perizzieten niet voorkomen in de genealogie uit Gen. 10 en dat de combinatie ‘Kanaänieten en Perizzieten’ meerdere keren wordt gebruikt voor de hele voorisraëlitische bevolking van Kanaän.<sup>33</sup> Omdat de Perizzieten in de volkenlijsten vaak gevolgd worden door de Chiwwieten en de Jebusieten, zou men kunnen veronderstellen dat de aanduiding Perizzieten gebruikt kan worden voor de kleinere volken van Kanaän gezamenlijk. De combinatie ‘Kanaänieten en Perizzieten’ zou dan staan voor de grotere en de kleinere volken.<sup>34</sup> Ten slotte kan als argument voor deze interpretatie genoemd worden dat LXX פְּרִזִּיזִי enkele keren vertaalt met ‘Perizziet’ (Deut. 3,5; 1 Sam. 6,18). Tegen de interpretatie dat ‘Perizzieten’ zou zijn afgeleid van פְּרִזִּי, pleit echter dat de masoretische vocalisatie een duidelijk verschil aan geeft en dat het voorkomen van de Perizzieten in de volkenlijsten suggereert dat de benaming Perizzieten in elk geval in die context wel beschouwd wordt als een gentilicium.

De Chiwwieten worden in het Oude Testament gelokaliseerd in Sichem (Gen. 34,2) en Gibeon (Joz. 9,7; 11,19), maar ook aan de voet van de Hermon (Joz. 11,3).<sup>35</sup> Er zijn drie mogelijkheden geopperd om de Chiwwieten te verbinden met andere gegevens uit het Oude Nabije Oosten. In de eerste plaats is gesteld dat חוּי een spellingvariant zou zijn van חִוּי, of dat het daarmee verward werd. Enkele teksten in LXX zouden hierop wijzen.<sup>36</sup> Deze hypothese staat tekstkritisch echter zwak. In de tweede plaats is op grond van de transcriptie van de naam Chiwwieten in de *Vetus Latina* (*Euhei*) verondersteld dat de beginvocaal van ‘Chiwwieten’ is weggevallen. De oorspronkelijke naam zou ‘Aḥivi’ zijn. De Chiwwieten zouden gelijk te stellen zijn met de Ahijawa uit Hethitische teksten, de Akaiwaša/Ekweš uit Egyptische teksten en de Achaioi uit Griekse teksten.<sup>37</sup> Het is echter onwaarschijnlijk dat de beginvocaal is weggevallen. Deze beide voorstellen zijn dan ook nauwelijks gevolgd. In de derde plaats is er verband gelegd tussen de Chiwwieten en de streek Quwe/Huwe in Cilicië.<sup>38</sup> Een bezwaar tegen deze opvatting is dat deze streek in het Oude Testament wel genoemd wordt, maar met de spelling קוּה (1 Kon. 10,28). Bovendien is niet duidelijk hoe er verband zou kunnen zijn tussen de inwoners van deze streek in Cilicië en de bevolkingsgroep in Kanaän (zie § 4.1.1 over de Hethieten).

<sup>33</sup> Niemann, ‘Ende des Volkes der Perizziter’, 252.

<sup>34</sup> Dit zou oorspronkelijk teruggaan op de tegenstelling tussen stad (Kanaänieten) en platteland (Perizzieten). Cf. Ishida, *History and Historical Writing*, 25-26, die dit echter onwaarschijnlijk acht.

<sup>35</sup> In 2 Sam. 24,7 wordt gesproken over de steden van de ‘Chiwwieten en Kanaänieten’; wanneer in deze tekst bedoeld wordt op steden in Kanaän, zou deze combinatie de hele niet-israëlitische bevolking van Kanaän omvatten. Het is echter onzeker of in 2 Sam. 24,7 bedoeld wordt op steden in Kanaän; zie § 3.4.3.2.

<sup>36</sup> North, ‘Hivites’; cf. Gibson, ‘Observations on Some Important Ethnic Terms’, 227-229. Daarnaast zou gewezen kunnen worden op manuscript 5b1 van S, waar steeds ‘Chiwwieten’ vertaald wordt in plaats van ‘Chorieten’ (MT); Gen. 14,6; 36,20.21.29.30.

<sup>37</sup> Margalith, ‘Hivites’.

<sup>38</sup> Görg, ‘Hiwwiter im 13. Jahrhundert’; Lemaire, ‘Maison de David’, 310-312; Na’aman, ‘Conquest of Canaan’, 240; Singer, ‘Hittites and the Bible Revisited’, 735. Zie voor verwijzingen naar relevante teksten Hostetter, *Nations Mightier and More Numerous*, 74-75. Lemaire geeft tevens een taalkundige verantwoording van de mogelijke verschuiving tussen Q en H.

De Jebusieten worden in het Oude Testament een enkele keer verbonden met het gebergte (Num. 13,29; Joz. 11,3), maar verder vrijwel uitsluitend met de stad Jeruzalem (Joz. 15,8.63; Richt. 1,21). De naam Jeruzalem komt voor in vervloekings teksten uit Egypte (negentiende/achttiende eeuw v.Chr.), de Amarnabrieven (veertiende eeuw v.Chr.), neo-Assyrische inscripties en vele latere teksten.<sup>39</sup> In het Oude Testament komt ook de naam Jebus voor (Richt. 19,10-11; 1 Kron. 11,4-5), steeds in combinatie met Jeruzalem. Omdat de naam Jebus buiten het Oude Testament niet voorkomt, kan verondersteld worden dat hij is afgeleid van het gentilicium Jebusiet, wellicht om door een andere naam de discontinuïteit tussen de oorspronkelijke inwoners van Jeruzalem en de Israëlieten te benadrukken.<sup>40</sup> De enige naam van een Jebusiet die in het Oude Testament voorkomt, Arauna, is waarschijnlijk Hurritisch (*ewri-ne*, 'heer, koning'). Datzelfde geldt voor de naam Abdi-Ḥepa, de koning van Jeruzalem die uit de Amarnabrieven bekend is. Deze namen zijn echter onvoldoende bewijs om te stellen dat (een meerderheid van) de bevolking van Jeruzalem van Hurritische afkomst zou zijn.<sup>41</sup>

Men heeft wel een verband gelegd tussen de naam Jebusieten en enkele Amoritische namen uit Mari (*Ya-bu-sú-um*, *Ya-ba-si-dagan*).<sup>42</sup> Op basis hiervan is verondersteld dat 'Jebusieten' de naam zou zijn van een Amoritische clan in Jeruzalem.<sup>43</sup> Bewijs hiervoor ontbreekt echter.

De Girgasiëten komen in het Oude Testament alleen voor in de genealogie van Gen. 10 en in volkenlijsten.<sup>44</sup> Er is wel een verband gelegd met de stad Karkiša in het westen van Anatolië.<sup>45</sup> Wanneer men deze opvatting volgt, blijft echter onzeker hoe er verband zou kunnen zijn tussen deze stad en een bevolkingsgroep in Kanaän. In Ugaritische en Punische teksten komt de eigennaam *grgš* voor.<sup>46</sup> Over de Girgasiëten als volk is echter niets bekend.

<sup>39</sup> Zie Hübner, 'Jerusalem und die Jebusiter', 34.

<sup>40</sup> Hübner, 'Jerusalem und die Jebusiter', 35-37. Volgens Hübner wil de auteur op deze manier de etnische en culturele continuïteit verdoezelen. Daarom zou in de Pentateuch nooit de naam Jeruzalem gebruikt worden, maar Salem (Gen. 14,18). Hierbij is op te merken dat de naam Salem slechts eenmaal voorkomt in de Pentateuch. De these dat de naam Jeruzalem bewust vermeden wordt, laat zich daarmee niet bewijzen.

<sup>41</sup> Cf. Hübner, 'Jerusalem und die Jebusiter', 32-33. Collins, *Hittites and Their World*, 202 houdt de mogelijkheid van een Hurritische herkomst van (de heersende klasse van) de Jebusieten wel open.

<sup>42</sup> Hübner, 'Jerusalem und die Jebusiter', 32.

<sup>43</sup> Lipiński, *Itineraria Phoenicia*, 502.

<sup>44</sup> Hostetter, 'Geographic distribution; Hostetter, *Nations Mightier and More Numerous*, 63 veronderstelt dat de Girgasiëten gelokaliseerd moeten worden in Galilea, omdat geen van de andere volken daar zou wonen. Dat zou overeenkomen met sommige handschriften van Mat. 8,28; Mar. 5,1; Luk. 8,26.37. In geen van deze teksten is Gergesenen echter de meest waarschijnlijke lezing.

<sup>45</sup> Na'aman, 'Conquest of Canaan', 240. Volgens Lemaire, 'Hiwwites, Perizzites et Girgashites', 222-224 is deze waarschijnlijk te identificeren met *KRK* in Aramese teksten. Het gebied van de Chiwwieten, Perizzieten en Girgasiëten zou volgens zijn hypothese samen genoemd worden in de neo-Babylonische kroniek van Neriglissar (*Hume, Pirindu en Ludu*).

<sup>46</sup> De naam *grgš* in Ugaritische teksten: KTU 4.50:14; 4.187:3; 4.194:1; 4.214:III:21. Cf. *bn grgš*: KTU 4.123:15; 4.377:9 (*bn grgs*: KTU 4.33:29; 4.51:9). Voor de Punische teksten, zie Benz, *Personal Names*, 103, 299.

#### 4.1.5 Conclusie

De voorisraëlitische bevolking van Kanaän wordt in het Oude Testament beschreven als een collectief van meestal zes of zeven volken. Van deze zeven volken zijn de Hethieten, Amorieten en Kanaänieten bekend uit buitenbijbelse teksten. Deze drie volken worden meestal als eerste genoemd in de volkenlijsten. De namen van deze volken worden in het Oude Testament soms gebruikt als collectivum voor de hele voorisraëlitische bevolking van Kanaän. Bij de Hethieten en de Amorieten is het echter niet mogelijk om een direct verband te leggen tussen de gegevens uit het Oude Nabije Oosten en een bevolkingsgroep in Kanaän. Wel komen beide namen vanaf het begin van het eerste millennium v.Chr. voor om het hele gebied van Syrië-Palestina aan te duiden. Het gentilicium ‘Kanaäniet’ wordt in bijbelse en buitenbijbelse teksten gebruikt voor hetzelfde gebied. Dit gebruik beperkt zich echter tot teksten uit het tweede millennium v.Chr. Bij de Kanaänieten is het verband tussen de bijbelse en buitenbijbelse teksten dus het duidelijkst. De andere volkerennamen (Perizzieten, Chiwwieten, Jebusieten en Girgasieten) komen als gentilicium niet voor in de literatuur van het Oude Nabije Oosten. Bij drie van deze volken (alleen bij de Chiwwieten niet) komt de naam wel voor als persoonsnaam. Bij drie van deze volken (alleen bij de Jebusieten niet) is gewezen op een mogelijke herkomst uit Anatolië.

Deze gegevens zijn op verschillende manieren verklaard. In de eerste plaats hebben de namen van de Kanaänitische volken volgens diverse auteurs slechts een retorische functie, namelijk om het onderscheid aan te geven tussen Israël en (de praktijken van) deze volken. De namen zouden gebruikt zijn om de verhalen een schijn van ouderdom te geven.<sup>47</sup> Een bezwaar tegen deze interpretatie is echter dat de overeenkomsten tussen sommige namen van volken en de *Umwelt* van Israël niet verklaard worden. Evenmin wordt duidelijk waarom de namen genoemd worden van volken die niet voorkomen in buitenbijbelse teksten.

Een poging tot verklaring van de namen is gedaan door G. Hoekveld-Meijer. Zij is van mening dat de namen van de volken een theologisch fabricaat zijn. Zij stelt de volgende verklaringen voor: Hethieten – terroristen (van חת, ‘terreur’); Amorieten – tirannen (van עמר, ‘tiran’); Kanaänieten – mensen vol jaloezie (van קנאה); Perizzieten – degenen die anderen aan de kant drukken (van פּרִץ); Chiwwieten – ‘Eve-people’, ongehoorzame, schuldige mensen (van עוה); Jebusieten – mensen die anderen vertrappen (van בוט); Girgasieten – mensen die vreemdelingen onderdrukken (van גַּר נָגַשׁ).<sup>48</sup> Deze interpretatie heeft echter grote bezwaren. Nergens in het Oude Testament wordt gezinspeeld op een dergelijke intentie van de namen van de Kanaänitische volken. De verklaring van de naam Chiwwieten bijvoorbeeld veronderstelt dat Eva een toonbeeld of type is van ongehoorzaamheid; dat is in het Oude Testament echter niet het geval. Bovendien is de voorgestelde herleiding van de namen in veel gevallen onwaarschijnlijk, omdat er belangrijke fonetische ver-

<sup>47</sup> Zo bijvoorbeeld Lemche, *Canaanites and Their Land*, 84-91; Van Seters, ‘Terms Amorite and Hittite’, 81; Sparks, *Ethnicity and Identity*, 260-261; Uehlinger, ‘Canaanites and other pre-Israelite peoples II’, 187-189.

<sup>48</sup> Hoekveld-Meijer, *Esau*, 19-20.

schillen zijn tussen de namen en de voorgestelde verklaring (bij de Kanaänieten: 𐎠 – 𐎡; bij de Perizzieten: 𐎠 – 𐎣).

In de tweede plaats is als verklaring voor de benaming Hethieten en Amorieten gewezen op het gebruik in neo-Assyrische teksten. Met deze namen wordt vanaf het begin van het eerste millennium v.Chr. heel Syrië-Palestina aangeduid. Dat zou overeenkomen met het gebruik in het Oude Testament. De soms negatieve beoordeling van Hethieten in het Oude Nabije Oosten zou daarbij aansluiten.<sup>49</sup> Tegen deze verklaring pleit echter het feit dat het gebruik van de namen ‘Hethieten’ en ‘Amorieten’ in het Oude Testament niet geheel overeenkomt met het neo-Assyrische gebruik. Beide namen verwijzen in het Oude Testament meestal naar een van de volken in Kanaän, niet naar het gebied als geheel. Bovendien wordt het zuidelijke gedeelte van Trans-Jordanië in het Oude Testament nadrukkelijk niet tot het gebied van de Amorieten gerekend, terwijl dat wel tot het neo-Assyrische *Amurru* behoort.<sup>50</sup>

Ten slotte is de opvatting verdedigd dat de namen van de volken waarschijnlijk teruggaan op een oude traditie. Het is waarschijnlijk dat met name het gentilicium Kanaäniet teruggaat op een traditie uit het tweede millennium v.Chr. Bovendien moet de verwijzing naar een samengestelde bevolking van Kanaän en naar bekende volken (Hethieten, Amorieten, Kanaänieten) voor de auteurs en lezers enige zin hebben gehad. Het is opvallend dat in de volkenlijsten Israëls vijanden uit het eerste millennium v.Chr. ontbreken (Filistijnen, Egyptenaren, Assyriërs).<sup>51</sup> Het feit dat diverse gentilicia niet voorkomen in de literatuur van het Oude Nabije Oosten, is opmerkelijk. Vanwege de beperktheid van onze bronnen (zie de inleiding van deze paragraaf) kan daaruit echter niet geconcludeerd worden dat deze namen dus een eigen vinding van de auteur zijn.<sup>52</sup> Het gegeven dat de namen zelf geen functie hebben in het Oude Testament (er wordt niet mee ‘gespeeld’) pleit daar veeleer tegen. Mogelijk gaat het bij deze vier namen (Perizzieten, Chiwieten, Jebusieten en Girgasieten) om kleinere volken of om groepen binnen een volk.<sup>53</sup>

Op grond van deze overwegingen is de meest aannemelijke verklaring dat de namen van de volken uit Deut. 7 op enigerlei wijze teruggaan op een oudere traditie.<sup>54</sup> Deze opvatting sluit een latere aanvulling of schematisering niet uit. Het is

<sup>49</sup> Zie Collins, *Hittites and Their World*, 207.

<sup>50</sup> Cf. Hostetter, *Nations Mightier and More Numerous*, 139-140; Koopmans, *Joshua 24*, 444-449.

<sup>51</sup> Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 406-407; Singer, ‘Hittites and the Bible Revisited’, 755-756.

<sup>52</sup> Stern, *Biblical Herem*, 90 vermeldt dat Thucydides meerdere Griekse volken noemt waarover eveneens verder niets bekend is. Hij geeft echter geen bewijsplaatsen.

<sup>53</sup> Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 406-407 stelt dat een auteur mogelijk elementen aan de lijst heeft toegevoegd om deze oud te laten lijken. De veronderstelling dat een lijst met meer namen of met onbekende namen de schijn van ouderdom wekt, is echter niet bewezen. Bovendien is Van Bekkum van mening dat de lijsten historisch niet geheel accuraat kunnen zijn, omdat geen Hurritische of Egyptische invloed blijkt, terwijl die er in de tweede helft van het tweede millennium v.Chr. wel was in Kanaän. Hoewel het ontbreken van verwijzingen naar Egyptische of Hurritische invloed inderdaad opvallend is, is het echter de vraag of deze invloed wel te merken zou kunnen zijn in een volkenlijst, juist omdat van diverse volken nauwelijks meer bekend is dan de naam.

<sup>54</sup> Collins, *Hittites and Their World*, 205-207 stelt dat er in de schrijverstraditie mogelijk continuïteit is tussen Kanaän en Israël. Door continuïteit in de vorming van schrijvers zou er sprake zijn van een collectief geheugen van de Laat Bronstijd.

waarschijnlijk dat deze traditie (in elk geval gedeeltelijk) dateert uit de periode van het einde van het tweede millennium v.Chr.<sup>55</sup>

#### 4.2 KINDEROFFERS EN SEKSUELE PRAKTIJKEN BIJ DE KANAÄNITISCHE VOLKEN

In deze paragraaf worden de in het Oude Testament genoemde gebruiken van de Kanaänitische volken onderzocht. Twee daden worden met name genoemd als motief voor Israëls houding ten opzichte van deze volken, namelijk kinderoffers en ongeoorloofde seksuele praktijken (§ 3.2.4; 3.4.4).<sup>56</sup> Ik ga na of en in hoeverre deze praktijken volgens buitenbijbelse bronnen daadwerkelijk voorkwamen in Kanaän. Dit is van belang, omdat het beeld van de Kanaänitische volken in het Oude Testament volgens sommige auteurs geheel bepaald is door de polemiek met deze volken en daarom historisch onbetrouwbaar is.<sup>57</sup> Deze these moet worden getoetst.

##### 4.2.1 *Kinderoffers*

In dit onderdeel ga ik allereerst in op de vraag of kinderoffers voorkwamen in de *Umwelt* van Israël en in Kanaän zelf. Vervolgens komt de verhouding tussen kinderoffers en de god *Mlk* of Molech aan de orde. Ten slotte wordt nagegaan of er daadwerkelijk kinderoffers gebracht werden door de Kanaänitische volken.

Het is omstreden in hoeverre mensenoffers of kinderoffers voorkwamen in de *Umwelt* van Israël.<sup>58</sup> Cultische kinderoffers kwamen in elk geval wel voor in Carthago en andere Phoenicische kolonies in het westen.<sup>59</sup> In Noord-Afrika zijn veel graven met urnen van jonge kinderen gevonden. Archeologisch onderzoek heeft aangetoond dat deze kinderen verbrand zijn. Bovendien is duidelijk geworden dat er veel meer graven van kinderen zijn dan op grond van natuurlijke sterfte te verwachten zou zijn. Deze archeologische gegevens wijzen op een praktijk van kinderoffers in Noord-Afrika tussen de achtste en de eerste eeuw v.Chr. Er zijn geen Phoenicische of Punische teksten over kinderoffers bewaard. Afgezien van citaten van de Phoenicische schrijver Sanchuniathon bij latere auteurs zijn alle beschrijvingen afkomstig van klassieke auteurs. Wel zijn bij sommige graven (vooral vanaf de zesde eeuw v.Chr.) stelae opgericht met inscripties en iconografie. In de votiefinscripties komt vaak het Punische woord *mlk* voor als aanduiding van een type offer.<sup>60</sup> In de iconografie wordt het offer zelf niet afgebeeld, maar wel objecten die met het ritueel

<sup>55</sup> Cf. Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 141.

<sup>56</sup> Naast deze praktijken worden ook allerlei vormen van waarzeggerij toegeschreven aan de Kanaänitische volken. Waarzeggerij wordt echter veel minder dan kinderoffers genoemd als motief voor het uitroeingsbevel. Bovendien is het niet betwist dat vormen van waarzeggerij voorkwamen in Kanaän, in tegenstelling tot kinderoffers en de genoemde seksuele praktijken. Zie De Tarragon, 'Witchcraft'.

<sup>57</sup> Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 314: '[T]he biblical portrayal of Canaanites and other "foreign" peoples is tendentious, polemical and historically unreliable'.

<sup>58</sup> Zie voor Mesopotamië: Heider, *Cult of Molek*, 93-174; voor Egypte: Te Velde, 'Human Sacrifice in Ancient Egypt'.

<sup>59</sup> Volgens Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice*, 168 zijn de Phoeniciërs in vergelijking met de andere mediterrane volken uniek in hun keuze voor kinderen als slachtoffer.

<sup>60</sup> Zie voor deze betekenis van *mlk*, met vindplaatsen en literatuur: Hoftijzer & Jongeling, *Dictionary* 2,640-644.

verbonden zijn. De combinatie van archeologische, tekstuele en iconografische gegevens maakt duidelijk dat er in de Phoenicische kolonies in Noord-Afrika cultische kinderoffers plaatsvonden.<sup>61</sup> Vanwege de hoeveelheid graven lijkt er geen sprake te zijn van een incidenteel kinderoffer in crisistijd, maar van een regelmatige praktijk, die vermoedelijk verbonden was met de Phoenicische religie.<sup>62</sup> Er blijft echter veel onduidelijkheid over de vraag wat de precieze reden van deze kinderoffers was en hoe ze werden uitgevoerd.<sup>63</sup>

Het is minder zeker of cultische kinderoffers ook plaatsvonden in Phoenicië zelf of elders in Syrië-Palestina. Er zijn enkele archeologische, tekstuele en iconografische gegevens aangevoerd als bewijs voor het bestaan van deze praktijken. De belangrijkste archeologische gegevens zijn grafmonumenten en urnen in Tyrus, die buiten de gewone begraafplaats liggen. Gevonden voorwerpen en de iconografie op de stelae komen overeen met het materiaal uit Noord-Afrika. Het is echter niet zeker of het specifiek gaat om kinderoffers.<sup>64</sup> Diezelfde onzekerheid geldt voor begraafplaatsen die elders in Syrië-Palestina zijn gevonden en voor de menselijke resten uit een tempel in Amman.<sup>65</sup>

De teksten die genoemd zijn als bewijs voor het bestaan van kinderoffers in Syrië-Palestina zijn de volgende. In de eerste plaats wordt in een tekst uit Ugarit een belofte aan Ba'al gedaan om in antwoord op zijn hulp iets aan hem te wijden (KTU 1.119:31: *dkr b'1 . nš[q]dš*). Het is echter zeer onzeker of een kind bedoeld wordt.<sup>66</sup> In de tweede plaats is in de omgeving van Asdod een Phoenicische tekst uit de derde of tweede eeuw v.Chr. gevonden, waarin de term *mlk* voorkomt. Deze tekst is echter zo beschadigd dat ze geen verdere informatie geeft over de aard van het offer.<sup>67</sup> In de derde plaats zou volgens enkele auteurs een beschrijving van een kinderoffer voorkomen in de teksten uit Deir 'Alla (combinatie II).<sup>68</sup> Volgens deze interpretatie

<sup>61</sup> Zie Bauks, *Jephtas Tochter*, 24-34; Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice*, m.n. 13-75, 171-176; Heider, *Cult of Molek*, 185-222; Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 215-239. Deze conclusie is echter omstreden. Volgens Azize, 'Was There Regular Child Sacrifice?'; Weinfeld, 'Worship of Molech', 133-134 gaat het bij de kinderoffers in Carthago en andere Phoenicische kolonies om uitzonderingen. De vermeldingen van kinderoffers bij klassieke auteurs en in het Oude Testament zouden dan geheel bepaald zijn door polemiek.

<sup>62</sup> Zie Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice*, 171-176; Noort, 'Child Sacrifice in Ancient Israel', 118-119; Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 226.

<sup>63</sup> Cf. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice*, 175-176; Heider, *Cult of Molek*, 407-408. Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 235-236 geeft een reconstructie van het *mlk*-offer, maar moet toegeven dat deze gedeeltelijk speculatief is.

<sup>64</sup> Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 223-224, die deze graven voorzichtig dateert tussen de negende en de zesde eeuw v.Chr.

<sup>65</sup> Lange, 'They Burn Their Sons and Daughters', 122-124; Reynolds, 'Molek', 148-150; Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 224-225. In Gezer zijn verbrande skeletten van kinderen gevonden. Het is echter twijfelachtig of die in verband kunnen worden gebracht met de Molechcultus; zo nog wel Schoville, 'Canaanites and Amorites', 171 n. 55, die zich beroept op een persoonlijke mededeling van R. Bullard; veel voorzichtiger zijn Green, *Role of Human Sacrifice*, 152-156; Labuschagne, *Deuteronomium* II,45; Paul, *Deuteronomium*, 927 n. 36.

<sup>66</sup> Lange, 'They Burn Their Sons and Daughters', 122 vertaalt 'firstborn' en leest dus waarschijnlijk *bkr*; cf. Heider, *Cult of Molek*, 144-145. De lezing van KTU is echter *dkr*, 'mannelijk', zodat het ook om een dier kan gaan. In de context zijn geen aanwijzingen die de interpretatie van Lange ondersteunen.

<sup>67</sup> Heider, *Cult of Molek*, 181-185; Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 225-226.

<sup>68</sup> Hackett, *Balaam Text*, 80-85; gevolgd door Lange, 'They Burn Their Sons and Daughters', 114-115; Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 261-272. Stavropoulou verbindt deze interpretatie

zou het woord *nqr* in DA II 5 verwant zijn met het Hebreeuwse נצר, met de betekenis ‘nakomeling’. In de directe context wordt het verbum ‘*br* gebruikt en andere woorden die verbonden zijn met de dood (*mdr*, ‘vuurhaard’, *mškb*, ‘graf’; DA II 5-8). Ten slotte komt het woord *mlk* voor (DA II 9). Tegen deze interpretatie zijn echter twee bezwaren in te brengen. In de eerste plaats is de interpretatie van *nqr* als ‘nakomeling’ omstreden. Er zijn in de context geen andere aanwijzingen dat deze tekst zou gaan over een nakomeling.<sup>69</sup> In de tweede plaats is evident dat *mlk* in deze tekst niet de aanduiding van een offer is, maar ‘raad’ betekent (het staat parallel aan ‘*šh*).<sup>70</sup> Zelfs wanneer men echter de interpretatie overneemt, dat het gaat om het sterven van een kind, dan nog zijn er in deze tekst uit Deir ‘Alla geen aanwijzingen dat het gaat om een offer. Daarom kan deze tekst niet als bewijs gelden voor het bestaan van kinderoffers in Syrië-Palestina.

Ten slotte is gewezen op Egyptische reliëfs, die veldtochten naar Palestina afbeelden (negentiende dynastie). Daarop is afgebeeld hoe uit een belegerde Kanaänitische stad kinderen over de muur worden gegooid.<sup>71</sup> Uit deze reliëfs is echter niet op te maken of de kinderen geofferd zijn of worden. Wanneer men het feit dat de kinderen over de muur worden gegooid, beschouwt als het brengen van een offer, is nog niet duidelijk of het gaat om een incident of om een vaker voorkomende praktijk. Deze reliëfs vormen dan ook onvoldoende bewijs om te concluderen dat in het tweede millennium v.Chr. kinderoffers plaatsvonden in Kanaän.<sup>72</sup>

Concluderend moet gesteld worden dat er geen duidelijke archeologische, tekstuele of iconografische gegevens zijn die aantonen dat er regelmatig kinderoffers plaatsvonden in Syrië-Palestina. In de Phoenicische kolonies in het westen daarentegen vonden wel regelmatig kinderoffers plaats.

Het woord *mlk* wordt niet alleen gebruikt als aanduiding voor een type offer, maar ook als naam van een god. In het Oude Testament komt de god Molech voor. De naam מלך wordt in de Masoretische tekst slechts enkele keren gebruikt (Lev. 18,21; 20,2-5 (viermaal); 2 Kon. 23,10; Jer. 32,35).<sup>73</sup> Met deze naam wordt in het Oude Testament duidelijk verwezen naar een god.<sup>74</sup> Het is waarschijnlijk dat ook in andere

---

met de *šdyn* uit DA I en diverse teksten uit het Oude Testament over שדיים en שדי (אל) (ibid., 272-282; cf. Hackett, ibid., 85-89). Er zou volgens haar verband zijn tussen de ‘*šadday*-goden’ en kinderoffers.

<sup>69</sup> Zie voor de tekst Hoftijzer & Van der Kooij, *Aramaic Texts*, 174 en voor een andere interpretatie van *nqr* ibid., 237.

<sup>70</sup> Cf. Hoftijzer & Van der Kooij, *Aramaic Texts*, 228-229. Het is merkwaardig dat Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 266-267 deze betekenis van *mlk* eerst erkent, maar dit woord later toch aanvoert als mogelijk bewijs voor de interpretatie als kinderoffer (ibid., 282).

<sup>71</sup> Lange, ‘They Burn Their Sons and Daughters’, 120-122.

<sup>72</sup> Bauks, *Jephtas Tochter*, 34-38.

<sup>73</sup> In de Masoretische tekst van 1 Kon. 11,7 wordt מלך eveneens genoemd, maar als de god van de Ammonieten. Het is waarschijnlijk dat hier, evenals in vers 5, מלכּם bedoeld is. De manier waarop ‘Molech’ vertaald wordt in LXX, is complex; zie daarvoor Lust, ‘Molek and ΑΡΧΩΝ’; Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 244-247.

<sup>74</sup> Dat wordt vooral duidelijk uit Lev. 20,5, waar gesproken wordt over ‘hoererij bedrijven achter Molech aan’. De uitdrukking זנה אחריי wordt in het Oude Testament altijd gebruikt voor de dienst van andere goden dan JHWH; zie Day, *Molech*, 9-14; Heider, *Cult of Molek*, 282-301; Milgrom, *Leviticus* 2,1555-1558. Contra Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff*, 36-40, 66-71, die *mlk* in het Oude Testament in alle gevallen opvat als de aanduiding van een type offer, evenals in het Punisch (zie boven). Eissfeldt is hierin gevolgd door H.-P. Müller, *ThWAT* 4,957-968; Smelik, ‘Moloch’; Stavropoulou, *King Manasseh and*



teksten naar de dienst van Molech verwezen wordt (zie § 3.2.4.2). Het Oude Testament schrijft de oorsprong van deze Molechcultus, in teksten uit allerlei genres en afkomstig uit verschillende tijden, eenstemmig toe aan de Kanaänitische volken.<sup>75</sup> De cultus van Molech wordt steeds in verband gebracht met kinderoffers.<sup>76</sup> Daarvan wordt in Deuteronomium en elders gezegd dat JHWH, in tegenstelling tot de goden van de Kanaänitische volken, van deze praktijk een afkeer heeft en dat Hij het Israël verbiedt (Deut. 12,31; 18,10-12; Jer. 7,31; 19,5; 32,35).<sup>77</sup> Kinderoffers worden in het Oude Testament dan ook toegeschreven aan andere volken, namelijk naast de Kanaänitische volken aan Moab (2 Kon. 3,26-27) en de Sefarwieten (2 Kon. 17,31), of aan koningen die zeer negatief beoordeeld worden (zie § 3.4.4.2).

Ook in buitenbijbelse teksten komt een god *Mlk* voor. Teksten en persoonsnamen uit Ebla, Mari en Ugarit maken duidelijk dat er in het gebied van Syrië-Palestina al zeker een millennium voordat Israël zich als volk in Kanaän vestigde, een god *Mlk* (Malik) vereerd werd.<sup>78</sup> De vraag is van belang of er verband is tussen kinderoffers en de god *Mlk*. De god Molech wordt in het Oude Testament duidelijk verbonden met kinderoffers (zie § 3.2.4.2; 3.4.4.2). Het is echter omstreden of er een verband is tussen Molech uit het Oude Testament en *Mlk*. De god *Mlk* wordt namelijk nergens in verband gebracht met kinderoffers.<sup>79</sup> Dat hoeft echter geen doorslaggevend bezwaar te zijn, omdat het materiaal over *Mlk* beperkt is en omdat de functie van een god kan veranderen. Ook wanneer er echter geen historisch verband zou zijn

---

*Child Sacrifice*, 240-261, die alle overigens wel erkennen dat 'Molech' in de Masoretische tekst van het Oude Testament bedoeld is als de naam van een god. Dit zou echter een (al dan niet bewust) misverstaan zijn van de oorspronkelijke betekenis.

<sup>75</sup> Day, *Molech*, 29-31; Heider, *Cult of Molek*, 404-405.

<sup>76</sup> Volgens Day, *Molech*, 46-55; Heider, *Cult of Molek*, 383-400 was Molech een god van de onderwereld. Heider, *Cult of Molek*, 394-400 ziet een verband tussen Molech en de Refaïm; Day, *Molech*, 49-50 bestrijdt dat.

<sup>77</sup> Wanneer Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 149 stelt: 'The practice of child sacrifice is thus condemned not because it is ethically untenable, but because it is foreign', gaat ze aan deze teksten voorbij. Volgens diverse auteurs zouden kinderoffers oorspronkelijk (wellicht) behoord hebben bij de cultus van JHWH. Dat zou de nadruk verklaren die in meerdere teksten gelegd wordt op JHWHs afkeer van deze praktijk. Een mogelijke vorm van een kinderoffer zou het offer van een eerstgeborene zijn, dat pas in latere tijd vervangen zou zijn door een dier. Zo bijvoorbeeld Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff*, 48-55, 66; Lange, 'They Burn Their Sons and Daughters'; Noort, 'Child Sacrifice in Ancient Israel' (Noort acht het mogelijk, maar is voorzichtig); Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, m.n. 179-206. Volgens Stavrakopoulou is מִלְכָּה in de laat-Perzische tijd bewust omgevormd tot de naam van een god, omdat de verbinding van JHWH met kinderoffers theologisch problematisch werd (ibid., 252, 310-316). Tegen deze these pleit echter dat de aangevoerde voorbeelden van kinderoffers in de cultus van JHWH heel anders zijn dan de Molechcultus, die in het Oude Testament eenstemmig wordt afgewezen. Een verschil tussen het offer voor de eerstgeborenen en de Molechcultus is bijvoorbeeld dat het offer voor de eerstgeborenen alleen gebracht wordt voor de zonen; bij de Molechcultus is steeds sprake van zonen en dochters. Bovendien zijn er geen aanwijzingen dat de kinderoffers in het bijzonder de eerstgeborenen betreffen; cf. Houtman, *Exodus* 2,155; Noort, 'Child Sacrifice in Ancient Israel', 122. De sterke afwijzing van een verbinding tussen JHWH en kinderoffers hoeft niet noodzakelijk te wijzen op een vroegere praktijk in de cultus van JHWH, maar kan er ook op wijzen dat vele Israëlieten geen bezwaar zagen in het dienen van zowel JHWH als Molech; cf. Milgrom, *Leviticus* 2,1563-1565.

<sup>78</sup> Zie Day, *Molech*, 9-14; Heider, *Cult of Molek*, 93-149, 409-419; G.C. Heider, *DDD*, 581-583; H.-P. Müller, *ThWAT* 4,965. Contra Reynolds, 'Molek'; Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 207-215, die het bestaan van een god *Mlk* ontkennen.

<sup>79</sup> Noort, 'Child Sacrifice in Ancient Israel', 117.

tussen *Mlk* en Molech, blijft gelden dat Molech in het Oude Testament de naam van een god is.

Ten slotte is de vraag van belang of er kinderoffers hebben plaatsgevonden in Kanaän. Het is immers mogelijk dat deze daden ten onrechte aan de Kanaänitische volken werden toegeschreven. De beschrijving van kinderoffers zou dan geen historische, maar slechts een polemische achtergrond hebben, bedoeld om aan te tonen hoe onmenselijk zij handelden, om daarmee hun uitroeiing te rechtvaardigen.<sup>80</sup> Volgens het Oude Testament vonden kinderoffers in de koningentijd ook in Israël en Juda plaats (2 Kon. 16,3; 17,17; 21,6; 2 Kron. 33,6; Ez. 20,31). Zoals hierboven is aangegeven, ontbreekt vooralsnog archeologisch of buitenbijbels tekstueel bewijs dat kinderoffers in Syrië-Palestina vaak hebben plaatsgevonden. Het feit dat in het Oude Testament vermeld wordt dat kinderoffers hebben plaatsgevonden in Israël en Juda zelf, ondanks de scherpe veroordeling van deze praktijk, maakt het waarschijnlijk dat kinderoffers in elk geval incidenteel hebben plaatsgevonden.<sup>81</sup> Omdat het Oude Testament de oorsprong van deze praktijk eenstemmig toeschrijft aan de Kanaänitische volken, en omdat uit de Phoenicische kolonies in Noord-Afrika bekend is dat cultische kinderoffers in een verwante cultuur voorkwamen, mag aannemelijk worden geacht dat deze praktijk ook voorkwam bij de Kanaänitische volken.<sup>82</sup> Of deze kinderoffers incidenteel of vaker plaatsvonden, is op grond van het materiaal niet vast te stellen.

#### 4.2.2 Seksuele praktijken

In Lev. 18 en 20 worden allerlei ongeoorloofde seksuele verhoudingen toegeschreven aan de Kanaänitische volken (zie § 3.4.4.3). Ik ga na of deze seksuele praktijken volgens buitenbijbelse bronnen voorkwamen bij deze volken. In het Oude Testament wordt buiten de genoemde teksten niet of nauwelijks verwezen naar de seksuele praktijken van de Kanaänitische volken.<sup>83</sup> Omdat in Lev. 18,3 ook Egypte genoemd wordt, is wel gewezen op de huwelijken tussen naaste verwanten, die daar voorkwamen.<sup>84</sup> De nadruk ligt in Lev. 18 echter op de praktijken van de Kanaänitische volken. De beschikbare gegevens uit het Oude Nabije Oosten zijn zeer schaars en buitenbijbelse juridische teksten uit Kanaän zelf ontbreken geheel. Er is daarom

<sup>80</sup> Zo bijvoorbeeld Berthelot, 'Jewish Views of Human Sacrifice', 154-155.

<sup>81</sup> Cf. Bauks, *Jephtas Tochter*, 56; Noort, 'Child Sacrifice in Ancient Israel', 120; Stavropoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*, 293.

<sup>82</sup> Volgens Day, *Molech*, 55 zou het vooral een cultus van de Jebusieten zijn, vanwege het verband met het dal van Hinnom. Green, *Role of Human Sacrifice*, 179-187 en Grünwaldt, *Das Heiligkeitsgesetz*, 188-189 opperen de mogelijkheid dat de praktijk van kinderoffers aan Molech afkomstig zou zijn uit Assyrië, omdat kinderoffers volgens het Oude Testament sinds de Assyrische tijd voorkomen in Israël. Hiertegen pleit echter dat het Oude Testament deze praktijken steeds toeschrijft aan de Kanaänitische volken, niet aan de vijand Assyrië, en dat er veel meer aanwijzingen zijn voor kinderoffers in de 'Kanaänitische' cultuur dan in de Assyrische cultuur.

<sup>83</sup> Men zou kunnen wijzen op de gebeurtenissen in Sodom (Gen. 19,4-9); zie daarvoor § 3.4.5. In Richt. 19 blijkt niet het Kanaänitische Jebus, dat als vreemde stad gemeden wordt, maar het Israëlitische Gibeon de plaats te zijn van seksuele verwording.

<sup>84</sup> Paul, *Leviticus*, 199 n. 3. Zie uitvoeriger Manniche, *Sexual Life in Ancient Egypt*.

wel gesteld dat de seksuele moraal van de Kanaänitische volken in de teksten uit Leviticus sterk wordt overdreven. Deze stigmatisering zou dienen om Israël bij deze volken en hun praktijken vandaan te houden.<sup>85</sup>

Uit de gegevens die wel beschikbaar zijn, wordt duidelijk dat de in Lev. 18 en 20 genoemde praktijken in het Oude Nabije Oosten voorkwamen. In wetten uit Mesopotamië wordt weinig melding gemaakt van dergelijke praktijken. In middel-Assyrische wetten worden sommige homoseksuele praktijken verboden. Homoseksualiteit en sommige vormen van bestialiteit lijken bij de Hethieten niet verboden te zijn geweest.<sup>86</sup> Bestialiteit komt voor in een tekst uit Ugarit (KTU 1.5:V:18-21). Daar wordt over 'de almachtige Ba'al' (r. 17) gezegd:

18 yuhb . 'glt . b dbr . prt  
 19 b šd . šhlmmt . škb  
 20 'mnh . šb' . l šb'm  
 21 tš'ly . tmn . l tmnym

Hij heeft een jonge vaars lief in het veld, een koe  
 in het veld van *šhlmmt*.<sup>87</sup> Hij lag  
 77 keer met haar neer,  
 zij liet (hem) 88 keer opgaan.

Dit leidt vervolgens tot een zwangerschap en geboorte (r. 22). Hoewel het in deze tekst niet gaat om bestialiteit door mensen, wordt de gemeenschap van Ba'al met een dier in elk geval niet negatief beschreven.

Concluderend moet gesteld worden dat er onvoldoende buitenbijbelse bronnen zijn om te kunnen vaststellen of en in welke mate bepaalde seksuele praktijken voorkwamen onder de Kanaänitische volken. In het Oude Testament worden alleen in Lev. 18 en 20 de ongeoorloofde seksuele praktijken van de Kanaänitische volken genoemd als motief voor hun uitroeiing. In deze teksten wordt steeds een algemeen beeld geschetst. Hoewel duidelijk is dat sommige genoemde praktijken in de wereld van het Oude Nabije Oosten voorkwamen, is er onvoldoende buitenbijbels materiaal om een duidelijk beeld te schetsen van het seksuele leven en de seksuele moraal van de Kanaänitische volken.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Zo Milgrom, *Leviticus* 2,1520; Schwartz, *Holiness Legislation*, 155-162, m.n. 159-162. Cf. Bailey, 'They're Nothing but Incestuous Bastards', die echter niet ingaat op Lev. 18 en 20. Zowel Milgrom als Schwartz lijkt zich voor de gegevens uit het Oude Nabije Oosten vrijwel geheel te baseren op een (ongepubliceerde) MA Thesis van D. Nussbaum, 'The Priestly Explanation of Exile and its Bearing upon the Portrayal of the Canaanites in the Bible' (University of Pennsylvania 1974).

<sup>86</sup> Gagnon, *Bible and Homosexual Practice*, 44-56; Hoffner, 'Incest, Sodomy and Bestiality'.

<sup>87</sup> Mogelijk is *šhlmmt* een plaatsnaam. Er zijn diverse andere interpretaties voorgesteld, maar de precieze betekenis van dit woord is hier niet relevant. Zie Del Olmo Lete & Sanmartín, *Dictionary of the Ugaritic Language*, s.v.

<sup>88</sup> Cf. Levine, *Leviticus*, 118. Contra een populaire auteur als Hobrinc, *Moderne wetenschap in de Bijbel*, 29-33; cf. Jones, 'We Don't Hate Sin', 55-66. Hobrinc suggereert dat er voldoende gegevens zijn om de Kanaänitische volken af te schilderen als moreel geheel verdorven. Het motief om deze volken uit te roeien is volgens hem dan ook het risico op geslachtsziekten dat Israël anders zou lopen (ibid., 36-38). Dit motief wordt echter nergens in het Oude Testament genoemd.

### 4.2.3 Conclusie

Het is niet met zekerheid vast te stellen in hoeverre de aan de Kanaänitische volken toegeschreven praktijken daadwerkelijk voorkwamen. Het is aannemelijk dat in Kanaän kinderoffers hebben plaatsgevonden. Er zijn onvoldoende buitenbijbelse bronnen om te bepalen of en in welke mate incest, homoseksualiteit of bestialiteit voorkwamen onder de Kanaänitische volken. Het is duidelijk dat het Oude Testament geen evenwichtig en representatief beeld van de volken in Kanaän beoogt te geven. Daaruit volgt echter niet dat het beeld van de Kanaänitische volken in het Oude Testament louter voortkomt uit polemische motieven en historisch fictief is.

### 4.3 DATERING VAN HET UITROEIINGSBEVEL

In deze paragraaf wordt ingegaan op de datering van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien. Dit hangt nauw samen met de interpretatie ervan. Uit het Oude Testament en de archeologie van de zuidelijke Levant blijkt dat de voorisraëlitische bevolking van Kanaän nooit volledig is uitgroeid (zie § 3.4.3). Daarmee is de mogelijkheid nog open dat een gedeeltelijke uitroeiing heeft plaatsgevonden (§ 4.3.1 en 4.3.2). Ten slotte komt de vraag aan de orde of de intentie van het uitroeiingsbevel daadwerkelijke uitroeiing van mensen was, of dat deze opdracht metaforisch moet worden geïnterpreteerd (§ 4.3.3).

#### 4.3.1 Opvattingen

Sinds de dissertatie van W.M.L. de Wette (1805) is het ontstaan van (een deel van) Deuteronomium door een grote meerderheid van de oudtestamentici verbonden met de reformatie onder koning Josia (2 Kon. 22-23). In het recentere onderzoek naar het ontstaan en de herkomst van Deuteronomium is deze verbinding tussen Deuteronomium en de reformatie van Josia echter lossier geworden. De voorgestelde dateringen voor (delen van) Deuteronomium lopen ver uiteen (zie § 1.2.2).

De voorstellen voor de datering van Deut. 7 lopen eveneens sterk uiteen. Volgens G. Schmitt zou Deut. 7 op zichzelf heel goed passen in de tijd van de intocht in Kanaän of de richterentijd; hij acht deze datering vanwege de rest van Deuteronomium echter niet mogelijk.<sup>89</sup> Voorgestelde dateringen voor Deut. 7 zijn de koningentijd,<sup>90</sup> de exilische tijd,<sup>91</sup> en de post-exilische of Perzische tijd.<sup>92</sup>

Het is niet mogelijk om hier de wordingsgeschiedenis en datering van het boek Deuteronomium uitvoerig te bespreken. Bovendien is het in het kader van mijn onderzoek niet primair van belang wanneer de tekst van Deut. 7 zijn huidige vorm heeft gekregen, maar wanneer de traditie over de uitroeiing van de Kanaänitische volken is ontstaan. Deze traditie kan immers ouder zijn dan de huidige vorm van

<sup>89</sup> Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 134.

<sup>90</sup> Stern, *Biblical Herem*, 103: de tijd van koning Uzzia.

<sup>91</sup> Schäfer-Lichtenberger, 'JHWH'.

<sup>92</sup> Hoffman, 'Deuteronomistic Concept', 205-208; Von Rad, *Der Heilige Krieg*, 76; Römer, 'Cult Centralization', 173; Uehlinger, 'Canaanites and other pre-Israelite peoples II', 193.

Deut. 7.<sup>93</sup> Voor een onderzoek naar deze traditie zijn niet bepaalde formuleringen bepalend (bijvoorbeeld het verbum הָרַם), maar de inhoud. In vele teksten over de uitroeiing van deze volken wordt het verbum הָרַם immers niet gebruikt, terwijl evident sprake is van uitroeiing (niet slechts verdrijving; zie § 3.4.2). Voor mijn onderzoek is wel de motivering voor deze uitroeiing van belang: niet xenofobie of gebiedsuitbreiding van Israël, maar de godsdienst van deze volken.

Enkele auteurs gaan afzonderlijk in op de datering van de *traditie* van de uitroeiing van de Kanaänitische volken. K. van Bekkum is op grond van de overeenkomsten tussen Joz. 9 en 2 Sam. 21,1-14 (Sauls bloedschuld jegens de Gibeonieten) van mening dat het verbod op verbondssluiting ouder moet zijn dan de zevende eeuw v.Chr. en wellicht ouder dan de monarchie of de tijd van Israëls vestiging in Kanaän. Een gebod tot uitroeiing van de Kanaänitische volken wordt volgens hem voorondersteld in Joz. 9-13, dat hij dateert in de late tiende of de negende eeuw v.Chr. Deze datering zou een parallel hebben in het gebruik van הָרַם in de Meša'-inscriptie. De traditie ten aanzien van een verbod om met deze volken een verbond te sluiten en een gebod om hen uit te roeien zou dan ouder zijn dan de tiende of negende eeuw v.Chr.<sup>94</sup> Volgens M. Weinfeld is een anti-Kanaänitische ideologie ontstaan in de tijd van koning Saul. Het gebod om de volken van Kanaän te verdrijven en de oorspronkelijke vorm van de *hērem* (een gelofte) situeert hij eveneens in die tijd. In Deuteronomium wordt de *hērem* echter een gebod, dat betrokken wordt op de hele voorisraëlitische bevolking van Kanaän. Dat is volgens Weinfeld een wens uit de achtste of zevende eeuw v.Chr. (zie voor zijn visie ook § 3.3.3).<sup>95</sup> F. Crüsemann situeert de volgens hem oudste laag van Ex. 34,12-16 in de negende eeuw v.Chr., maar de uitwerking in Deut. 7 aan het einde van de koningentijd, na de val van het noordrijk (zie voor zijn visie ook § 3.3.3).<sup>96</sup> Volgens P.D. Stern is de opdracht in Deut. 20 om de Kanaänitische volken uit te roeien afkomstig uit de (vroeg) periode van Jerobeam II. Deut. 7 zou iets later zijn, mogelijk uit de tijd van Uzzia.<sup>97</sup> Volgens Y. Hoffman, ten slotte, is de opdracht tot uitroeiing afkomstig uit de zesde of vijfde eeuw v.Chr. Ex. 23 en 34 zijn volgens hem wel ouder, maar in die gedeelten zou niet worden opgeroepen tot uitroeiing van de Kanaänitische volken (zie echter § 3.3).<sup>98</sup> Op de visie van Stern en Hoffman wordt hieronder breder ingegaan.

De datering van het uitroeiingsbevel (Deut. 7 of een daaraan ten grondslag liggende traditie) is van belang voor de intentie en interpretatie van dit gebod. Wanneer de traditie over de uitroeiing van de Kanaänitische volken namelijk wordt gedateerd in de zevende eeuw v.Chr. of later, is er sprake van een achteraf opgestelde constructie.

<sup>93</sup> Volgens Waaler, 'Revised Date' is er in Ketef Hinnom een amulet gevonden uit circa 700 v.Chr. met onder andere een deel van Deut. 7,9. Wanneer dat juist is, stelt dat weliswaar vragen bij een exilische of post-exilische datering van dit hoofdstuk, maar is daarmee nog niet een *terminus ante quem* voor heel Deut. 7 gegeven.

<sup>94</sup> Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 385-389, 413-416, 589-590.

<sup>95</sup> Weinfeld, 'Ban on the Canaanites', 151-158; cf. Weinfeld, *Deuteronomy*, 377-380.

<sup>96</sup> Crüsemann, *Die Tora*, 150-156.

<sup>97</sup> Stern, *Biblical Herem*, 98-103, 121.

<sup>98</sup> Hoffman, 'Deuteronomistic Concept', 203-209.

Het is immers duidelijk dat de volken die in Deut. 7 worden genoemd, in deze tijd niet meer zelfstandig bestaan, maar grotendeels zijn opgegaan in Israël. Omdat het gebod om de volken van Kanaän uit te roeien dan verwijst naar een vijand die niet (meer) bestaat, zou dat volgens diverse auteurs impliceren dat dit gebod nooit ten uitvoer is gebracht.<sup>99</sup> Volgens andere auteurs volgt daaruit dat concrete uitroeiing van mensen zelfs nooit is bedoeld.<sup>100</sup> De datering en de interpretatie van het uitroeiingsbevel hangen dus direct met elkaar samen (zie § 1.2.2).

Wanneer het gebod van Deut. 7 geen daadwerkelijke uitroeiing van mensen beoogde, is de vraag wat dan de intentie van deze opdracht geweest is voor de eerste hoorders of lezers. Hierover zijn verschillende opvattingen. In de eerste plaats is gesteld dat het uitroeiingsbevel de geschiedenis van Israël belicht. Het uitroeiingsbevel zou een verklaring geven van de Babylonische ballingschap: Israël had de Kanaänitische volken moeten uitroeien, maar heeft dat niet gedaan; daarom is het van JHWH afgevalen en uiteindelijk in ballingschap gevoerd.<sup>101</sup> Hiermee verwant is de opvatting dat de voorisraëlitische bewoners van Kanaän de geschiedenis van Israël vóór de ballingschap representeren. De opdracht om hen uit te roeien geeft aan dat Israël na de ballingschap heel anders moet worden.<sup>102</sup>

In de tweede plaats is gesteld dat het uitroeiingsbevel oproept tot een bepaalde attitude jegens andere volken of groepen. Bij deze interpretatie zou de intentie geen daadwerkelijke uitroeiing van mensen zijn, maar zou er wel worden opgeroepen tot een negatieve houding tegenover anderen. Het zou dan gaan om onderwerping van onderdanen van Josia die zich tegen zijn hervormingen verzetten,<sup>103</sup> of om strijd van de teruggekeerde ballingen met de bevolking die in Kanaän was blijven wonen.<sup>104</sup>

In de derde plaats is de opvatting verdedigd dat in Deut. 7 niet wordt opgeroepen tot strijd, maar dat de boodschap van dit hoofdstuk juist pacificerend en antinationalistisch is. Omdat de opdracht tot uitroeiing zeven volken geldt en deze volken niet meer bestaan, zou uitroeiing van andere volken dus niet zijn toegestaan. De eigenlijke boodschap van Deut. 7 zou zijn dat uitroeiing zich moet beperken tot de Kanaänitische volken en tot die alleen.<sup>105</sup> Deze opvatting is met name verdedigd door P.D. Stern en Y. Hoffman. Op de situering van Deut. 7 hebben zij echter een

<sup>99</sup> Zo Lemaire, 'Le *hérem*', 86-92; Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 8: 'Das Gebot ist so wie die Darstellung in Jos 11-12 eine nachträglich aufgestellte Konstruktion, ein Stück geschichtliches Utopia'; Weinfeld, 'Ban on the Canaanites', 154-155.

<sup>100</sup> Braulik, 'Die Völkervernichtung', 4-7; Crüsemann, *Die Tora*, 283-284; Lohfink, *ThWAT* 3,211; Stern, *Biblical Herem*, 102-103. Anders Dillmann, *Deuteronomium*, 272-273, die op grond van dezelfde redenering van mening is dat het uitroeiingsbevel ouder moet zijn dan de tijd van David en Salomo, omdat het anders 'gegenstandslos' is.

<sup>101</sup> Zo bijvoorbeeld Braulik, 'Die Völkervernichtung', 4-7; Houtman, 'Zwei Sichtweisen', 221-223; Labuschagne, *Deuteronomium* IB,108-109; Noort, *Geweld*, 46-48.

<sup>102</sup> Zo Otto, *Theologische Ethik*, 200; Otto, *Krieg und Frieden*, 106; deze optie ook bij Schmitt, *Heilige Krieg*, 55.

<sup>103</sup> Zo Brett, 'Genocide in Deuteronomy', 83; Rowlett, *Joshua and the Rhetoric of Violence*, 183; Suzuki, 'New Aspect'. Volgens Schmitt, *Heilige Krieg*, 51 is de Kanaänitische cultus een chiffrage voor niet meer gewenste elementen uit de dienst van JHWH.

<sup>104</sup> Zo Uehlinger, 'Canaanites and other pre-Israelite peoples II', 191-193.

<sup>105</sup> Stern, *Biblical Herem*, 102: '[T]he framers of the laws wanted to eliminate the possibility of using the *herem* against others' [dan de genoemde zeven volken]. Cf. Lohfink, *ThWAT* 3,211: 'Im Grunde wird also durch das Gesetz, das den *herem* zu gebieten scheint, der *herem* für die wahren Adressaten des Gesetzes (Josia und seine Zeitgenossen) gerade verboten'.

verschillende visie. Stern legt een nauw verband tussen de opdracht uit Deut. 7 en 20 en de *ḥērem* waarover gesproken wordt in de Meša'-inscriptie (circa 830 v.Chr.; zie § 2.4 Excurs: Betekenis en functie van מרר, § 4). De herinnering aan de uitroeiing van Israëlieten door koning Meša' van Moab zou lang hebben doorgewerkt in Israël. Enige tijd later, onder Jerobeam II, zou Israël een reële mogelijkheid hebben gezien voor een vergeldingsoorlog tegen Moab. In deze tijd is volgens Stern Deut. 20 ontstaan (Deut. 7 zou van iets later datum zijn). Door de opdracht voor de *ḥērem* te beperken tot de zeven volken in Kanaän, zou men Jerobeam II hebben willen afhouden van een vergeldingsoorlog tegen Moab, dat in de opdracht tot uitroeiing niet genoemd wordt.<sup>106</sup> Hoffman dateert Deut. 7 later, tussen het einde van de zevende eeuw en de eerste helft van de vijfde eeuw v.Chr. De Kanaänitische volken bestonden toen niet meer; bovendien zouden zij volgens het boek Jozua reeds volledig zijn uitgeroeid. Hoffman acht het onwaarschijnlijk dat een vijandige houding jegens andere volken wordt verborgen onder de namen van volken die niet meer bestonden. Daarom moet de boodschap van Deut. 7 niet nationalistisch gelezen worden, maar als een protest tegen het nationalisme. De meest aannemelijke periode voor een dergelijk protest acht Hoffman de zesde of vijfde eeuw v.Chr. Deut. 7 zou een protest zijn tegen het verbod op gemengde huwelijken uit de tijd van Ezra (Ezr. 9,1-2.10-12). Omdat de Kanaänitische volken niet meer bestaan, zou de boodschap van Deut. 7 zijn dat dit verbod op gemengde huwelijken anachronistisch en zinloos is.<sup>107</sup>

#### 4.3.2 Evaluatie

Wanneer ik de genoemde interpretaties van het uitroeiingsbevel evalueer, valt het volgende op. Het feit dat Israël de Kanaänitische volken niet geheel heeft uitgeroeid, speelt in het Oude Testament, met name in het literaire werk Genesis t/m Koningen, een belangrijke rol in de verklaring van de ballingschap (zie § 3.4.2). Dat is het gelijk van de interpretatie dat het uitroeiingsbevel indirect een verklaring van de ballingschap geeft en zo een boodschap bevat voor de tijd dat het grote geschiedwerk Genesis t/m Koningen werd afgerond. Dit laat echter de mogelijkheid onverlet dat het uitroeiingsbevel teruggaat op een oudere traditie.<sup>108</sup>

De interpretatie dat daadwerkelijke uitroeiing van volken nooit heeft plaatsgevonden of nooit is bedoeld, zou het uitroeiingsbevel volgens sommige auteurs verzachten. Het lijkt immers minder erg als er nooit concrete uitroeiing van mensen heeft plaatsgevonden.<sup>109</sup> Terecht is er echter op gewezen dat de gedachte dat het 'echte' Israël anders was, geen oplossing biedt. Ook in dat geval wordt immers in

<sup>106</sup> Stern, *Biblical Herem*, 91-94, 101-103. Stern spreekt soms over de tijd van Jerobeam II (*ibid.*, 103), soms over de vroege periode van Jerobeam II (*ibid.*, 121). Zijn formuleringen zijn overigens voorzichtig: 'Whatever the intent, the effect of the laws was to prohibit or discourage a king such as Jerobeam II from retaliating against Moab' (*ibid.*, 93).

<sup>107</sup> Hoffman, 'Deuteronomistic Concept', 203-210.

<sup>108</sup> Crüsemann, 'Gewaltimagination', 346-348 wil niet uitgaan van een bepaalde datering, omdat Deut. 7 is opgenomen in de canon en de boodschap ervan dus niet tot één moment beperkt kan worden. Hij rekent echter niet met de mogelijkheid van een oudere traditie, maar neemt als uitgangspunt de late koningentijd tot de Perzische tijd.

<sup>109</sup> Bijvoorbeeld Noort, *Geweld*, 48.

een canonieke tekst in naam van God opgeroepen om andere volken uit te roeien. De vragen welke consequenties dat heeft voor bijvoorbeeld het Godsbeeld en de ethiek blijven daarom onverminderd van kracht bij deze interpretatie (zie § 5.4.1).<sup>110</sup>

De datering van het uitroeingsbevel in de zevende eeuw v.Chr. of later en de daarmee samenhangende interpretatie dat dit gebod geen daadwerkelijke uitroeiing van volken beoogde, stuit echter op een aantal belangrijke bezwaren. Dit zijn: 1. de boodschap van Deut. 7 zelf; 2. de traditie over de uitroeiing van de Kanaänitische volken in het Oude Testament; 3. de datering van sommige teksten.

1. In de eerste plaats zijn er in de tekst van Deut. 7 niet of nauwelijks aanwijzingen voor de genoemde interpretaties. Tegen de interpretatie dat het uitroeingsbevel alleen een verklaring wil geven voor de ballingschap, pleit het feit dat een eventueel strafgericht over Israël in Deut. 7 weinig nadruk ontvangt. Op een vertrek van Israël uit het land wordt nergens gezinspeeld. Tweemaal wordt kort genoemd dat JHWH Israël zal straffen, wanneer het de praktijken van de Kanaänitische volken overneemt (Deut. 7,4.25-26; cf. 10). De nadruk ligt in Deut. 7 echter op het gebod van JHWH om deze volken en hun godsdienst uit te roeien. Dat wordt meerdere keren genoemd (Deut. 7,2.5.16.25-26), andere mogelijkheden van omgang met de Kanaänitische volken worden verboden (Deut. 7,2-3.16.25), het gebod wordt gemotiveerd (Deut. 7,4.6-11) en bezwaren worden beantwoord (Deut. 7,17-21). Daarnaast wordt niet de straf, maar de zegen en hulp van JHWH breed uitgewerkt, wanneer Israël zijn geboden houdt (Deut. 7,12-15.19-24). Dit alles maakt het minder waarschijnlijk dat in Deut. 7 alleen wordt teruggeblikt op wat in het verleden verkeerd is gegaan. De toon van Deut. 7 is terecht omschreven als wervend en hoopvol.<sup>111</sup> Tegen de interpretatie dat met de namen van de Kanaänitische volken verwezen wordt naar volken of groepen uit later tijd pleit het feit dat de tekst van Deut. 7 geen enkele aanwijzing in die richting bevat.<sup>112</sup> Bovendien zou een oproep tot uitroeiing merkwaardig zijn, wanneer slechts onderwerping werd beoogd.

Tegen de interpretatie van P.D. Stern en Y. Hoffman, dat de boodschap van Deut. 7 pacificerend en antinationalistisch is, kan het volgende worden ingebracht. Bij deze interpretatie zou de oproep tot uitroeiing gelezen moeten worden als een oproep om (andere) volken niet uit te roeien. De tekst van Deut. 7 bevat echter in het geheel geen aanwijzingen voor deze interpretatie. Gezien de grote nadruk op het gebod om wel volken uit te roeien, is deze interpretatie onwaarschijnlijk. Bovendien is het de vraag of er in de late koningentijd of na de ballingschap een belangrijke antinationalistische, 'pacifistische' stroming bestond in Israël. Ten slotte berust het argument dat de Kanaänitische volken volgens het boek Jozua al volledig zouden zijn uitgeroeid, op een onjuiste interpretatie van dit boek. In Jozua wordt reeds aangegeven dat de uitroeiing van de Kanaänitische volken niet volledig was (zie § 3.4.3.1). Omdat de tekst van Deut. 7 nauwelijks of geen aanwijzingen biedt voor de genoemde interpretaties, zijn deze niet waarschijnlijk. Het belangrijkste argument

<sup>110</sup> Houtman, 'Zwei Sichtweisen', 220-221 n. 24; Houtman, *De Schrift wordt geschreven*, 544-545; Lake, *Did God Command*, 9-10; Talstra, 'Identity and Loyalty', 74-76.

<sup>111</sup> Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 135-136.

<sup>112</sup> Zo terecht Hoffman, 'Deuteronomistic Concept', 205.



voor deze opvattingen is dan ook altijd de (late) datering van Deut. 7 en de tradities die daaraan ten grondslag liggen.

2. Een tweede bezwaar tegen de interpretatie dat het uitroeiingsbevel geen daadwerkelijke uitroeiing van volken zou bedoelen, is de breed voorkomende traditie in het Oude Testament dat de Kanaänitische volken (deels) zijn uitgeroeid. Het gebod om deze volken uit te roeien zou volgens deze interpretatie een late, deuteronomistische constructie zijn. Eerder (§ 3.4.2) is echter aangetoond dat de traditie dat de volken van Kanaän (deels) zijn uitgeroeid in het Oude Testament heel breed voorkomt. Wat betreft de teksten in Jozua t/m Koningen, zou men dat nog kunnen toeschrijven aan invloed van de veronderstelde deuteronomistische opvatting. Ook in Kronieken, Psalmen en Amos wordt echter naar de uitroeiing van de Kanaänitische volken verwezen. In deze teksten wordt vrijwel unaniem gesproken over uitroeiing van deze volken, niet 'slechts' verdrijving of iets dergelijks. Men zou kunnen veronderstellen dat alle teksten waarin gesproken wordt over de uitroeiing, beïnvloed zijn door de genoemde deuteronomistische opvatting. Deze hypothese zou voor alle relevante teksten moeten worden onderbouwd. Om een cirkelredenering te voorkomen zou de traditie met betrekking tot de Kanaänitische volken daarbij niet het enige argument mogen zijn. De hypothese dat alle teksten over de uitroeiing van de Kanaänitische volken deuteronomistisch zijn, is echter implausibel. De brede spreiding over het Oude Testament, in teksten uit verschillende genres, maakt het zeer onwaarschijnlijk dat de uitroeiing van de Kanaänitische volken slechts een deuteronomistische constructie is,<sup>113</sup> of dat het spreken over uitroeiing een deuteronomistische radicalisering is van een ouder verdrijvingsgebod.<sup>114</sup>

3. In de derde plaats pleit de datering van enkele teksten (Am. 2; Richt. 5) tegen de genoemde interpretaties. Een aantal teksten over de uitroeiing van de volken van Kanaän wordt gedateerd in de koningentijd (Ps. 78; 80)<sup>115</sup> of na de ballingschap (Kron.; Ps. 135; 136).<sup>116</sup> Het is echter aannemelijk dat sommige teksten over de uitroeiing van de Kanaänitische volken ouder zijn dan de zevende eeuw v.Chr. In de eerste plaats is dit wellicht het geval bij Am. 2,9. Er wordt vrij algemeen verondersteld dat het begin van Amos (Am. 1-2) teruggaat tot de achtste eeuw v.Chr. Een deel van Amos 2 (Am. 2,10-12) wordt soms beschouwd als een latere invoeging, maar Am. 2,9 wordt hier gewoonlijk niet toe gerekend. Wanneer deze opvatting gevolgd wordt, is Am. 2,9 een tekst uit de achtste eeuw v.Chr., waarin gesproken wordt over uitroeiing van de Kanaänitische volken.<sup>117</sup> In de tweede plaats is Richt. 5

<sup>113</sup> Zo Schmitt, *Heilige Krieg*, 212: 'Der *hērem*-Krieg ist ein theologisches Konstrukt der Deuteronomisten und als historisch geübte Praxis im alten Israel selbst nicht greifbar.'

<sup>114</sup> Zo Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 13-24.

<sup>115</sup> Ps. 78: Hossfeld & Zenger, *Psalmen 51-100*, 426 dateren tussen eind achtste eeuw v.Chr. en eind zesde eeuw v.Chr. Kraus, *Psalmen 2,540-541* kiest voor een na-exilische datering. Ps. 80: Hossfeld & Zenger, *Psalmen 51-100*, 457 zijn van mening dat deze psalm een reactie is op de val van het noordrijk en dat de redactie onder Josia heeft plaatsgevonden. Kraus, *Psalmen 2,556-557* meent dat de tijd van Josia mogelijk is. Voor beide psalmen zijn in de geschiedenis van het onderzoek overigens dateringen verdedigd van de tiende tot de tweede eeuw v.Chr.

<sup>116</sup> Hossfeld & Zenger, *Psalmen 101-150*, 663-664, 676-677 dateren Ps. 135 in de vierde eeuw v.Chr. en Ps. 136 na 400 v.Chr.

<sup>117</sup> Rudolph, *Amos*, 100-102 beschouwt alleen Am. 2,12 als een latere invoeging. Wolff, *Amos*, 137, 172 is van mening dat dit voor Am. 2,10-12 geldt. Andersen & Freedman, *Amos*, 141-144, 327 zien geen

van belang. Dit ‘lied van Debora’ wordt algemeen als zeer oud beschouwd.<sup>118</sup> Het is duidelijk dat Richt. 5 niet over een algemene uitroeiing van de Kanaänitische volken gaat. Er is echter wel sprake van een vijandige houding tussen Israël en Kanaän. Aan het begin van het lied wordt gesproken over ‘Israël’ (Richt. 5,2.3.5).<sup>119</sup> De tegenstanders worden slechts eenmaal expliciet benoemd, namelijk als ‘de koningen van Kanaän’ (מלכי כנען; Richt. 5,19).<sup>120</sup> Het lied eindigt met de wens dat alle vijanden van JHWH zo mogen vergaan (אבדו, Richt. 5,31).<sup>121</sup> Hoewel van een algemene (oproep tot) uitroeiing van de Kanaänitische volken in het lied van Debora geen sprake is, gaat het wel om een conflict tussen Kanaän en Israël, dat een kosmisch-universele beschrijving krijgt (Richt. 5,19-21.31). Bovendien wordt de tegenstelling tussen Israël en Kanaän religieus geduid.<sup>122</sup> Wanneer deze interpretatie juist is, mag de mogelijkheid niet worden uitgesloten dat Richt. 5 een toespeling bevat op een negatieve houding jegens de Kanaänitische volken die in latere teksten duidelijker naar voren komt. De mogelijkheid dat sommige teksten en daarmee (het begin van) de traditie over de uitroeiing van de Kanaänitische volken ouder zijn dan de zevende eeuw v.Chr. verdient daarom serieuze overweging.

De interpretatie dat uitroeiing van de Kanaänitische volken niet heeft plaatsgevonden of zelfs niet is bedoeld, moet op grond van deze argumenten als onwaarschijnlijk worden beschouwd. Daarmee is eveneens onwaarschijnlijk dat de traditie van het uitroeingsbevel pas is ontstaan in de zevende eeuw v.Chr. of later.<sup>123</sup>

#### 4.3.3 Metaforische interpretatie

In samenhang met de hierboven besproken interpretaties moet worden ingegaan op de vraag of het gebod tot uitroeiing van de Kanaänitische volken metaforisch bedoeld is. Volgens deze opvatting is eveneens geen uitroeiing van deze volken be-

---

reden om (een deel van) Am. 2,9-12 als een latere toevoeging te beschouwen. Volgens al deze auteurs gaat Am. 2,9 dus (vrijwel) terug tot de tijd van Amos. Anders Jeremias, *Amos*, 24-25, die van mening is dat Am. 2,9 niet teruggaat op de historische Amos.

<sup>118</sup> Zie bijvoorbeeld Groß, *Richter*, 344-349; De Moor, *Rise of Yahwism*, 267; cf. De Moor, ‘Twelve tribes’. De Moor dateert het lied van Debora rond 1100 v.Chr.

<sup>119</sup> Zie voor de eigen identiteit van Israël in het lied van Debora: Sparks, *Ethnicity and Identity*, 117-120. Bij de beschrijving van de strijd (Richt. 5,19-22) speelt Israël overigens geen actieve rol, maar worden alleen natuurkrachten genoemd.

<sup>120</sup> In Richt. 5,20 wordt Sisera nog genoemd, zonder verdere aanduiding. De afwisselende verwijzingen naar de ‘koningen’ en ‘Sisera’ in Richt. 5,19-22 maken echter duidelijk dat de koningen van Kanaän en Sisera als een eenheid worden beschouwd. Cf. Groß, *Richter*, 326.

<sup>121</sup> In de prozavertelling van Richt. 4 wordt Jabin meerdere keren ‘de koning van Kanaän’ genoemd (Richt. 4,2.23-24). De tegenstelling tussen Israël en Kanaän heeft in Richt. 4 echter geen prominentere plaats dan in Richt. 5. Dat pleit voor de oorspronkelijkheid van deze tegenstelling in Richt. 5. Het is omstreden of de wens dat alle vijanden van JHWH mogen vergaan (Richt. 5,31) tot de oorspronkelijke tekst van het lied van Debora behoorde. Het feit dat een dergelijke wens in Richt. 4 niet voorkomt, pleit voor de ouderdom van dit motief.

<sup>122</sup> Groß, *Richter*, 346-347; Sparks, *Ethnicity and Identity*, 109-121. Cf. Chisholm, ‘Yahweh versus the Canaanite Gods’, 167-170, die Richt. 5 beschrijft als een krachtmeting tussen JHWH en (de goden van) de Kanaänitische volken.

<sup>123</sup> Volgens Schmitt, *Heilige Krieg*, 52-53 wordt de invloed van de Assyrische oorlogspropaganda, waar bijvoorbeeld Deut. 20 een reactie op zou zijn, overschat. Hij gaat uit van een reactie op de toenmalige oorlogspraktijk in het algemeen.

doeld, maar de argumentatie hangt niet af van de datering van deze traditie, maar van de interpretatie van Deut. 7 zelf. Volgens enkele auteurs moet het verbum  $\text{הָרַם}$  in Deut. 7 worden geïnterpreteerd als een metafoor. Deze wil trouw aan JHWH uitdrukken; het is de negatieve keerzijde van de liefde tot JHWH. De intentie van het gebod zou niet zijn dat mensen gedood worden, maar de *hērem* zou tot uitdrukking komen in het verbod op gemengde huwelijken en de vernietiging van religieuze voorwerpen.<sup>124</sup> De volgende argumenten zijn genoemd om deze interpretatie te onderbouwen. 1. Het is aannemelijk dat het in Deut. 7 gaat om een gebod voor een langere periode, omdat het in Deut. 6 en 8 eveneens niet slechts gaat over de intocht, maar over het leven in Kanaän. Wanneer uitroeiing van de Kanaänitische volken bedoeld zou zijn, is dat echter alleen aan de orde bij de intocht in het land. 2. De lijsten van Kanaänitische volken zijn een ideologische constructie. Ze benadrukken de macht van de volken, maar geven geen historisch accuraat beeld. 3. Het verbod op uithuwelijking (Deut. 7,3) impliceert dat de volken niet gedood worden, omdat dit verbod anders overbodig zou zijn. 4. Een metaforische interpretatie van het uitroeiingsbevel vermindert de verschillen met de parallellen in Ex. 23 en 34. 5. In diverse andere teksten wordt wel uithuwelijking verboden, maar er worden geen mensen gedood.<sup>125</sup>

In reactie op deze argumenten kan het volgende gesteld worden. 1. Het gaat in Deut. 7 enerzijds om een gebod voor de intocht in Kanaän (Deut. 7,1). Anderzijds wordt duidelijk gemaakt dat de uitroeiing langere tijd zal duren (Deut. 7,22). In dat opzicht is geen sprake van een tegenstelling met de omringende hoofdstukken (zie ook § 3.1). 2. Wat de namen van de Kanaänitische volken betreft, is duidelijk geworden dat deze waarschijnlijk teruggaan op een oude traditie (§ 4.1). Ook wanneer de lijsten echter een ideologische constructie zouden zijn, is dat nog geen argument voor een metaforische interpretatie van het verbum  $\text{הָרַם}$ . 3. De relatie tussen het uitroeiingsbevel en het verbod op uithuwelijking is omstrede. De meest aannemelijke verklaring is echter dat het verbod op verbondssluiting en op uithuwelijking een uitwerking zijn van het uitroeiingsbevel. Het verbod op gemengde huwelijken onderstreept zo de absoluutheid van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien (zie de exegese van Deut. 7,2, § 2.4). 4. Wat de relatie tussen Deut. 7 enerzijds en Ex. 23 en 34 anderzijds betreft, geldt dat er mogelijk een ontwikkeling is in Israëls houding jegens de Kanaänitische volken (zie ook § 3.3). Daarom kunnen deze teksten niet worden gebruikt als argument voor een metaforische interpretatie

<sup>124</sup> Cf. Wolterstorff, 'Reading Joshua', 249-252, die stelt dat God volgens de tekst van Jozua geen uitroeiing geboden heeft. Hij baseert dit op de these dat de uitdrukking '(een stad) slaan met het zwaard' een vaste literaire formulering zou zijn om verovering te beschrijven; bovendien zou volgens Jozua en Richteren geen volledige uitroeiing hebben plaatsgevonden.

<sup>125</sup> Earl, *Reading Joshua*, 94-112; MacDonald, *Deuteronomy and the Meaning*, 108-122; Moberly, 'Toward an Interpretation', 134-137; cf. Schmitt, *Heilige Krieg*, 81. Deze interpretatie ook bij Lake, *Did God Command*, 169-230. Lake beschrijft de  $\text{הָרַם}$  als 'hyperbool'. Hij is van mening dat geen letterlijke uitroeiing is bedoeld, maar afkeer van de zonde van de Kanaänitische volken. Bij deze interpretatie van 'hyperbool' is er nauwelijks verschil met de metaforische interpretatie van  $\text{הָרַם}$ . De argumenten van Lake betreffen dan ook niet de datering van het uitroeiingsbevel, maar de argumenten die in deze alinea genoemd zijn voor een metaforische interpretatie. Bovendien is hij van mening dat een letterlijke interpretatie onmogelijk is vanwege de immoraliteit daarvan (cf. § 5.4.1).

van הָרַם. 5. Datzelfde geldt voor andere teksten waarin wel uithuwelijking wordt verboden, maar zonder dat mensen worden gedood (cf. § 3.4.3.2).<sup>126</sup>

Naast het feit dat de aangevoerde argumenten voor een metaforische interpretatie niet overtuigend zijn, zijn er andere bezwaren tegen deze opvatting. In de eerste plaats gaat deze interpretatie voorbij aan de betekenis van het verbum הָרַם, dat zich bevindt in het semantische domein van ‘uitroeien, doden’ (zie § 2.4, Excurs: Betekenis en functie van הָרַם). In de tweede plaats is bij deze opvatting onduidelijk hoe de breed voorkomende traditie in het Oude Testament verklaard kan worden, dat er wel (gedeeltelijke) uitroeiing van de Kanaänitische volken zou hebben plaatsgevonden (zie § 3.4.2). Concluderend moet dan ook gesteld worden dat de interpretatie van הָרַם als een metafoer, die trouw aan JHWH wil uitdrukken, niet overtuigend is.<sup>127</sup>

#### 4.3.4 Conclusie

Concluderend: het gebod van Deut. 7 met betrekking tot de Kanaänitische volken bedoelt werkelijke uitroeiing van deze volken. Op grond van de breed voorkomende traditie in het Oude Testament mag het waarschijnlijk worden geacht dat er daadwerkelijk uitroeiing heeft plaatsgevonden. Tegelijk is duidelijk dat deze uitroeiing nooit volledig is geweest (zie §3.4.3). Op grond van deze conclusies is het niet aannemelijk dat het uitroeiingsbevel een deuteronomistische constructie zou zijn uit de zevende eeuw v.Chr. of later, waarbij concrete uitroeiing niet heeft plaatsgevonden of niet is bedoeld.

Wanneer deze conclusies juist zijn, is serieus te overwegen dat de (opdracht tot) uitroeiing van de Kanaänitische volken teruggaat op een traditie die in elk geval ouder is dan de zevende eeuw v.Chr. De volgende argumenten pleiten voor deze veronderstelling. In de eerste plaats is er in het Oude Testament een breed voorkomende traditie dat bij de vestiging in Kanaän volken zijn uitgeroeid. Sommige teksten uit deze traditie zijn waarschijnlijk ouder dan de zevende eeuw v.Chr. In de tweede plaats is het plausibel dat de namen van de zeven volken uit Deut. 7 teruggaan op een oudere traditie, die waarschijnlijk (deels) dateert uit het einde van het tweede millennium v.Chr. (zie § 4.1). Deze namen worden vrijwel uitsluitend gebruikt in verband met de uitroeiing van deze volken en de inname van hun land door Israël. In de derde plaats zou een vroegere datering van de traditie van het uitroeiingsbevel aansluiten bij de ontwikkeling in de verhouding tussen Israël en de Kanaänitische volken, zoals die in het Oude Testament beschreven wordt. Ook het zwijgen van de schriftprofeeten over het uitroeiingsbevel zou daarbij passen (zie § 3.4.3.2).

Deut. 7 bevat onvoldoende aanwijzingen voor een precieze datering van (de traditie van) het uitroeiingsbevel. Het is echter waarschijnlijk dat de opdracht om de Kanaänitische volken uit te roeien en het verzet tegen hun godsdienst teruggaat op

<sup>126</sup> Zie voor kritiek op de interpretatie van הָרַם als metafoer ook Lohr, *Chosen and Unchosen*, 167-172.

<sup>127</sup> De these van Earl, *Reading Joshua*, 197-201; Earl, *Joshua Delusion*, 123 dat de *hērem* in Jozua symbolisch moet worden opgevat en dat Jozua gelezen moet worden als een correctie op Deut. 7, is dan ook niet overtuigend. Zie voor kritiek ook de reactie van C.J.H. Wright in Earl, *Joshua Delusion*, 139-148.

een oudere traditie.<sup>128</sup> Daarmee samenhangend is het aannemelijk dat er in overeenstemming met deze traditie een daadwerkelijke uitroeiing van Kanaänitische volken was bedoeld en (gedeeltelijk) heeft plaatsgevonden.

#### 4.4 CONCLUSIES

In dit hoofdstuk is de historische achtergrond en de datering van het uitroeiingsbevel onderzocht. Van de ‘zeven volken’ zijn de Hethieten, Amorieten en Kanaänieten bekend uit buitenbijbelse teksten. Bij de Hethieten en de Amorieten is het niet mogelijk een direct verband te leggen tussen de gegevens uit het Oude Nabije Oosten en een voorisraëlitische bevolkingsgroep in Kanaän. Het gentilicium ‘Kanaäniet’ wordt in bijbelse en buitenbijbelse teksten wel gebruikt voor hetzelfde gebied en dezelfde periode (tweede millennium v.Chr.). De andere volkerennamen (Perizzieten, Chiwwieten, Jebusieten en Girgasieten) komen niet als gentilicium voor in de literatuur van het Oude Nabije Oosten. De meest aannemelijke verklaring voor de gegevens over de ‘zeven volken’ is dat de namen van deze volken op enigerlei wijze teruggaan op een oudere traditie, die waarschijnlijk (gedeeltelijk) dateert uit de periode van het einde van het tweede millennium v.Chr.

In het Oude Testament worden aan de Kanaänitische volken met name twee concrete zonden verweten, namelijk kinderoffers en ongeoorloofde seksuele praktijken. Het is niet met zekerheid vast te stellen in hoeverre deze praktijken daadwerkelijk voorkwamen. Het is aannemelijk dat in Kanaän kinderoffers hebben plaatsgevonden, maar de frequentie daarvan is niet vast te stellen. Er zijn onvoldoende buitenbijbelse bronnen om conclusies te trekken over de seksuele moraal van de Kanaänitische volken.

De datering en de interpretatie van het uitroeiingsbevel hangen direct met elkaar samen. Op grond van de breed voorkomende traditie in het Oude Testament over de uitroeiing is het waarschijnlijk dat deze (gedeeltelijk) heeft plaatsgevonden. De opvatting dat het uitroeiingsbevel pas ontstaan is in de zevende eeuw v.Chr. of later, waarbij concrete uitroeiing niet heeft plaatsgevonden of niet is bedoeld, is niet plausibel. De interpretatie als metafoer, die trouw aan JHWH wil uitdrukken, is evenmin overtuigend. Het gebod van Deut. 7 bedoelt de daadwerkelijke uitroeiing van de volken van Kanaän. Het uitroeiingsbevel gaat waarschijnlijk terug op een traditie die ouder is dan de zevende eeuw v.Chr. Deze conclusies roepen vele theologische en ethische vragen op, die in het volgende hoofdstuk onderzocht en, voor zover mogelijk, beantwoord moeten worden.

---

<sup>128</sup> Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 590 noemt het gebruik van het verbum חרם in de Meša'-inscriptie als parallel voor een vroege datering. Omdat dit echter de enige buitenbijbelse parallel is en er inhoudelijke verschillen zijn met het Oude Testament (zie § 2.4, Excurs: Betekenis en functie van חרם, § 4) kan aan deze parallel niet teveel ontleend worden.

## 5. Bijbels-theologische evaluatie

### 5.1 INLEIDING

In de voorgaande hoofdstukken is de opdracht om de volken van Kanaän uit te roeien onderzocht vanuit literair en historisch perspectief. Bij dit onderzoek is gebleken dat Deut. 7 grote tegenstellingen bevat. In dit hoofdstuk is sprake van de bijzondere positie van Israël als een heilig volk voor JHWH en van JHWHs liefde voor dit volk (Deut. 7,6-8). Tegenover deze liefde van JHWH voor Israël staat echter zijn afkeer van de Kanaänitische volken. Deze volken en hun cultusvoorwerpen moeten volgens Deut. 7 volledig worden vernietigd (Deut. 7,2-3.5.25-26). Mogelijk medelijden van Israël, waardoor het hen zou willen ontzien, wordt op voorhand afgewezen (Deut. 7,16). Elk compromis wordt van de hand gewezen. Dit contrast leidt tot de vraag hoe JHWHs liefde voor Israël zich verhoudt tot zijn gebod om de volken van Kanaän uit te roeien.

Deze vraag komt nog scherper naar voren, wanneer Deut. 7 gelezen wordt in de bredere context van het boek Deuteronomium. Daarin wordt immers expliciet gesteld dat iemand alleen om zijn eigen zonde gedood mag worden; kinderen mogen niet gedood worden vanwege de zonde van hun vader (Deut. 24,16). Bij de Kanaänitische volken lijkt dat laatste echter wel te gebeuren. Daarnaast kan gevraagd worden hoe de positieve houding van Deuteronomium ten opzichte van vreemdelingen (Deut. 10,19) en ten opzichte van andere volken (cf. § 3.2.2) te rijmen is met de uiterst negatieve houding ten opzichte van de volken van Kanaän. Wanneer we Deut. 7 lezen in de breedste context van het Oude en Nieuwe Testament, rijst ten slotte de kernvraag wat het uitroeiingsbevel betekent voor het beeld van God dat ons in de Bijbel gegeven wordt. Is de God die gebiedt om volken zonder pardon uit te roeien, dezelfde als de God die zich in Jezus Christus geopenbaard heeft als de God die de wereld liefheeft?

Dit alles vraagt om een verdere theologische doordenking. Daarom wordt in dit hoofdstuk een bijbels-theologische evaluatie van het uitroeiingsbevel gegeven. Het is uiteraard niet mogelijk om op de hele problematiek van oorlog en geweld in het Oude Testament in te gaan. Ik concentreer me op de opdracht van JHWH aan Israël om de volken van Kanaän uit te roeien. Nadat ik heb nagegaan hoe dit gebod in verleden en heden theologisch is verstaan, presenteer ik een eigen voorstel met betrekking tot de vraag hoe Deuteronomium 7 en soortgelijke teksten theologisch gelezen kunnen worden in de context van het Oude en Nieuwe Testament.

De opbouw van dit hoofdstuk is als volgt. Allereerst wordt het belang van een bijbels-theologische evaluatie van het uitroeiingsbevel nader aangegeven. Daarbij geef ik aan wat de eigenlijke problematiek van deze opdracht is en vanuit welk perspectief de evaluatie plaatsvindt (§ 5.2). Vervolgens wordt de vroege receptiegeschiedenis van het uitroeiingsbevel onderzocht (§ 5.3). In aansluiting daarop worden enkele hedendaagse modellen voor een theologische waardering van dit gebod beschreven. Op grond van het onderzoek in de voorgaande hoofdstukken

worden de sterke en zwakke kanten van deze modellen besproken (§ 5.4). Ten slotte geef ik de contouren aan van een eigen bijbels-theologische interpretatie van het uitroeiingsbevel (§ 5.5). In de conclusies probeer ik een antwoord te geven op de geformuleerde problemen en geef ik mijn eigen visie op het uitroeiingsbevel (§ 5.6).

## 5.2 HET KADER VAN EEN BIJBELS-THEOLOGISCHE EVALUATIE

In deze paragraaf wordt het kader aangegeven voor een bijbels-theologische evaluatie van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien. Ten eerste ga ik in op het belang van een dergelijke evaluatie (§ 5.2.1). Vervolgens wordt gedefinieerd wat het probleem is dat moderne lezers ondervinden bij de lezing van Deut. 7 en verwante teksten (§ 5.2.2). Ten slotte geef ik aan vanuit welk perspectief op deze vragen wordt ingegaan (§ 5.2.3).

### 5.2.1 *Belang*

De exegese van Deut. 7 leidt vanzelfsprekend tot de vraag hoe het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien theologisch te waarderen is. Het literair-historische onderzoek vraagt om een theologische verwerking. Deze theologische evaluatie is om drie redenen van bijzonder belang: 1. omdat het uitroeiingsbevel soms de directe aanleiding is geweest voor de verwerping van het Oude Testament in zijn geheel; 2. omdat de geschiedenis getuigt van een beroep op het uitroeiingsbevel ter legitimering van geweld; 3. omdat met name dit uitroeiingsbevel een heet hangijzer is voor vele moderne lezers van het Oude Testament.<sup>1</sup>

In de eerste plaats is het Oude Testament juist vanwege het uitroeiingsbevel aangevallen en verworpen. Vanaf Marcion en de Manicheeën in de eerste eeuwen van onze jaartelling tot bekende auteurs als Richard Dawkins en Paul Cliteur in de huidige tijd wordt het Oude Testament (geheel of gedeeltelijk) gevaarlijk geacht of zelfs afgewezen vanwege het uitroeiingsbevel of het daarin geïmpliceerde Godsbeeld.

Marcion (tweede eeuw n.Chr.) stelde de God van het Oude Testament en de God van het Nieuwe Testament tegenover elkaar, mede vanwege het geweld dat God in het Oude Testament toelaat en gebiedt.<sup>2</sup> Manicheeën als Adimantus en Faustus (derde eeuw n.Chr.) volgden dit spoor. Adimantus stelt, volgens de weergave van Augustinus, expliciet het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien (Ex. 23,22-24) tegenover het gebod van Christus om de vijanden lief te hebben (Mat. 5,44).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cf. Talstra, 'Identity and Loyalty', 74-76.

<sup>2</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses* I 27,2 (ed. Brox, 318-320); Origenes, *Homiliae in Jesu Nave* XII (ed. Jaubert, 294-303). Origenes noemt 'Marcion et Valentinus ac Basilides ceterique cum ipsis haeretici' (ibid. XII,3; ed. Jaubert, 300). Valentinus en Basilides worden gerekend tot de gnostiek.

<sup>3</sup> Augustinus, *Contra Faustum* 22,5 (ed. Zycha, 595) en vooral Augustinus, *Contra Adimantum* 17 (ed. Zycha, 164). Adimantus is hoogstwaarschijnlijk beïnvloed door Marcion. Er is overigens wel verschil in hun visie op het Oude Testament: Marcion zag het Oude Testament als de correcte weergave van het handelen van de lagere god, Adimantus zag het Oude Testament als een doelbewuste verdraaiing. Hij

Het Oude Testament is scherp aangevallen in de tijd van de Verlichting. Zo oordeelt de Duitse vrijdenker H.S. Reimarus (1694-1768) over Jozua: 'wie ein reissendes Raubthier, so fällt er sie, ex jure bestiali, an, ohne daß er eine Ursache dazu angiebt'.<sup>4</sup> Men zou beter andere volken kunnen uitroeien 'als die onschuldigen Cananiter, welche nach allen Datis ein weit besseres praktisches Erkenntniß von Gott gehabt haben mögen, als die zur Abgötterey gewöhnte und stets geneigte Israeliten'.<sup>5</sup> Bovendien zou het bijbelse bericht over de uitroeiing van de Kanaänieten gebruikt kunnen worden om ook andere volken aan te vallen.<sup>6</sup>

In onze tijd beschrijft Richard Dawkins de God van het Oude Testament onder meer als 'a vindictive, bloodthirsty ethnic cleanser'. Met deze typering verwijst hij mede naar het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien.<sup>7</sup> Paul Cliteur beschouwt het Oude Testament, en zelfs het monotheïsme als zodanig, als intolerant.<sup>8</sup> Volgens hem heeft dit geschrift een groot geweldspotentieel: het zou allerlei aanknopingspunten bevatten om gewelddadig gedrag te legitimeren.<sup>9</sup> Ook door oudtestamentici is het boek Deuteronomium, vanwege het uitroeiingsbevel, wel gekwalificeerd als intolerant, nationalistisch en xenofob.<sup>10</sup>

In de tweede plaats is een theologische evaluatie van het uitroeiingsbevel van belang vanwege de *Wirkungsgeschichte* van Deut. 7 en soortgelijke teksten. Het gebod om de volken van Kanaän uit te roeien is in de loop van de geschiedenis namelijk gebruikt als argument om andere volken te onderdrukken of te doden. In de zestiende eeuw beriep Thomas Müntzer, de voorman van de wederdopers, zich op Deut. 7 in

---

achte het Oude Testament misleidend en gevaarlijk. De opvattingen van Adimantus hadden invloed tot in de tijd van Augustinus, reden waarom deze hem uitvoerig bestrijdt. Zie over Adimantus: Baker-Brian, *Manichaeism in the Later Roman Empire*; Van den Berg, *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice* (zie *ibid.*, 113-114 voor een reconstructie van de these van Adimantus, die Augustinus bestrijdt).

<sup>4</sup> Reimarus, *Apologie* 1,482.

<sup>5</sup> Reimarus, *Apologie* 1,483.

<sup>6</sup> Reimarus, *Apologie* 1,484. Zie voor andere auteurs uit deze tijd Houtman, 'Josua im Urteil einiger Freidenker'; Houtman, *De Schrift wordt geschreven*, 508-539; Reinke, 'Ueber das Recht', 273-280.

<sup>7</sup> Dawkins, *God Delusion*, 51; daar zonder toelichting. Later gaat hij breder in op het Oude Testament, waarbij hij onder andere het uitroeiingsbevel noemt (*ibid.*, 269-283).

<sup>8</sup> De these van Cliteur is onderdeel van een breder debat over het mogelijke verband tussen monotheïsme en geweld. Dat monotheïsme zou leiden tot geweld, wordt, in navolging van o.a. J. Assmann, verdedigd door Cliteur, *Monotheïstisch dilemma* en Schwartz, *Curse of Cain*. Overigens is de opvatting van Assmann in een recent artikel ('Monotheismus und die Sprache der Gewalt') genuanceerder dan in eerdere publicaties. Een inherent verband tussen monotheïsme en geweld wordt bestreden door bijvoorbeeld Albertz, 'Monotheism and Violence'; McConville, *God and Earthly Power*, 12-29; Volf, 'Christianity and Violence'; Zenger, 'Gewalt als Preis der Wahrheit'.

<sup>9</sup> Cliteur, *Monotheïstisch dilemma*, 37, 175 en *passim*. Cliteur noemt Deut. 7 terloops (*ibid.*, 224-226), maar bespreekt uit het Oude Testament vooral het offer van Abraham (Gen. 22). Voor zijn betoog zou een verwijzing naar het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien een sterker argument zijn geweest, omdat dat volgens het Oude Testament (gedeeltelijk) is uitgevoerd, in tegenstelling tot het offer van Abraham.

<sup>10</sup> Altmann, *Erwählungstheologie und Universalismus*, 15; Breit, *Predigt des Deuteronomisten*, 66; Mullen, *Narrative History and Ethnic Boundaries*, 65; Prior, *Bible and Colonialism*, 34; Siwiec, *La guerre de conquête*, 43-44. Cf. Von Rad, *Der Heilige Krieg*, 68: Deuteronomium is 'vom ersten bis zum letzten Kapitel durch und durch gesättigt von einer ausgesprochenen Kriegsideologie, deren Herkunft und theologischer Gestalt uns viel mehr zum Problem werden müsste'.



een oproep om zijn vijanden te doden.<sup>11</sup> Men heeft zich beroepen op het uitroeingsbevel als legitimatie voor de kolonisatie van Latijns-Amerika,<sup>12</sup> voor de uitroeiing van de Indianen in Noord-Amerika<sup>13</sup> en voor de onderdrukking van de zwarte bevolking in Zuid-Afrika.<sup>14</sup> Het is ook wel gebeurd dat niet heersers, maar inheemse volken zich op deze teksten beriepen om kolonisators te verdrijven. Zo zou Te Kooti, een van de leiders van de Maori in Nieuw-Zeeland in de negentiende eeuw, de Maori hebben beschouwd als de Israëlieten en de kolonisators als de Kanaänieten.<sup>15</sup> Ten slotte is er mogelijk een voorbeeld dat dergelijke teksten worden toegepast op de Palestijnen in de staat Israël.<sup>16</sup> Sommige auteurs noemen nog andere voorbeelden van de *Wirkungsgeschichte* van Deut. 7, maar zonder concreet bewijsmateriaal of zonder dat in de door hen genoemde situaties daadwerkelijk een beroep werd gedaan op deze tekst.<sup>17</sup> Uit de genoemde voorbeelden is echter onmiskenbaar duidelijk dat het gebod uit Deut. 7 gebruikt is ter legitimering van geweld en onderdrukking. De vraag of dit beroep op het uitroeingsbevel de enige of de eigenlijke reden is geweest voor het geweld, of dat dit 'slechts' gebruikt is als legitimatie achteraf, blijft hier buiten beschouwing.<sup>18</sup> Een veroordeling van zulk geweld maakt het feit niet ongedaan dat Deut. 7 hierbij een bepaalde rol heeft gespeeld. Daarom roept de *Wirkungsgeschichte* de vraag op naar de rechtmatigheid van dit Schriftberoep en naar de betekenis van deze teksten voor het Godsbeeld van het Oude Testament.<sup>19</sup>

<sup>11</sup> Müntzer, *Schriften und Briefe*, 260-263; Müntzer, *Briefwechsel*, 410-413 (= id., *Schriften und Briefe*, 454-456). Zie voor Müntzer en geestverwanten van hem: Houtman, *De Schrift wordt geschreven*, 318-322; Schmitt, *Heilige Krieg*, 184-189.

<sup>12</sup> Prior, *Bible and Colonialism*, 48-70, m.n. 56, 68.

<sup>13</sup> Cherry, *God's New Israel*, 191: 'He [God] emptied out its former inhabitants who melted away as the Canaanites before Israel' (Benjamin M. Palmer). Cf. *ibid.*, 230; Bainton, *Christian Attitudes*, 167-169. In de anthologie van Cherry wordt weliswaar vaak de parallel tussen Amerika en Israël genoemd, maar (anders dan Prior, *Bible and Colonialism*, 282 beweert) slechts een enkele keer de parallel tussen de oorspronkelijke bevolking van Amerika en de volken van Kanaän, en nergens met de oproep om die uit te roeien.

<sup>14</sup> Deist, 'Dangers of Deuteronomy'; Prior, *Bible and Colonialism*, 71-105, m.n. 81-82.

<sup>15</sup> Gunn, 'Colonialism and the Vagaries', 138-141.

<sup>16</sup> Ateek, *Justice, and Only Justice*, 84-85 noemt één concreet voorbeeld van een vergelijking tussen de Palestijnen en Amalek; cf. Reitsma, 'Who is our God', 182-185. Prior, *Bible and Colonialism* heeft wel een hoofdstuk over 'Colonialism and Palestine' (*ibid.*, 106-173), maar geeft geen voorbeelden van een beroep op het uitroeingsbevel.

<sup>17</sup> Bijvoorbeeld Prior, *Bible and Colonialism*, 39; Wright, *God I Don't Understand*, 74. In diverse publicaties (o.a. Niditch, *War in the Hebrew Bible*, 3-4) wordt een preek aangehaald die Cotton Mather in 1689 gehouden heeft bij het begin van een oorlog tegen de Indianen. Op basis van de weergave bij Niditch is de inhoud van dit geschrift getypeerd als 'urgende genocide against the indigenous Native American population on the authority of the Old Testament' (Nelson, 'Herem', 39). Mather vergelijkt de Indianen echter nergens met de Kanaänieten. De enige plaats waar hij een rechtstreekse vergelijking maakt tussen de oorlog in zijn tijd en de oorlog tegen de Kanaänitische volken, betreft de stelling dat in beide oorlogen mensen van allerlei rang en stand betrokken waren (Mather, *Souldiers Counseled and Comforted*, 2).

<sup>18</sup> In sommige gevallen is het beroep op het uitroeingsbevel niet zozeer de aanleiding voor geweld, maar een rechtvaardiging daarvan achteraf, cf. Prior, *Bible and Colonialism*, 82-84. In dat geval lijkt er geen sprake te zijn van een illustratie van het geweldspotentieel van deze teksten. Dat is echter slechts ten dele het geval; een rechtvaardiging achteraf kan immers aanleiding zijn tot nieuw geweld of een bestaande situatie van onderdrukking in stand houden.

<sup>19</sup> Volgens Otto, *Krieg und Frieden*, 152-156 beslist namelijk de 'Gottesverständnis' over de vraag of een religie de vrede bevordert of niet. Cf. Prior, *Bible and Colonialism*, 264-266.

De derde reden voor een theologische evaluatie van het uitroeingsbevel is het feit dat veel bijbellezers grote moeite hebben met Deut. 7 en soortgelijke teksten. Israël ontvangt in dit hoofdstuk immers de opdracht van JHWH om volken uit te roeien, zonder dat deze volken Israël iets hebben aangedaan. Waarom moeten zelfs de kinderen worden uitgeroeid, zo vraagt men zich af. Er lijkt voor de Kanaänieten geen mogelijkheid tot redding te zijn. Wanneer dit gebeuren moest in opdracht van God, wat houdt zijn liefde dan nog in? Is het mogelijk in een God te geloven en Hem lief te hebben, als Hij het uitroeien van volken niet alleen toestaat, maar zelfs gebiedt? Wordt zo niet elk onderscheid tussen goed en kwaad betekenisloos? Hoe kan een dergelijke huiveringwekkende en weerzinwekkende opdracht worden toegeschreven aan God zelf? Is de God die dit gebiedt, dezelfde als de Vader van Jezus Christus, die zich overgaf in de dood om het verlorene te redden? Deze vragen over het Godsbeeld zijn voor hedendaagse lezers van Deut. 7 levensgroot.<sup>20</sup>

### 5.2.2 Problematiek

Een bijbels-theologische evaluatie van Deut. 7 moet ingaan op twee kwesties, die het eigenlijke (theologische) probleem van het uitroeingsbevel vormen.

In de eerste plaats moet worden ingegaan op het Godsbeeld dat uit Deut. 7 naar voren komt. Welke implicaties heeft het voor ons denken over wie God is, als deze tekst spreekt over zijn gebod om de Kanaänitische volken radicaal uit te roeien? Hoe kan een dergelijk vernietigend oordeel samengaan met Gods liefde? Waarom moeten niet individuen, maar volken worden gedood, zonder onderscheid? Past dat in het beeld van God dat ons elders in het Oude en Nieuwe Testament getekend wordt? Het eigenlijke probleem is immers niet dat er in het Oude Testament geweld voorkomt, of dat mensen dit geweld plegen, maar dat dit geweld wordt geboden door God zelf.<sup>21</sup>

In de tweede plaats moet worden ingegaan op het geweldspotentieel van het uitroeingsbevel. Zoals hierboven is aangetoond, is Deut. 7 in de geschiedenis gebruikt als legitimatie voor geweld of onderdrukking. Deze *Wirkungsgeschichte* roept de vraag op of een dergelijk beroep op Deut. 7 legitiem is, en vooral of iemand zich in onze tijd op deze tekst zou kunnen beroepen om enige vorm van geweld te legitimeren.

### 5.2.3 Perspectief

Meer dan bij de literaire en historische vragen zal bij de bijbels-theologische verwerking de eigen positie van de theoloog een rol spelen. Het is van belang om zich bewust te zijn van dit perspectief vanwaaruit het uitroeingsbevel gelezen wordt. Mijn perspectief is dat van een westerse man aan het begin van de 21<sup>e</sup> eeuw, die

<sup>20</sup> Cf. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, 207-220; Cowles e.a., *Show Them No Mercy* (m.n. Cowles, in *ibid.*, 100); Craigie, *Problem of War*, 9-19; Reitsma, *Wie is onze God*, 231; Seibert, *Disturbing Divine Behavior*, 15-34.

<sup>21</sup> Brueggemann, *Revelation and Violence*, 7. Cf. Janse, *Tegenstem van Jezus*, 17, 175.

nooit een oorlog of vergelijkbaar geweld heeft meegemaakt, en dat van een christelijke theoloog in de gereformeerde traditie.

Iemand die geen extreme vormen van geweld heeft meegemaakt, zal waarschijnlijk anders over geweld denken en spreken dan iemand die dat wel heeft ervaren. Slachtoffers van geweld zullen een roep om vergelding anders lezen dan anderen. Het is van belang dit te beseffen, om een oppervlakkig oordeel te voorkomen.<sup>22</sup>

Als christelijk theoloog heb ik te maken met het perspectief van het Oude Testament. Dat is het uitgangspunt voor theologische vragen en bezinning; de vraag naar de theologische en praktische betekenis van geweldsteksten wordt immers niet gesteld bij andere oud-oosterse teksten. Voor een andere benadering is gepleit door R.A. Warrior. Hij wil de exodus en de inbezitname van Kanaän lezen vanuit het perspectief van een 'Native American'. Volgens Warrior kunnen de *Native Americans* zich identificeren met de Kanaänieten, die al in het beloofde land woonden. De Kanaänieten zouden zijns inziens in de christelijke theologische bezinning centraal moeten worden gesteld. Ook hun stem moet worden gehoord.<sup>23</sup> Een reconstructie van het eventuele perspectief van de Kanaänitische volken heeft echter een zeer speculatief karakter; wij hebben immers geen teksten die het perspectief van de Kanaänitische volken weergeven op Israël's houding tegenover hen. Ook wanneer het perspectief van het Oude Testament anders is dan dat van de Kanaänitische volken of wanneer de gevraagde houding jegens de volken van Kanaän slechts de opvatting van een religieuze minderheid in Israël is geweest, is het Oude Testament de tekst die voor de theologische bezinning het uitgangspunt is.<sup>24</sup>

Als christelijk theoloog in de gereformeerde traditie lees ik het Oude Testament niet als een willekeurige oud-oosterse tekst, maar als een gezaghebbende tekst, samen met het Nieuwe Testament, waarin in mensenwoorden God zichzelf openbaart. Iemand in deze positie loopt het risico dat hij het Oude Testament slechts verdedigt. Anderzijds kan deze positie bewaren voor een al te snelle verwerping van teksten die bij moderne lezers weerstand oproepen. Wanneer het Oude Testament gelezen wordt als gezaghebbende tekst, maakt dat de theologische vragen betreffende het uitroeingsbevel in feite des te urgenter.

Voor een theologische verwerking van Deut. 7 is van belang te verdisconteren dat wij deze tekst lezen in de westerse culturele context van het begin van de 21<sup>e</sup> eeuw. Een belangrijk aspect van deze culturele context is namelijk de visie op geweld in het algemeen. Later in dit hoofdstuk zal blijken dat het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien in de loop der eeuwen niet altijd is ervaren als een groot moreel en theologisch probleem. De ervaring en beoordeling van geweld is geen universele constante. Sociologen hebben erop gewezen 'hoezeer onze gevoeligheid voor

<sup>22</sup> Zie vooral het werk van de Kroaat Volf, *Exclusion and Embrace*, die na de oorlogen in het voormalige Joegoslavië schrijft over verzoening. Cf. Baumann, *Gottesbilder der Gewalt*, 17, 79-83, 157; Dietrich & Link, *Dunklen Seiten Gottes* 1,201-204. Daarmee is nog niet de these van Baumann overgenomen dat geweld dat aan God wordt toegeschreven, verklaard kan worden als een verwerking van geweld dat mensen hebben meegemaakt.

<sup>23</sup> Warrior, 'Native American Perspective'. Cf. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation*, 64-68; Knierim, *Task of Old Testament Theology*, 317-318.

<sup>24</sup> Cf. Van de Beek, *Kring om de Messias*, 348; O'Donovan, *Desire of the Nations*, 27-29.

wreedheid en het toebrengen van pijn in de loop van de geschiedenis is toegenomen'.<sup>25</sup> In de Oudheid en de Middeleeuwen werd bijvoorbeeld het doden van mensen veel minder als een probleem beschouwd dan in onze tijd.<sup>26</sup> De bekende socioloog Norbert Elias spreekt met betrekking tot de beleving van geweld over een historische omslag in het gevoelsleven sinds de Middeleeuwen.<sup>27</sup> In Humanisme, Verlichting en Romantiek is in toenemende mate de oneindige waarde van het menselijke individu benadrukt. Het individu heeft het (ontologische en morele) primaat gekregen.<sup>28</sup> In combinatie met het vele geweld in de twintigste eeuw heeft deze toegenomen individualisering geleid tot een grote gevoeligheid bij de westerse mens voor ervaren geweld en voor geweld dat anderen wordt aangedaan.<sup>29</sup>

Hier hoeft niet beschreven te worden hoe de ervaring en beoordeling van geweld zich ontwikkeld hebben. Van belang is echter wel dat we ons bewust zijn van onze eigen gevoeligheid voor geweld. Deze werkt namelijk door in onze ethische opvattingen en in het Godsbeeld (zie § 5.5.1). Geweld in naam van religie is, zeker sinds de aanslagen van 11 september 2001, een zeer omstreden onderwerp.<sup>30</sup> Met deze constatering is uiteraard geen oplossing gegeven, maar slechts een deel van het probleem geschetst. Immers, ook al zouden onze vragen het product van een samenleving in relatieve vrede en welvaart zijn, daarmee zijn ze voor ons niet minder dringend.<sup>31</sup>

In de volgende paragrafen onderzoek ik hoe auteurs uit verleden en heden zijn omgegaan met de theologische vragen betreffende het uitroeingsbevel. Omdat onze vragen mede bepaald worden door onze eigen culturele achtergrond, kan dit ons helpen om gevoeligheden of vragen die uit onze culturele context komen, des te beter te signaleren. Ik ga eerst in op de vroege receptie van het uitroeingsbevel (§ 5.3), daarna op meer recente opvattingen (§ 5.4).<sup>32</sup>

<sup>25</sup> Achterhuis, *Met alle geweld*, 58; cf. 57-68.

<sup>26</sup> Zo is Augustinus van mening dat het echte kwaad in een oorlog niet het doden van mensen is, omdat die anders toch ook spoedig zullen sterven; Augustinus, *Contra Faustum* 22,74 (ed. Zycha, 672). Cf. over geweld in het Romeinse rijk: Meijer, *Gladiatoren*, 220-223. Volgens Junker, 'Der alttestamentliche Bann', 79 werd de oudtestamentische 'ban' in de Middeleeuwen nauwelijks als een theologisch probleem beschouwd, omdat het vanzelf sprak dat ketters gedood werden.

<sup>27</sup> Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* 1,282; cf. 263-283. De oorspronkelijke uitgave van dit boek dateert uit 1936. Sinds de Tweede Wereldoorlog is de gevoeligheid voor geweld ongetwijfeld toegenomen; cf. Baumann, *Gottesbilder der Gewalt*, 73.

<sup>28</sup> Zie De Lange, 'Verzachtting der zeden', m.n. 142-147. De Lange bestrijdt de these van Elias dat de voortgaande civilisatie geleid heeft tot minder geweld. De wortels van de genoemde ontwikkeling, die mede gelegen zijn in het christelijk geloof, blijven in mijn onderzoek buiten beschouwing; het gaat om de ontwikkeling op zichzelf.

<sup>29</sup> Achterhuis, *Met alle geweld*, 61.

<sup>30</sup> Cf. De Kruijf, 'Give Place unto Wrath'; Peels, *God en geweld*, 77-78.

<sup>31</sup> Achterhuis, *Met alle geweld*, 68.

<sup>32</sup> Hier kan niet worden ingegaan op de hele receptiegeschiedenis van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien. Zonder een volledig onderzoek zou de selectie van enkele auteurs willekeurig zijn. Een onderzoek naar de receptie van het uitroeingsbevel is wel een desideratum. Een eerste aanzet vindt men wel bij Elßner, *Josua und seine Kriege* (zie § 5.3) en Lake, *Did God Command*. Cf. Schmitt, *Heilige Krieg*, 171-207. Het onderzoek van Lake is echter methodisch zwak en berust te weinig op onderzoek van primaire bronnen.

## 5.3 VROEGE RECEPTIE VAN HET UITROEIINGSBEVEL

Naar de vroege receptiegeschiedenis van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien is nog nauwelijks systematisch onderzoek gedaan.<sup>33</sup> In deze paragraaf wordt, in chronologische volgorde, aandacht besteed aan de geschriften van Qumran (§ 5.3.1), de apocriefen en pseudepigrafen van het Oude Testament (§ 5.3.2), het Nieuwe Testament (§ 5.3.3) en de rabbijnse literatuur (§ 5.3.4).<sup>34</sup> Met het oog op de bijbels-theologische doordenking in dit hoofdstuk zijn twee vragen van belang: ten eerste, op welke wijze het uitroeiingsbevel wordt genoemd en ge(her)interpreteerd; ten tweede, of het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien wordt geactualiseerd en wordt toegepast op andere volken. De relevantie van dit onderzoek is na te gaan of de vroegste lezers van het Oude Testament morele of theologische problemen hadden met het uitroeiingsbevel en zich met betrekking tot deze traditie wilden verantwoorden.

In deze paragraaf worden de *Versions*, Philo en Josephus niet afzonderlijk behandeld. In de *Versions* van Deut. 7 zijn geen aanwijzingen gevonden voor een afzwakking of rechtvaardiging van het uitroeiingsbevel.<sup>35</sup> Een goed overzicht van de receptie van het uitroeiingsbevel bij Philo, Pseudo-Philo en Josephus is reeds gegeven door andere auteurs.<sup>36</sup> Daarom wordt, ter completering van het beeld, hun omgang met het uitroeiingsbevel slechts kort genoemd.

Philo van Alexandrië (eerste eeuw n.Chr.) is zich als Jood in een hellenistische context bewust van de problemen van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien. Eenmaal lijkt hij zelfs afstand te nemen van het uitroeiingsbevel.<sup>37</sup> Philo vermeldt het gebod een enkele keer wel,<sup>38</sup> maar kiest vaker voor een van de volgende strategieën. In de eerste plaats verzwijgt hij het uitroeiingsbevel vaak. In zijn beschrijving van de strijd met koning Sihon noemt hij alleen de vernietiging van diens leger, niet die van de hele bevolking. Met betrekking tot de steden van de Kanaänitische volken stelt Philo dat de oorspronkelijke bewoners er niet meer waren; hij spreekt niet over hun uitroeiing.<sup>39</sup> In de tweede plaats geeft Philo een rechtvaardiging van het uitroeiingsbevel door te wijzen op de zonde van de Kanaänitische volken.<sup>40</sup> In de derde plaats suggereert Philo een enkele keer dat de Kanaänitische volken de verkiezing van Israël erkenden en hun leefwijze overnamen

<sup>33</sup> Elßner, *Josua und seine Kriege* beschrijft de vroeg-joodse en vroeg-christelijke receptiegeschiedenis van Jozua en de door hem gevoerde oorlogen. Hij richt zich echter alleen op teksten die expliciet over Jozua gaan, niet op alle teksten over de Kanaänitische volken.

<sup>34</sup> Voor de receptie binnen het Oude Testament zelf, zie § 3.4.

<sup>35</sup> Voor een mogelijke afzwakking van het uitroeiingsbevel in LXX-Deut. 7,16, zie § 2.2.

<sup>36</sup> Berthelot, 'Philo of Alexandria and the Conquest of Canaan'; Feldman, 'Command, According to Philo, Pseudo-Philo, and Josephus'; Feldman, *Remember Amalek*, 134-146; cf. Elßner, *Josua und seine Kriege*, 105-128.

<sup>37</sup> Philo, *De specialibus legibus* 4,225 (cf. 4,219-225).

<sup>38</sup> Philo, *De Vita Mosis* 1,327; cf. Berthelot, 'Philo of Alexandria and the Conquest of Canaan', 44-45.

<sup>39</sup> Philo, *De Vita Mosis* 1,261-262; cf. *De Virtutibus* 109.

<sup>40</sup> Philo, *Quaestiones in Genesis* 2,65; *De specialibus legibus* 2,170.

(cf. § 5.3.4).<sup>41</sup> Ten slotte geeft Philo diverse keren een allegorische interpretatie van Israëls intocht in Kanaän, overigens naast een letterlijke interpretatie.<sup>42</sup>

Pseudo-Philo laat de vernietiging van Sihon en Og ongenoemd in zijn *Liber Antiquitatum Biblicarum*. Hij bestrijdt in zijn werk wel de afgoderij, maar noemt nergens de opdracht om de volken van Kanaän uit te roeien vanwege hun afgoderij.<sup>43</sup>

Flavius Josephus (eerste eeuw n.Chr.), die als Joodse historicus voor een hellenistisch publiek schreef, is terughoudend in negatieve typering van andere volken, waarschijnlijk vanwege apologetische motieven.<sup>44</sup> In zijn beschrijving van de strijd met koning Sihon en Og vermeldt hij alleen de vernietiging van hun legers, niet de uitroeiing van de hele bevolking.<sup>45</sup> Hij vermeldt echter wel dat de Kanaänitische volken geheel moesten worden uitgeroeid. Josephus legt er de nadruk op dat dit noodzakelijk was om Israël als volk te laten overleven.<sup>46</sup> Dat motief zal zijn Romeinse lezers hebben aangesproken, volgens L.H. Feldman.<sup>47</sup> Josephus geeft dus een morele rechtvaardiging van het uitroeingsbevel.

### 5.3.1 Qumran

Op enkele plaatsen in de niet-bijbelse geschriften van Qumran wordt melding gemaakt van de uitroeiing van de Kanaänitische volken. In één tekst, een niet-canonieke psalm, wordt expliciet een motief gegeven voor de uitroeiing. De volken van het land handelden namelijk verderfelijk (עב חיף) en het hele land was vol vuile onreinheid (גדת טמאה; cf. Ezr. 9,11). Israël moest zich van deze daden bekeren; daarop werd het land weer rein.<sup>48</sup> In enkele andere teksten uit Qumran wordt wel gesproken over de verleiding van de volken in Kanaän, hun afgodendienst en hun afschuwelijke daden, maar zonder verbinding met hun uitroeiing.<sup>49</sup>

In enkele Qumranteksten wordt het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien mogelijk toegepast op andere volken. In de Oorlogsrol (1QM) wordt gezegd dat JHWH vroeger heeft aangekondigd de benden van Belial te doen vallen, 'de zeven ijdele volken' (שבעת גויי הבל). JHWH doet met hen zoals met de farao bij de Schelfzee (Ex. 14,23-31).<sup>50</sup> De aanduiding 'zeven volken' is een toespeling op de Kanaänitische volken. Een expliciete analogie tussen de uitroeiing van de Kanaäniti-

<sup>41</sup> Philo, *Hypothetica* 6,5-7; zie Berthelot, 'Philo of Alexandria and the Conquest of Canaan', 52-55.

<sup>42</sup> Berthelot, 'Philo of Alexandria and the Conquest of Canaan', 40-41.

<sup>43</sup> Feldman, 'Command, According to Philo, Pseudo-Philo, and Josephus', 17-18.

<sup>44</sup> Cf. Feldman, 'Josephus's Portrait of Joshua'.

<sup>45</sup> Josephus, *Antiquitates* 4,94; 4,97.

<sup>46</sup> Josephus, *Antiquitates* 4,300; 4,305; cf. 4,191-192; 5,90.

<sup>47</sup> Feldman, 'Command, According to Philo, Pseudo-Philo, and Josephus', 28.

<sup>48</sup> 4QNon-Canonical Psalms B (4Q381 frg. 69) 1-2.5-6 (DJD 11,149). Cf. 4QapocrJosh<sup>c</sup> (4Q522) frg. 9 II,9-10 (DJD 25,55).

<sup>49</sup> Zie 1QDM (1Q22) I,6-8 (DJD 1,92); 4QJub<sup>b</sup> (4Q216) frg. 1 II,6-7.10-11 (= Jub.1,9-11; DJD 13,8); 4QapocrJer C<sup>b</sup> (4Q387) frg. 2 III,7 (DJD 30,186); 4QapocrJer C<sup>c</sup> (4Q388a) frg. 7 II,7 (DJD 30,208). Het is niet in alle gevallen met zekerheid vast te stellen of verwezen wordt naar de Kanaänitische volken, of (ook) naar andere volken.

<sup>50</sup> 1QM 11,8-10 (ed. Ibba, 158). De combinatie עב חיף komt in het Oude Testament niet voor; cf. Jer. 14,22. עב חיף is waarschijnlijk te lezen als עב חיף; cf. Jongeling, *Rouleau de la guerre*, 263-264. De namen van de Kanaänitische volken komen in 1QM nergens voor.

sche volken en de dood van de farao bij de Schelfzee komt in het Oude Testament niet voor. Wel wordt in algemene zin JHWHs handelen met de farao vergeleken met zijn handelen met de Kanaänitische volken (Deut. 7,18-19). De aanduidingen ‘benden van Belial’ en ‘ijdele volken’ lijken de volken van Kanaän te karakteriseren als symbool van het kwaad. Het is echter niet zeker of door middel van de aanduiding ‘zeven volken’ (mede) bedoeld wordt op volken uit latere tijd.

A.S. van der Woude en anderen stellen dat de ‘zeven volken’ in 1QM 11,8-10 symbool staan voor de (eschatologische) vijanden van Israël.<sup>51</sup> Een argument voor deze interpretatie is dat de aanduiding גויי הבל in 1QM vaker gebruikt wordt voor de vijanden van Israël (4,12; 6,6; 9,9). Deze interpretatie wint aan kracht wanneer het verbum ורתע in 1QM 11,9 gelezen wordt als een imperfectum (‘U zult met hen doen zoals met de farao’).<sup>52</sup> Het is echter waarschijnlijker dat ורתע een impf.cons. is en verwijst naar het verleden (‘U hebt met hen gedaan zoals met de farao’).<sup>53</sup> Deze interpretatie past goed in de context. In het begin van de kolom gaat het namelijk over het werk van JHWH in het verleden (1QM 11,1-4: Goliat, de Filistijnen). De verwijzing naar de zeven volken kan beschouwd worden als een voortzetting daarvan. Hoewel de ‘zeven volken’ in deze tekst wel symbool zijn voor het kwaad, is het goed mogelijk om 1QM 11,8-10 te interpreteren als een verwijzing naar het werk van JHWH in het verleden. Hoewel een zinspeling op vijanden van Israël uit latere tijd niet is uit te sluiten, is het onzeker of de aanduiding ‘zeven volken’ daarnaar verwijst.

Ook een zogenaamde profetie van Jozua is geïnterpreteerd als een actualisering van de bijbeltekst.<sup>54</sup> Gezien het fragmentarische karakter van deze tekst is dat echter onzeker. Ten slotte worden in de Tempelrol diverse teksten over de uitroeiing van de Kanaänitische volken geciteerd. Volgens S. Paganini geeft de Tempelrol een actualisering van de wetten van Deuteronomium. Hij gaat echter niet in op de vraag wat die actualisering inhoudt bij het uitroeingsbevel.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Zo Jongeling, *Rouleau de la guerre*, 264; Van der Ploeg, *Rouleau de la guerre*, 141; Van der Woude, *Messianischen Vorstellungen*, 117 n. 10. Van der Woude stelt dat de zeven volken in deze tekst de eschatologische vijanden van Israël zijn. Jongeling is van mening dat zij alle vijanden van Israël in de loop van de geschiedenis aanduiden. Van der Ploeg ziet de zeven volken als prototypen van Israëls vijanden, op één lijn met de volken uit 1QM 1,1-2.

<sup>52</sup> Het verbum ורתע heeft de vorm van een jussief; de betekenis daarvan kan zowel die van een jussief zijn (‘moge U met hen doen...’) als die van een gewoon imperfectum (‘U zult met hen doen...’); cf. GKC § 109k. García Martínez & Van der Woude, *Rollen van de Dode Zee*, 572 vertalen als imperfectum. Cf. Holst, *Verbs and War Scroll*, 111. Het argument voor deze interpretatie is dat de context een verwijzing naar het verleden nauwelijks mogelijk zou maken.

<sup>53</sup> Zo de vertaling bij Jongeling, *Rouleau de la guerre*, 268; Van der Ploeg, *Rouleau de la guerre*, 46. Cf. Qimron, *Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, 45.

<sup>54</sup> 4QapocrJosh<sup>a</sup> (4Q522) frg. 9 II,3-4.9-10 (DJD 25,55). Zo García Martínez & Van der Woude, *Rollen van de Dode Zee*, 753 (daar frg. 8).

<sup>55</sup> Volgens Paganini suggereert de combinatie van Ex. 34,11-16 en Deut. 7,25-26 (11QT<sup>a</sup> (11Q19) 2,2-15; ed. Qimron, 11) dat er in Kanaän geen heidense cultus of cultusobjecten meer zijn; Paganini, *Nicht darfst du*, 13. De Tempelrol biedt volgens hem een nieuwe samenleving door een actualisering te geven van Deut. 12-26; sommige gedeelten uit Deut. 12-26 worden daarbij weggelaten (ibid., 239-301). Wanneer deze thesen juist zijn, is de vraag van belang waarom het gedeelte over de uitroeiing van de Kanaänitische volken (Deut. 20,16-18) wel is geciteerd (11QT<sup>a</sup> 62,5-16; ed. Qimron, 87), en vooral hoe het werd geïnterpreteerd. Wanneer de Kanaänitische cultus immers niet meer aanwezig zou zijn, is

Concluderend: in de niet-bijbelse geschriften van Qumran wordt slechts een enkele keer melding gemaakt van de Kanaänitische volken. De betreffende passages bevatten geen nieuwe motieven ten opzichte van het Oude Testament. Aanwijzingen voor een herinterpretatie of verzachting van het uitroeingsbevel zijn niet gevonden. Er zijn geen teksten waarvan voldoende zeker is dat ze een actualisering van het uitroeingsbevel zouden geven door toepassing op andere volken. Dit is een relevante conclusie vanwege de vele para-bijbelse en exegetische teksten en omdat in diverse geschriften uit Qumran wel veel over strijd met andere volken gesproken wordt.<sup>56</sup> Overigens is wel te bedenken dat vrijwel alle verwijzingen betrekking hebben op fragmenten van teksten, waarbij de context ontbreekt of niet duidelijk is.

### 5.3.2 Apocriefen en pseudepigrafen van het Oude Testament

In twee apocriefe geschriften wordt een rechtvaardiging gegeven van de uitroeiing van de Kanaänitische volken, namelijk in *Wijsheid van Salomo* (een apocrief geschrift, ontstaan in Egypte in de decennia rond het begin van de jaartelling) en in *Jubileën* (een pseudepigrafisch geschrift uit Esseense kringen, tweede eeuw v.Chr.). De rechtvaardiging van de inbezitname van Kanaän is een belangrijk thema in de joods-hellenistische apologetiek.<sup>57</sup> Overigens wordt enerzijds gesteld dat niemand God rekenschap kan vragen (*Wijsh.* 12,12-13), anderzijds wordt een uitvoerige rechtvaardiging gegeven van de uitroeiing van de Kanaänitische volken.<sup>58</sup>

In de uitvoerige apologie in *Wijsheid* (12,3-22) komen drie elementen naar voren. Ten eerste krijgt het motief voor de uitroeiing veel nadruk, namelijk de goddeloosheid van de Kanaänitische volken. Aan het begin van dit gedeelte worden allerlei gruwelijke praktijken genoemd die deze volken zouden hebben begaan. Er is sprake van tovenarij, orgiën, onbarmhartige kindermoord en kannibalisme, reden waarom God hen haat (*Wijsh.* 12,4-6). In het Oude Testament worden wel tovenarij en kinderoffers beschreven als praktijken van de Kanaänitische volken, maar niet orgiën of kannibalisme. Het is bekend dat een bepaalde vorm van de Kanaänitische godsdienst nog gepraktiseerd werd in de decennia rond het begin van onze jaartelling, de ontstaanstijd van de *Wijsheid van Salomo*.<sup>59</sup> In *Wijsh.* 12 is echter geen sprake van nieuwe informatie over de Kanaänitische volken, maar wordt verwezen naar Griekse tragedies over de cultus van Dionysus, die de auteur blijkbaar kende. Mogelijk diende deze actualisering tevens als waarschuwing tegen dergelijke praktijken.<sup>60</sup> Ook in het vervolg van *Wijsh.* 12 wordt telkens verwezen naar de

---

niet duidelijk wat de zin is van het gebod om de volken van Kanaän uit te roeien. Paganini gaat op deze vraag niet in. Helaas biedt de Tempelrol op dit punt geen duidelijkheid.

<sup>56</sup> Strijd met andere volken komt bijvoorbeeld voor in IQM 1,1-2 (Edom, Moab, Ammon, Filistea en de Kittieten van Assyrië; ed. Ibba, 63); IQM 2,10-14 (onder andere tegen alle Chamieten; ed. Ibba, 86).

<sup>57</sup> Zie Berthelot, 'Ils jettent au feu', m.n. 174-182; Winston, *Wisdom of Solomon*, 61, 238.

<sup>58</sup> Voor dit motief in de wijsheidsliteratuur, zie Beentjes, *Wijsheid van Salomo*, 100-101.

<sup>59</sup> Zie Flusser, 'Paganism in Palestine'.

<sup>60</sup> Berthelot, 'Ils jettent au feu', 177-181; Gill, 'Greek Sources of Wisdom xii'; Winston, *Wisdom of Solomon*, 238-240.



goddeloosheid van de volken die zijn uitgeroeid.<sup>61</sup> De formulering dat ze vervloekt waren ‘vanaf het begin’ (ἀπ’ ἀρχῆς, Wijsh. 12,11), lijkt te verwijzen naar de vloek van Noach (Gen. 9,25). Dit is opmerkelijk, omdat in het Oude Testament nergens expliciet naar deze vloek verwezen wordt.<sup>62</sup> Door de nadruk op de goddeloosheid en onverbeterlijkheid van de Kanaänitische volken wordt onderstreept dat God rechtvaardig is en alleen diegenen straft die dat verdienen (Wijsh. 12,15; cf. 26). Deze nadruk op de goddeloosheid van de volken valt op, omdat elders in de apocriefen en pseudepigraphen slechts een enkele keer gewezen wordt op de daden van de Kanaänitische volken, met name waarzeggerij (II Baruch 60,1; voor Jubileëen, zie onder). Kinderoffers worden elders nooit genoemd.<sup>63</sup>

Ten tweede wordt in Wijsh. 12 de manier genoemd waarop de volken van Kanaän zijn uitgeroeid. God heeft de vroegere inwoners van Kanaän laten ombrengen door de Israëlieten, zodat dat kostbare land een waardige intocht van Gods kinderen zou krijgen (Wijsh. 12,6-7). God heeft de ondergang van deze volken echter geleidelijk laten plaatsvinden, door eerst hoornaars als voorboden van zijn leger te sturen (προδρομούς τοῦ στρατοπέδου σου, Wijsh. 12,8). Ook in Deut. 7,20 worden hoornaars genoemd bij de verovering van Kanaän, maar daar wordt niet gezegd dat die νόοι Israël uittrekken (wel in Ex. 23,28). Bovendien worden de hoornaars in Wijsh. 12 geduid als een matiging van Gods oordeel. God had de volken ook kunnen wegvagen in een veldslag, door verschrikkelijke beesten of met zijn woord. Door de straf geleidelijk te voltrekken gaf Hij hun echter de kans om zich te bekeren (Wijsh. 12,9-10,20). Deze mildheid wordt gemotiveerd door een verwijzing naar het feit dat de Kanaänitische volken mensen zijn (Wijsh. 12,8).<sup>64</sup>

Ten derde wordt in Wijsh. 12 ingegaan op het doel van de uitroeiing. God toont daarin zijn macht tegenover degenen die de volmaaktheid ervan in twijfel trekken (Wijsh. 12,17). Door Gods zachtmoedige oordeel leert Hij zijn volk dat de rechtvaardigen menslievend moeten zijn (εἶναι φιλόανθρωπον) en dat er voor zondaars altijd hoop is op bekering (Wijsh. 12,19). Dat moet ertoe leiden dat de rechtvaardigen aan Gods goedheid denken wanneer zij een oordeel vellen, en wanneer zij geoordeeld worden, barmhartigheid verwachten (Wijsh. 12,21-22).<sup>65</sup> Met name de conclusie dat de uitroeiing van de Kanaänitische volken bedoeld is om Israël naastenliefde bij te brengen, is opvallend. Daarmee lijkt verwezen te worden naar de mildheid van Gods oordeel en de mogelijkheid om tot inkeer te komen (Wijsh. 12,18,20-22). Een ander opvallend element is het onderscheid dat gemaakt lijkt te worden tussen de waardigheid van Israël en die van de Kanaänitische volken (Wijsh.

<sup>61</sup> De Kanaänitische volken worden genoemd: goddelozen (9); een verdorven geslacht, bij wie het kwaad was aangeboren en wier manier van denken nooit zou veranderen (10); hun zaad was vanaf het begin vervloekt (11); verdorven mensen (12). Impliciet wordt aangegeven dat ze straf verdiend hebben (15) en God hebben uitgedaagd (17). Ze zijn vijanden van Gods kinderen en verdienen de dood (20).

<sup>62</sup> Cf. Winston, *Wisdom of Solomon*, 241.

<sup>63</sup> Cf. Berthelot, ‘Jewish Views of Human Sacrifice’, 154-161.

<sup>64</sup> Hübner, *Weisheit Salomons*, 161. Voor de verhouding tussen Gods oordeel en zijn genade als een centraal thema in Wijsheid, zie McGlynn, *Divine Judgement and Divine Benevolence* (voor Wijsh. 12: *ibid.*, 45-52).

<sup>65</sup> Cf. Winston, *Wisdom of Solomon*, 243-244.

12,7.20-22). Deze elementen zijn te verklaren uit de joods-hellenistische context van Wijsheid.<sup>66</sup>

In Jubileeën wordt geen expliciete rechtvaardiging gegeven van de uitroeiing van de Kanaänitische volken. Impliciet wordt de uitroeiing wel gerechtvaardigd, doordat deze volken getekend worden als bijzonder slecht. Dit is een opmerkelijk verschil met Genesis, waarvan Jubileeën een hervertelling is. In de beschrijving van de volken van Kanaän vallen drie elementen op.

In de eerste plaats wordt gezegd dat Kanaän, de kleinzoon van Noach, ten onrechte in het land Kanaän is gaan wonen. Noach zou de aarde verdeeld hebben onder zijn zonen en dat schriftelijk bevestigd hebben (Jub. 8,10-11). Er zou een vloek rusten op degene die in het land van een ander zou gaan wonen (Jub. 9,14-15). Volgens Jub. 10,29-34 ging Kanaän echter niet in het gebied wonen dat hem was toegewezen, maar in het land Kanaän, dat was toegewezen aan Sem.<sup>67</sup> Zijn vader en broers waarschuwden hem dat hij dan vervloekt zou zijn, maar dat baatte niet. Omdat de vloek na Noachs dronkenschap reeds vermeld is in Jub. 7,10-12, is in Jubileeën dus sprake van een tweede traditie over de vervloeking van Kanaän. Het verwijt dat de Kanaänitische volken in een land wonen dat hun niet toekomt, komt in het Oude Testament niet voor.<sup>68</sup>

In de tweede plaats wordt in Jubileeën gewaarschuwd tegen een huwelijk met de Kanaänitische volken. De motivering hiervan is breder en anders dan in Genesis. Abraham waarschuwt zijn nageslacht voor een dergelijk huwelijk, omdat deze volken zullen worden uitgeroeid (Jub. 20,4; 22,20-21). De toekomstige uitroeiing van de volken van Kanaän wordt dus reeds bij Abraham expliciet vermeld. In Jub. 22,21 wordt de uitroeiing van deze volken verbonden met de zonde van Cham (cf. Wijsh. 12,11). Dit verband wordt in het Oude Testament niet expliciet gelegd. Rebekka waarschuwt Jakob dat hij niet mag trouwen met een Kanaänitische, omdat de daden van deze volken enkel ontucht, begeerte en kwaad zijn (Jub. 25,1; cf. 27,8; 41,2). In Gilead heeft God ten tijde van Jakob al Amorieten uitgeroeid, omdat er geen volk zo zondig was als zij (Jub. 29,11). De afkeer van een huwelijk met de Kanaänitische volken blijkt ook uit de vermelding dat Simeon later berouw had over zijn huwelijk met een Kanaänitische vrouw (Jub. 34,20). In Genesis worden huwelijksbanden met de volken van Kanaän eveneens afgekeurd. Daarvoor worden echter niet expliciet religieuze of morele redenen genoemd (zie § 3.4.5). In Jubileeën is dat wel het geval en krijgt de afkeer van contact met deze volken veel meer nadruk.<sup>69</sup>

In de derde plaats wordt er volgens Jubileeën reeds door Jakob en zijn zonen strijd gevoerd tegen de Kanaänieten. Enige tijd na de uitroeiing van de inwoners van

<sup>66</sup> Voor het motief van God als opvoeder in Wijsheid, zie Schwenk-Bressler, *Sapientia Salomonis als ein Beispiel*, 129-226, m.n. 159-165.

<sup>67</sup> Het land dat aan Kanaän was toegewezen, zou in het noordwesten van Afrika zijn (Jub. 9,1). Dat roept de vraag op of er mogelijk een verband is met de tradities in de rabbijnse literatuur dat bij de komst van Israël (een deel van) de Kanaänitische volken vertrokken zou zijn naar Afrika (zie § 5.3.4).

<sup>68</sup> Dit argument komt ook voor in een latere joodse midrash, Midrash Aggadah (elfde eeuw n.Chr.); Weinfeld, *Promise of the Land*, 209-210. Cf. Aptowitzer, 'Les premiers possesseurs de Canaan', 282-286.

<sup>69</sup> Cf. Endres, *Biblical Interpretation*, 73-77. Volgens Endres wilde de auteur van Jubileeën hiermee waarschuwen tegen assimilatie aan de Grieken; *ibid.*, 236-238.

Sichem zou Jakob met zijn zonen een coalitie van Amoritische koningen verslagen en deze volken tot slaven gemaakt hebben (Jub. 34,1-9). De opvatting dat reeds Jakob en zijn zonen gestreden hebben tegen de Kanaänitische volken komt ook voor in de Testamenten van de Twaalf Patriarchen (Test.Lev. 7,1; Test.Jud. 3-7) en in een latere midrash.<sup>70</sup> Mogelijk heeft deze traditie haar oorsprong in Gen. 48,22, waar Jakob zegt dat hij met zijn zwaard en boog een stuk land van de Amorieten in bezit heeft genomen. Volgens Genesis leefden de voorouders van Israël echter vreedzaam samen met de volken van Kanaän. De enige uitzondering hierop is de moord in Sichem (Gen. 34).<sup>71</sup> Volgens Jubileeën is er echter reeds ten tijde van Jakob strijd met deze volken. De volken worden niet uitgeroeid, maar tot slaaf gemaakt. Mogelijk is deze traditie over slavernij ontstaan als een 'vervulling' van de vloek van Noach, waarin deze zegt dat Kanaän een slaaf zal zijn (Gen. 9,25-27; zie § 3.4.6).

Op één plaats in de apocriefe boeken is mogelijk sprake van een toepassing van het uitroeingsbevel op latere volken. In Judit 5,14-16 (een apocrief geschrift, ontstaan in Palestina, eind tweede eeuw v.Chr.) wordt een opsomming gegeven van volken die Israël bij de intocht in Kanaän zou hebben uitgeroeid. In deze volkenlijst worden ook de Schemieten genoemd. Een mogelijke verklaring hiervoor is de vijandschap van de auteur van Judit jegens de Samaritanen die in zijn tijd in Sichem wonen.<sup>72</sup> Het is echter ook mogelijk dat 'Schemieten' bedoeld is als aanduiding voor de Chiwwieten, waar de inwoners van Sichem volgens Gen. 34,2 toe behoorden.<sup>73</sup> Het is daarom niet zeker of in Jud. 5,16 sprake is van een actualisering van het uitroeingsbevel.

Concluderend: in de apocriefen en pseudepigraphen van het Oude Testament wordt enkele keren een uitvoerige rechtvaardiging van het uitroeingsbevel gegeven. De lange apologie in Wijsh. 12,3-22 is opvallend, met name de conclusie dat de uitroeiing van de Kanaänitische volken bedoeld is om Israël menslievendheid te leren. Blijkbaar voelde men de behoefte om zich voor de uitroeiing en het uitroeingsbevel expliciet te rechtvaardigen. Elementen in deze rechtvaardiging zijn de goddeloosheid van de Kanaänitische volken, de milde manier van uitroeiing en het doel ervan. Wanneer de daden van de Kanaänitische volken enkele keren ter sprake komen, worden deze in een zeer negatief daglicht gesteld (Wijsh. 12; Jub.). Vooral in Jubileeën wordt een grote afstand gecreëerd tussen Israël en de volken van Kanaän. De strijd tegen vijanden in latere tijd wordt niet vergeleken met de uitroeiing van de Kanaänitische volken, hoewel dat wel mogelijk zou zijn geweest (Jud.; 1/2 Mak.).<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Midrash וייסו; ed. Jellinek, *Bet ha-Midrash* 3,1-5.

<sup>71</sup> De moord in Sichem wordt in Jubileeën overigens positief geduid (Jub. 30). Zie Endres, *Biblical Interpretation*, 120-154.

<sup>72</sup> Zo Moore, *Judith*, 160. In Sir. 50,26 worden de inwoners van Sichem eveneens genoemd; het is duidelijk dat daar verwezen wordt naar de Samaritanen; cf. Goff, 'Foolish Nation'; Skehan & Di Lella, *Wisdom of Ben Sira*, 558.

<sup>73</sup> Zo de Peshitta, die in plaats van 'Schemieten' heeft: 'Chiwwieten'; volgens het tekstkritisch apparaat van LXX (in de editie-Leiden is S-Jud. nog niet verschenen). Cf. de Vulgata.

<sup>74</sup> In 1 Mak. heeft het doden van mensen vanuit een religieuze motivatie wel een plaats; cf. Elßner, *Josua und seine Kriege*, 61-63. Een verwijzing naar de Kanaänitische volken ontbreekt echter. Vanwege de

Mogelijk wordt in Jud. 5,16 door het noemen van de Sichemieten verwezen naar de Samaritanen. Dan zou er sprake zijn van actualisering; deze interpretatie is echter onzeker.

### 5.3.3 *Nieuwe Testament*

In het Nieuwe Testament wordt in enkele teksten gerefereerd aan de uitroeiing van de Kanaänitische volken (Hand. 7,45; 13,19; Hbr. 11,31). In Hand. 7,45 spreekt Stefanus in zijn rede voor het Sanhedrin over de tabernakel, die 'onze vaders' met Jozua in het land van de volken hebben gebracht.<sup>75</sup> Deze volken 'heeft God voor het aangezicht van onze vaders verdreven'. Het verbum ἐξώθειω (verdrijven, verstrooien) wordt in LXX nooit gebruikt met betrekking tot de Kanaänitische volken. Er lijkt in Hand. 7,45 daarom geen sprake te zijn van een citaat uit of toespeling op LXX. Inhoudelijk is van belang dat er in dit vers gesproken wordt over het 'verdrijven', niet over het uitroeien van de volken. God is het subject van de verdrijving. Een motief wordt niet genoemd; wel wordt in de context gezinspeeld op afgoderij (Hand. 7,43).

In Hand. 13,19 vermeldt Paulus in een rede dat God Israël het land Kanaän in bezit heeft gegeven, nadat Hij 'zeven volken in het land Kanaän had uitgeroeid'. Deze opmerking wordt niet toegelicht.<sup>76</sup> 'Zeven volken' is een verwijzing naar Deut. 7,1, de enige plaats in het Oude Testament waar een aantal genoemd wordt bij de volken van Kanaän. Anders dan in Hand. 7,45 is in Hand. 13,19 sprake van hun vernietiging. God is het subject daarvan. De uitroeiing van de Kanaänitische volken wordt in deze teksten uit Handelingen slechts terloops genoemd, in een overzicht van de geschiedenis. Een expliciete waardering ervan wordt niet gegeven. Het feit dat de uitroeiing genoemd wordt in een overzicht van Gods daden in de geschiedenis suggereert eerder een positieve dan een negatieve waardering. De uitroeiing lijkt door de auteurs van het Nieuwe Testament in ieder geval niet als een aangelegen punt of een theologisch probleem te worden beschouwd.

Ten slotte wordt indirect naar de uitroeiing van de Kanaänitische volken verwezen in Hbr. 11,31. Daar wordt gezegd dat Rachab 'door het geloof' niet samen met de ongehoorzamen is omgekomen. Het 'omkomen' verwijst naar de verwoesting van Jericho (Hbr. 11,30). De bewoners van Jericho worden gekarakteriseerd als 'ongehoorzamen'. Het verbum ἀπειθέω geeft in het Nieuwe Testament steeds ongehoorzaamheid jegens God aan.<sup>77</sup> Tegenover hun ongehoorzaamheid staat het geloof van Rachab. Wie de inwoners van Jericho gedood heeft, wordt niet vermeld.<sup>78</sup>

---

duidelijke invloed van Deuteronomium op 1 en 2 Makkabeeën is dit opmerkelijk; zie Berthelot, 'Biblical Conquest of the Promised Land'.

<sup>75</sup> Het nomen κατάσχεσις (bezit, inbezitneming) wordt in LXX vaak gebruikt voor het land Kanaän. In de context van Hand. 7 wijst het terug naar vers 5, Gods belofte aan Abraham.

<sup>76</sup> Het verbum καταρέω wordt in LXX vaak gebruikt voor het vernietigen van objecten (bijvoorbeeld altaren; Deut. 7,5). Barrett, *Acts* 1,633 wijst echter op plaatsen in de klassieke literatuur waar het verbum eveneens gebruikt wordt voor volken. Elßner, *Josua und seine Kriege*, 88-89 is van mening dat καταρέω ook het vernietigen van de heerschappij van een volk kan aanduiden. De teksten die hij daarvoor aanhaalt, zijn als bewijs voor deze these echter niet overtuigend.

<sup>77</sup> Cf. Elßner, *Josua und seine Kriege*, 94.

<sup>78</sup> Cf. Elßner, *Josua und seine Kriege*, 93-94.

Concluderend: in het Nieuwe Testament wordt weinig over de uitroeiing van de Kanaänitische volken gesproken. Slechts enkele keren wordt zijdelings verwezen naar de verdrijving of uitroeiing van deze volken, zonder een inhoudelijke waardering. Er zijn geen aanwijzingen voor een actualisering van het uitroeingsbevel. Als motief voor de uitroeiing wordt alleen ongehoorzaamheid genoemd. Het Nieuwe Testament bevat geen enkel signaal dat de uitroeiing van de volken van Kanaän of het gebod daartoe beschouwd werd als een moreel of theologisch probleem. Ook een rechtvaardiging van de uitroeiing ontbreekt.

### 5.3.4 Rabbijnse literatuur

In de rabbijnse literatuur komen drie tradities voor die relevant zijn voor het onderzoek naar de receptiegeschiedenis van het uitroeingsbevel.<sup>79</sup> In de eerste plaats is er een traditie dat Israël het land zonder strijd in handen kreeg (*Mekilta de-Rabbi Ishmael*). Zodra de Kanaänieten hoorden dat de Israëlieten het land binnenkwamen, zouden zij vertrokken zijn. Als beloning daarvoor zou het land de naam ‘Kanaän’ hebben gekregen en zouden de Kanaänieten een mooi land in Afrika hebben ontvangen.<sup>80</sup> Deze tekst suggereert dat alle Kanaänitische volken vrijwillig vertrokken zijn en dat van strijd of uitroeiing geen sprake is geweest. Omdat de tekst beknopt is, is echter niet met zekerheid vast te stellen of hier sprake is van een afzonderlijke traditie of dat een element uit een bredere traditie (over de Girgasieten, zie de derde traditie hieronder) is aangehaald.<sup>81</sup>

Volgens een tweede traditie in de rabbijnse literatuur was er ruimte voor bekering van de Kanaänitische volken. Wanneer zij berouw zouden hebben van hun afgoderij, zouden ze in leven mogen blijven en kunnen worden opgenomen in het volk Israël.<sup>82</sup> In het Oude Testament wordt wel vermeld dat Rachab gespaard bleef bij de inname van Jericho en dat zij werd opgenomen in Israël (Joz. 2,9-11); of deze mogelijkheid er ook voor andere inwoners van Kanaän was, wordt niet vermeld. In de meeste rabbijnse teksten lijkt deze mogelijkheid wel aanwezig te zijn.<sup>83</sup> Ook in joods-hellenistische literatuur komt dit motief naar voren.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> Het onderzoek voor deze paragraaf beperkt zich tot de rabbijnse literatuur uit de periode tot en met de Babylonische Talmud. Voor latere joodse interpretaties van het uitroeingsbevel, zie bijvoorbeeld Elßner, *Josua und seine Kriege*, 169-197 (Maimonides); Krygier, ‘Did God Command the Extermination’. Zie voor de *Wirkungsgeschichte* van het verbod op gemengde huwelijken: Cohen, ‘From the Bible to the Talmud’.

<sup>80</sup> *Mek. Pisha* 18, r. 1-11 (ed. Lauterbach 1,157-158). Philo, *Hypothetica* 6,6-7 zinspeelt eveneens op een vrijwillig vertrek van de volken van Kanaän. Hij kiest niet expliciet voor deze interpretatie, maar noemt deze vragenderwijs, als een van de mogelijkheden.

<sup>81</sup> De eindreductie van *Mekilta de-Rabbi Ishmael* wordt gedateerd in de tweede helft van de derde eeuw. Daarmee is dit een van de oudste rabbijnse teksten die in deze paragraaf besproken worden. Het verschil tussen deze tekst en de hierna te bespreken teksten kan daarom samenhangen met een ontwikkeling in de rabbijnse opvattingen. Dit blijft hier echter buiten beschouwing.

<sup>82</sup> *T.Sot* 8,7 (na een citaat uit Deut. 20,18): אַם אַתָּם חֹרְרִין בְּכֶם אֲנִי מִקְבְּלִין אִתְּכֶם (ed. Lieberman, 205); *SifDev* 202 (ed. Finkelstein, 238); *bT.Sot* 35b (ed. Liss 2,123).

<sup>83</sup> Zie Krygier, ‘Did God Command the Extermination’, 87-92.

<sup>84</sup> Zie Wijsh. 12,10.19-20 (hoewel in 12,10 reeds vermeld wordt dat God wist dat ze zich niet zouden bekeren); Philo, *De specialibus legibus* 4,221. Cf. § 5.3.2.

Volgens een derde traditie hebben de Kanaänitische volken meerdere waarschuwingen gekregen, met de mogelijkheid om te vertrekken of zich over te geven.<sup>85</sup> Op naam van Ismaël bar Nachman (eind derde, begin vierde eeuw n.Chr.) staat het volgende verhaal (*WaR* 17,6):

Drie officiële aankondigingen zond Jozua, de zoon van Nun, naar hen [de Kanaänitische volken]: wie wil vertrekken, laat hij vertrekken; wie vrede wil sluiten, laat hij vrede sluiten; wie oorlog wil voeren, laat hij dat doen. De Girgasieten vertrokken; daarom werd hun een land gegeven dat net zo mooi was als hun land, want er is geschreven: 'totdat ik kom en jullie meeneem naar een land zoals jullie land' (Jes. 36,17), dat is Afrika. De Gibeonieten sloten vrede, [want er is geschreven:] 'en toen de inwoners van Gibeon vrede gesloten hadden' (Joz. 10,1). Eenendertig koningen voerden oorlog en vielen.<sup>86</sup>

Het verhaal over het vertrek van de Girgasieten is mogelijk ontstaan doordat dit volk in de volkenlijst van Deut. 20,17 ontbreekt.<sup>87</sup> Latere rabbijnen verbinden de emigratie van de Girgasieten naar Afrika met de stichting van Carthago door de Phoeniciërs.<sup>88</sup> In de versie van de Palestijnse Talmud wordt nog vermeld dat de Girgasieten geloofden in JHWH. In deze traditie werd Deut. 20,10 blijkbaar zo geïnterpreteerd, dat het vredesaanbod vóór de strijd ook gold voor de Kanaänitische volken (cf. § 3.2.3.1). Deze interpretatie wordt in de rabbijnse literatuur gefundeerd in het voorbeeld van Mozes, die koning Sihon eerst vrede zou hebben aangeboden (Deut. 2,26). Mozes zou dat gedaan hebben zonder een opdracht van God (cf. Deut. 2,24-25), maar God zou zijn voorschriften vervolgens hebben aangepast aan deze mildere praktijk. In dit verband wordt expliciet de vraag gesteld naar Gods rechtvaardigheid, namelijk of het rechtvaardig is dat kinderen moeten boeten voor de zonde van hun ouders.<sup>89</sup> Volgens M. Weinfeld weerspiegelt de traditie over een vredesaanbod de situatie en de praktijk van de Hasmonese tijd (cf. 1 Mak. 13,43-50).<sup>90</sup>

De traditie dat Jozua eerst drie officiële aankondigingen stuurde naar de volken van Kanaän, geeft een belangrijke herinterpretatie van het uitroeiingsbevel. De volken die werden uitgeroeid, worden namelijk getekend als hardnekkig; de Girgasieten

<sup>85</sup> Het is mogelijk dat deze traditie een variant of uitwerking is van de eerste traditie. Omdat volgens de eerste traditie echter alle volken van Kanaän vrijwillig vertrokken zijn en omdat in die traditie geen sprake is van een aanbod van de kant van Israël, wordt hier onderscheid gemaakt tussen deze tradities.

<sup>86</sup> Dit verhaal komt voor in *WaR* 17,6 (ed. Margulies 2,386-387); *DevR* 5,14 (ed. Lieberman, 101); *pT.Šeb.* 6,1 (36c) (ed. Feliks 2,56-58; Schäfer-Becker, 262-263); cf. *T.Šab.* 7,25 (ed. Lieberman, 29); *Mek.* Pisha 18, r. 1-11 (ed. Lauterbach 1,157-158; zie boven). De formuleringen komen vergaand overeen, met name tussen *WaR* 17,6 en *pT.Šeb.* 6,1. *DevR* 5,14 noemt niet drie aankondigingen, maar spreekt van 'een officiële aankondiging'.

<sup>87</sup> Cf. het commentaar van Feliks bij *pT.Šeb.* 6,1 (ed. Feliks 2,57).

<sup>88</sup> Cf. Ginzberg, *Legends* 6,177 n. 34; Lieberman, *Tosefia ki-fshuṭah* 3,105 (met meer verwijzingen naar rabbijnse literatuur). Mogelijk leefde een soortgelijke traditie bij de inwoners van Noord-Afrika. Volgens Procopius van Caesarea (zesde eeuw n.Chr.) was er in Numidië een Phoenicische inscriptie met de tekst: 'Wij zijn degenen die vluchtten voor het aangezicht van Jozua, de rover, de zoon van Nun' (Ἡμεῖς ἔσμεν οἱ φυγόντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ ληστοῦ υἱοῦ Ναυῆ; *Wars* 4,22). Voor discussie over de interpretatie en betrouwbaarheid van deze vermelding bij Procopius, zie Frendo, 'Two Long-Lost Phoenician Inscriptions'; de reactie van Schmitz, 'Procopius' Phoenician Inscriptions'; en het antwoord van Frendo, 'Back to the Bare Essentials'.

<sup>89</sup> *BemR* 19,33 (ed. Mirkin 10,246); cf. *BemR* 19,27 (ed. Mirkin 10,241-242); *SifDev* 199 (ed. Finkelstein, 237).

<sup>90</sup> Weinfeld, 'Ban on the Canaanites', 154-155.

en de Gibeonieten gingen immers in op het eerste en tweede aanbod van Jozua. Jozua daarentegen, en zo ook JHWH, komt in deze traditie naar voren als vreedzaam. Hij zou geen bloedvergieten willen, maar een vreedzaam vertrek of onderwerping van de Kanaänitische volken. Deze traditie geeft een rechtvaardiging van de daden van Jozua en van JHWH: alle volken van Kanaän kregen immers de mogelijkheid om aan uitroeiing te ontkomen.<sup>91</sup>

Concluderend: in de rabbijnse literatuur is sprake van een belangrijke beperking van het uitroeiingsbevel. De Kanaänitische volken konden gespaard blijven wanneer zij zich bekeerden.<sup>92</sup> Bovendien stuurde Jozua drie brieven, die de volken de mogelijkheid van vertrek of onderwerping boden. Door middel van deze tradities geeft de rabbijnse literatuur een rechtvaardiging van het uitroeiingsbevel. Soms wordt in verband met deze opdracht expliciet de vraag gesteld naar Gods rechtvaardigheid. Er zijn geen aanwijzingen dat het uitroeiingsbevel in de rabbijnse literatuur wordt toegepast op vijanden uit latere tijd.<sup>93</sup>

### 5.3.5 Conclusie

In deze paragraaf is onderzocht of er in de vroege receptiegeschiedenis sprake is van een herinterpretatie en/of rechtvaardiging van het uitroeiingsbevel, en of dit gebod werd toegepast op andere volken. Gebleken is dat de uitroeiing van de Kanaänitische volken in de literatuur uit de periode van de Tweede Tempel en kort daarna geen prominent thema is. Als motief voor de uitroeiing van de volken van Kanaän wordt in sommige teksten veel nadruk gelegd op de goddeloosheid van deze volken. Dat is met name het geval in de apologie in Wijsh. 12 en in Jubileeën. In deze teksten worden ook andere motieven genoemd dan in het Oude Testament (kannibalisme, ten onrechte wonen in het land Kanaän).

In enkele teksten is sprake van een afzwakking of rechtvaardiging van het uitroeiingsbevel. De rechtvaardiging van de inbezitname van Kanaän is een belangrijk thema in de joods-hellenistische apologetiek (cf. Philo en Josephus). In Wijsh. 12 wordt ter rechtvaardiging van de uitroeiing niet alleen de goddeloosheid van de volken genoemd, maar ook de milde manier waarop God de uitroeiing uitvoerde, en

<sup>91</sup> Dit is de strekking van het verhaal in *pT.Šeb.* 6,1 en *DevR* 5,14. In *WaR* 17,6 is de context anders: daar biedt het verhaal een verklaring voor de vraag hoe de Kanaänitische volken wisten dat de Israëlieten in aantocht waren. Dat wisten ze uit de aankondigingen van Jozua. In reactie daarop zouden ze hun kostbaarheden verstoppt hebben in hun huizen, zoals wordt afgeleid uit Deut. 6,11. Zie voor de verschillende versies van het verhaal en hun context: Elßner, *Josua und seine Kriege*, 150-162.

<sup>92</sup> Anders echter Josephus, *Antiquitates* 4,300; 4,305.

<sup>93</sup> Volgens Batsch, *La guerre et les rites de guerre*, 430 (cf. *ibid.*, 417-429) werd de uitroeiing van de Kanaänitische volken door de Joden uit de tijd van de Tweede Tempel beschouwd als afgesloten. Dat is niet het geval met Amalek. De strijd met Amalek krijgt bij de rabbijnen eschatologische trekken; zie Tanner, *Amalek*, 355-370. Batsch noemt echter geen expliciete bewijsplaatsen in de rabbijnse literatuur die de uitroeiing van de Kanaänitische volken als een afgesloten feit presenteren. In de rabbijnse literatuur wordt, naar aanleiding van een vraag over een Ammoniet, wel gezegd dat Sanherib alle volken vermengd heeft (*M.Yad.* 4,4; *T.Yad.* 2,17; *bT.Ber.* 28a; *bT.Yom.* 54a), maar de conclusie dat de strijd tegen de Kanaänitische volken dus is afgesloten, wordt in deze teksten niet expliciet getrokken. Zo wel bij Maimonides, *Mishneh Torah*, MEL (הלכות מלכים ומלחמותיהם) 5,4; zie daarvoor Elßner, *Josua und seine Kriege*, 178-180.

het doel ervan: om Israël menslievendheid te leren. In de rabbijnse literatuur wordt benadrukt dat de volken van Kanaän gespaard konden blijven wanneer zij zich bekeerden. Bovendien kondigde Jozua zijn komst aan en bood hij hun de mogelijkheid van vertrek of onderwerping. In de teksten uit Qumran en in het Nieuwe Testament zijn geen aanwijzingen gevonden dat de uitroeiing of het uitroeiingsbevel als een moreel of theologisch probleem werd beschouwd. Het ontbreken van een herinterpretatie of rechtvaardiging van het uitroeiingsbevel in de teksten uit Qumran en in het Nieuwe Testament is opmerkelijk, met name vanwege het verschil met de apocriefe en de rabbijnse literatuur.

Het uitroeiingsbevel wordt in de vroege receptie niet toegepast op andere volken. In enkele teksten uit Qumran en in Jud. 5,16 is mogelijk sprake van actualisering, maar deze interpretatie is in alle gevallen onzeker. Het is mogelijk dat de beschrijving van de Kanaänitische volken wel (mede) bedoeld is als een boodschap voor de tijd van de auteur (bijvoorbeeld de nadruk op afzondering van deze volken in Jubileëën). Nergens worden echter tegenstanders uit latere tijd op één lijn gezet met de Kanaänitische volken uit Deut. 7, zodat de strijd tegen hen gelegitimeerd zou worden door het uitroeiingsbevel.

#### 5.4 RECENTE MODELLEN VAN INTERPRETATIE

In deze paragraaf wordt beschreven hoe recente auteurs het uitroeiingsbevel interpreteren en evalueren. Op grond van het onderzoek in de voorgaande hoofdstukken worden de sterke en zwakke kanten van deze interpretaties benoemd. Op deze manier komen verschillen naar voren met vroege interpretaties van het uitroeiingsbevel (zie § 5.3) en wordt duidelijk welke elementen van belang zijn voor een eigen verwerking (zie § 5.5). De volgende benaderingen laten zich onderscheiden: 1. ontkenning: er wordt ontkend dat uitroeiing heeft plaatsgevonden of dat het uitroeiingsbevel een opdracht van God is (§ 5.4.1); 2. rechtvaardiging: het uitroeiingsbevel is een opdracht van God, maar het kan worden uitgelegd waarom dat gebod terecht was (§ 5.4.2); 3. correctie: het uitroeiingsbevel wordt door andere teksten uit het Oude of Nieuwe Testament geneutraliseerd (§ 5.4.3).<sup>94</sup>

##### 5.4.1 Benadering 1: ontkenning

Op twee manieren wordt een verbinding tussen het uitroeiingsbevel en God ontkend: a. op grond van historische argumenten: er zou geen uitroeiing van de Kanaänitische volken hebben plaatsgevonden, of slechts in zeer beperkte mate; aan deze historische visie worden vervolgens theologische consequenties verbonden; b. op grond van theologische argumenten: er wordt ontkend dat het uitroeiingsbevel een opdracht van God geweest kan zijn.

<sup>94</sup> Verschillende modellen worden eveneens naast elkaar gezet in Cowles e.a., *Show Them No Mercy*; Davies, *Immoral Bible*; cf. Bergmann e.a., *Divine Evil*, 5-12; Seibert, *Disturbing Divine Behavior*, 69-88.



*a. ontkenning op grond van historische argumenten*

Volgens diverse auteurs heeft uitroeiing van de Kanaänitische volken historisch niet plaatsgevonden, of slechts in zeer beperkte mate. Volgens sommigen is uitroeiing van mensen evenmin de intentie geweest van de auteurs van Deut. 7. Deze opvattingen werden eerder reeds besproken in een historisch kader (§ 4.3). Aan de opvatting dat er historisch geen massale uitroeiing is geweest, worden echter ook theologische consequenties verbonden. Op dat aspect ga ik hier nader in.

De opvatting dat er historisch geen massale uitroeiing heeft plaatsgevonden, hangt vaak samen met de datering van het uitroeiingsbevel in de zevende eeuw v.Chr. of later. Omdat de Kanaänitische volken in die tijd niet meer bestonden, zou van daadwerkelijke uitroeiing geen sprake kunnen zijn (zie § 4.3). Volgens W. Dietrich is de uitroeiing slechts een 'Phantom' in de hoofden van de schrijvers. Hij is van mening dat de zorg om Israëls identiteit hier 'fast wahnhaftige Züge' krijgt.<sup>95</sup> Omdat daadwerkelijke uitroeiing niet meer mogelijk was, zou de intentie van het uitroeiingsbevel zijn om een terugblik te geven op de geschiedenis van Israël of op te roepen tot een negatieve houding jegens andere volken of groepen. Het zou slechts gaan om vertellingen, niet om een oproep tot geweld.<sup>96</sup>

Volgens R.S. Hess was het geweld jegens de Kanaänitische volken zeer beperkt. Het zou 'slechts' gaan om het doden van de leiders van de Kanaänieten en het vernietigen van hun cultus. Hij baseert dit op de opvatting dat Jericho en Ai geen steden, maar forten waren, zodat daar slechts militairen zouden zijn omgekomen, maar geen burgers.<sup>97</sup>

Het gemeenschappelijke element in deze opvattingen is dat aan de historische vraag of er massale uitroeiing heeft plaatsgevonden, een theologische interpretatie van het uitroeiingsbevel wordt verbonden. Wanneer deze volkenmoord nooit heeft plaatsgevonden, zou dat de theologische en morele vragen bij het uitroeiingsbevel afzwakken. Geweld dat niet heeft plaatsgevonden, hoeft immers niet te worden gerechtvaardigd.<sup>98</sup>

In deze benadering wordt terecht aandacht gevraagd voor de historische realiteit. Voor de Kanaänitische volken ten tijde van de *Landnahme* is het beslissende verschil immers geweest of er wel of geen geweld heeft plaatsgevonden. In § 4.3 heb ik beargumenteerd dat het waarschijnlijk is dat in Deut. 7 wel degelijk een daadwerkelijke uitroeiing van de Kanaänitische volken is bedoeld en dat deze (gedeeltelijk) heeft plaatsgevonden.<sup>99</sup> Literaire en archeologische gegevens maken echter duidelijk

<sup>95</sup> Dietrich & Link, *Dunklen Seiten Gottes* 1,196, 201; cf. *ibid.* 1,195-201.

<sup>96</sup> Baumann, *Gottesbilder der Gewalt*, 98. Volgens Schmitt, *Heilige Krieg*, 209 gaat het niet om 'Kriegstheologie', maar om 'Gesetzestheologie'.

<sup>97</sup> Hess, 'War in the Hebrew Bible', 29-30; gevolgd door Copan, 'Yahweh Wars and the Canaanites', 79-85; Copan, *Is God a Moral Monster*, 175-177. Volgens Copan is een totale uitroeiing niet bedoeld; *ibid.*, 182.

<sup>98</sup> Gunneweg, *Biblische Theologie*, 94: 'Vieles von dem vergossenen Blut floß also sozusagen nur sagenhaft und nicht gar so blutig'; Seibert, *Disturbing Divine Behavior*, 178-180.

<sup>99</sup> Het is niet uit te sluiten dat onze morele vragen invloed hebben op de historische reconstructie. Schwartz, *Curse of Cain*, 61 heeft erop gewezen dat alle reconstructies van de inbezitname van Kanaän deze presenteren als 'less violent, less oppressive, and less morally repugnant than the version in the biblical narrative'.

dat de vernietiging waarover in Deut. 7 gesproken wordt, nooit voltooid is. Een ander element waar in dit model terecht op gewezen wordt, is dat Deut. 7 en verwante teksten mede als functie hebben gehad om de eigen identiteit van Israël te versterken en het volk af te houden van vermenging met andere volken.

Deze historische gegevens betekenen echter niet dat de theologische en morele problemen van het uitroeiingsbevel minder worden. In de eerste plaats wordt het gebod om de volken van Kanaän uit te roeien in de tekst van het Oude Testament gepresenteerd als een concrete opdracht aan Israël, niet als een reflectie of slechts een vertelling.<sup>100</sup> Bovendien wordt beschreven hoe deze opdracht deels is uitgevoerd. Het gegeven dat deze uitroeiing niet of niet volledig is uitgevoerd, vermindert het theologische probleem niet, want deze nalatigheid wordt Israël aangerekend als schuld en ongehoorzaamheid.

In de tweede plaats heeft de tekst van het Oude Testament een canonieke status gekregen, niet de geschiedenis van Israël. Bij elke historische reconstructie blijft daarom het theologische probleem staan dat in de tekst van het Oude Testament in naam van God wordt opgeroepen om andere volken uit te roeien. Wanneer daadwerkelijke uitroeiing van mensen nooit bedoeld zou zijn of nooit heeft plaatsgevonden, maakt dat de vraag in feite des te dringender waarom de tekst dit dan wel suggereert. Bovendien is het deze tekst die in de geschiedenis invloed heeft gehad en waarop men zich heeft beroepen om geweld te legitimeren (zie § 5.2.1).

Vergelijkbare bezwaren zijn van toepassing op een allegorische interpretatie van het uitroeiingsbevel. De strijd tegen de Kanaänitische volken wordt dan opgevat als een symbool van de geestelijke strijd tegen de zonde.<sup>101</sup> Een variant hiervan is de opvatting van D.S. Earl, die stelt dat de genocide in Jozua slechts een symbolische of literaire functie heeft, en niet een beschrijving of een gebod bedoelt weer te geven.<sup>102</sup> In § 4.3.3 is reeds aangetoond waarom een metaforische interpretatie van het uitroeiingsbevel niet plausibel is. Ook bij een metaforische of allegorische interpretatie blijft echter het theologische probleem staan dat de tekst van het Oude Testament suggereert dat in naam van God wordt opgeroepen om volken uit te roeien en dat een dergelijke uitroeiing (deels) heeft plaatsgevonden (tenzij men het hele Oude Testament uitsluitend allegorisch interpreteert).

Om deze redenen geeft de interpretatie dat er historisch gezien geen uitroeiing van de Kanaänitische volken heeft plaatsgevonden, geen bevredigend antwoord op

<sup>100</sup> De opvatting dat het uitroeiingsbevel alleen bedoeld zou zijn om afstand te nemen van de eigen voor-geschiedenis is door Elßner, *Josua und seine Kriege*, 309-310 terecht getypeerd als een vorm van allegorise.

<sup>101</sup> Zo bijvoorbeeld Origenes, *Homiliae in Jesu Nave* XII; XV (ed. Jaubert, 294-303, 330-357); Augustinus, *Contra Faustum* 22,92 (ed. Zycha, 698-699). Origenes geeft deze figuurlijke of allegorische interpretatie overigens naast een letterlijke of historische uitleg. Volgens Earl, 'Christian Significance', 51 werden de 'zeven volken' (Deut. 7,1) in de westerse kerk sinds de achtste eeuw algemeen geïdentificeerd met de zeven hoofdzonden.

<sup>102</sup> Earl, *Reading Joshua*, 197-211. Voor zijn interpretatie van de *hērem*, zie § 4.3.3. Earl is bovendien van mening dat Jozua gedurende het grootste deel van de kerkgeschiedenis niet letterlijk, maar symbolisch of allegorisch geïnterpreteerd is (Earl, *Joshua Delusion*, 152). Dit laatste toont hij echter niet aan. Earl lijkt uit te sluiten dat een literair motief tevens zou kunnen verwijzen naar historische gebeurtenissen. Hij maakt bovendien niet duidelijk waarom dan voor dit literaire motief gekozen is.

de theologische en morele vragen die het uitroeingsbevel oproept. Terecht heeft James Barr gesteld: '[T]he problem is not whether the narratives are fact or fiction, the problem is that, whether fact or fiction, the ritual destruction is *commended*.'<sup>103</sup>

*b. ontkenning op grond van theologische argumenten*

In deze benadering wordt gesteld dat het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien niet afkomstig is van God, maar slechts de opvatting van mensen is. De auteurs van Deut. 7 zouden wel van mening zijn geweest dat God uitroeiing wilde, maar daarmee zouden zij hun eigen gedachten ten onrechte geprojecteerd hebben op God. De motivering van deze these loopt uiteen. C.H.W. Brekelmans komt tot deze opvatting op grond van zijn analyse van de ontwikkeling van de *hērem*. De *hērem* had naar zijn mening een plaats in de vroege geschiedenis van Israël. In de voortgang van de geschiedenis van de openbaring moest de *hērem* echter plaatsmaken voor 'volmaaktere opvattingen'. Het motief van de verdorvenheid van de Kanaänitische volken en het gevaar van syncretisme is volgens hem het gevolg van een latere ontwikkeling, terwijl het oorspronkelijk ging om het bezit van hun land. Het uitroeingsbevel is niet te beschouwen als een direct door God gegeven opdracht.<sup>104</sup> S. Janse komt tot dezelfde conclusie op grond van de doorgaande lijn die hij in het Oude en Nieuwe Testament meent waar te nemen. Hij stelt dat God niet wil dat mensen worden uitgeroeid. 'Als sommige schrijvers van oudtestamentische teksten dat zo hebben voorgesteld, hebben ze hun eigen kleinmenselijke gedachten vermengd met wat ze van God en zijn heilsplan hadden ontdekt.'<sup>105</sup>

Andere auteurs ontkennen op grond van een meer filosofische argumentatie dat God de uitroeiing van de Kanaänitische volken geboden heeft. Een moreel goede God zou per definitie nooit de opdracht kunnen geven om volken uit te roeien.<sup>106</sup> De argumenten die in het Oude Testament genoemd worden om de Kanaänitische volken uit te roeien, zijn niet voldoende om een volkenmoord te rechtvaardigen.<sup>107</sup> Bovendien zou het doden van zoveel mensen een vreselijke uitwerking hebben gehad op de psyche van de Israëlieten.<sup>108</sup>

<sup>103</sup> Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, 209. Cf. Houtman, *De Schrift wordt geschreven*, 544-545; Talstra, 'Identity and Loyalty', 74-76; Wright, *God I Don't Understand*, 84-85: 'It was not allegorical Israelites who attacked or allegorical Canaanites who died'.

<sup>104</sup> Brekelmans, *Herem*, 171-183. Cf. O'Neill, *Biblical Truth*, 260.

<sup>105</sup> Janse, *Tegenstem van Jezus*, 23. Cf. Siwec, *La guerre de conquête*, 60: 'Dans son radicalisme religieux, l'auteur du Dt interprète la défense du culte païen comme un ordre d'extermination des peuples cananéens'. Deze opvatting leidt er soms toe dat in de lijn van Marcion afstand wordt genomen van het Oude Testament. Zo bij Van Winkle, *Canaanite Genocide*, 34-41, die zelf zegt dat hij in de lijn van Marcion wil staan.

<sup>106</sup> Curley, 'God of Abraham'; Fales, 'Satanic Verses'; Morrison, 'Did God Command Genocide'; Rauser, 'Let Nothing that Breathes Remain Alive'. Cf. Fales in Bergmann e.a., *Divine Evil*, 313: 'if the story of Joshua is false, then its authors have a morally corrupt imagination and an untrustworthy understanding of God; if the story is in its essentials true, then God is neither to be trusted nor worshipped—let alone obeyed'.

<sup>107</sup> Morrison, 'Did God Command Genocide'. Morrison gebruikt deze conclusie met name om een aanval te doen op de idee van 'biblical inerrancy'.

<sup>108</sup> Rauser, 'Let Nothing that Breathes Remain Alive', 35-37. Copan, *Is God a Moral Monster*, 190 stelt, waarschijnlijk in reactie op Rauser: 'There is no evidence that Israelite soldiers were internally damaged by killing the Canaanites'. Voor de opvatting van zowel Copan als Rauser geldt dat veronderstellingen over de psychische gesteldheid van de Israëlieten pure speculatie zijn. Bovendien gaan zij geheel uit van

Ten slotte zijn sommige auteurs van mening dat een letterlijke interpretatie van het uitroeingsbevel moet worden afgewezen, omdat een dergelijke uitleg theologisch en moreel te problematisch is.<sup>109</sup> Zij gaan dus eveneens uit van de veronderstelling dat God geen uitroeiing kan hebben geboden, maar kiezen dan voor een metaforische interpretatie van het uitroeingsbevel (zie § 4.3.3).

De interpretatie dat God geen uitroeiing van de Kanaänitische volken geboden heeft, geeft een duidelijk antwoord op de vraag hoe het uitroeingsbevel zich verhoudt tot het Godsbeeld van het Oude en Nieuwe Testament. Het uitroeingsbevel past volgens deze interpretatie niet binnen het beeld van God, maar zegt slechts iets over de ideeën van mensen. Het theologische probleem komt daarmee op een ander niveau te liggen. Het uitroeingsbevel roept dan niet zozeer vragen op met betrekking tot de rechtvaardigheid en de liefde van God, maar des te meer met betrekking tot de aard van het Oude Testament. Het feit dat het uitroeingsbevel in Deut. 7 en verwante teksten wordt beschreven als een opdracht van God zelf, wordt immers opgevat als een feilbare en kwalijke menselijke interpretatie. De ideeën van mensen zouden gelegitimeerd worden door ze te projecteren op God zelf. Het uitroeingsbevel is in feite religieus ingeklede zelfrechtvaardiging. Bij deze interpretatie kunnen bepaalde onderdelen van het Oude Testament niet beschouwd worden als een betrouwbaar getuigenis van Gods handelen. De uitroeiing van de Kanaänitische volken komt namelijk niet slechts in enkele teksten voor, maar is een belangrijk thema in de historiografische literatuur van het Oude Testament (zie § 3.4.2). Bovendien wordt het uitroeingsbevel nergens in het Oude Testament gecorrigeerd of verworpen (zie § 5.4.3). Daarentegen wordt Israël verweten dat het de uitroeiing niet volledig heeft uitgevoerd. Wanneer in retrospectief verwezen wordt naar de uitroeiing van de volken van Kanaän, wordt deze altijd toegeschreven aan JHWH. De interpretatie dat God geen uitroeiing geboden heeft, heeft dus gevolgen voor de visie op het Oude Testament als zodanig.<sup>110</sup>

Het argument dat God geen opdracht kan hebben gegeven voor uitroeiing, louter omdat een moreel goede God dat per definitie nooit zou kunnen doen, stuit eveneens op bezwaren. In de eerste plaats heeft men bij deze interpretatie ofwel een exegetisch probleem met de vele teksten in het Oude Testament die suggereren dat God wel uitroeiing heeft geboden, ofwel een probleem met de aard van het Oude Testament als een betrouwbaar getuigenis van Gods handelen. In de tweede plaats gaat deze opvatting als veronderstelling uit van een specifieke, hedendaagse visie op Gods goedheid en op de moraal. Deze interpretatie houdt geen rekening met de unieke situatie waarin Israël zich volgens het Oude Testament bevond en met het onderscheid tussen het Oude en het Nieuwe Testament. Het lijkt niet overwogen te worden of er mogelijk een ontwikkeling is in de geschiedenis van Gods handelen en van zijn openbaring.

---

onze huidige, westerse moraliteit. Rauser geeft zijn betoog een sterk emotionele lading door vrijwel uitsluitend te spreken over het doden van baby's ('bludgeoning babies', *ibid.*, 33-35; cf. 'a society founded on the dashed brains of Canaanites babies', *ibid.*, 36).

<sup>109</sup> Lake, *Did God Command*, 169-226; Seibert, *Disturbing Divine Behavior*, 127-128.

<sup>110</sup> Cf. Wright, *God I Don't Understand*, 82-83.

### 5.4.2 Benadering 2: rechtvaardiging

Volgens deze benadering is de uitroeiing van de Kanaänitische volken wel door God geboden, maar kan verklaard worden waarom dit gebod gerechtvaardigd was. Op drie manieren poogt men deze opdracht te rechtvaardigen: a. omdat Gods handelen altijd rechtvaardig is; b. vanwege de zonde van de Kanaänitische volken; c. vanwege Gods accommodatie aan de opvattingen of de moraal van Israël. Bij diverse auteurs vullen deze benaderingen elkaar aan.

#### a. Gods rechtvaardigheid

Men heeft het uitroeingsbevel proberen te verklaren door te stellen dat een opdracht van God per definitie rechtvaardig is. Deze interpretatie komt reeds voor bij Aurelius Augustinus (354-430) en wordt gevolgd door Johannes Calvijn (1509-1564) en enkele hedendaagse auteurs. Voor Augustinus is het feit dat de uitroeiing van de Kanaänitische volken is opgedragen door God zelf, voldoende rechtvaardiging ervan. Wanneer Mozes zelf iets dergelijks bevolen had, zou het een grote zonde zijn geweest.<sup>111</sup> Als God het gebiedt, is het echter rechtvaardig en moeten mensen gehoorzamen.<sup>112</sup> Het is immers onmogelijk dat Hij iemand onverdiend lijden aandoet.<sup>113</sup> Hieruit volgt dat de volken van Kanaän dit oordeel verdiend hadden.

Calvijn stelt de vraag of de oproep in Deut. 7 niet wreed en inhumain is.<sup>114</sup> Als de Israëlieten de Kanaänieten op eigen initiatief hadden gedood, zou dat het geval zijn geweest, maar als God het gebiedt, is dat voor Calvijn het einde van alle discussie. Gods eer is belangrijker dan het leven van alle mensen.<sup>115</sup> God is altijd rechtvaardig.<sup>116</sup> Bovendien heeft Hij vierhonderd jaar geduld gehad met de volken van Kanaän (cf. Gen. 15,13.16).<sup>117</sup> Calvijn is van mening dat het rechtvaardig is dat ook de kinderen van de Kanaänitische volken verloren gaan, omdat hun nageslacht vervloekt en verworpen was.<sup>118</sup>

<sup>111</sup> Augustinus, *Contra Faustum* 22,72 (ed. Zycha, 670): 'si Moyses sua sponte jussisset, aut hoc Hebraei sua sponte fecissent, profecto peccassent.' Augustinus spreekt in dit gedeelte niet steeds expliciet over de uitroeiing van de Kanaänitische volken, maar gaat meer in het algemeen in op de vele wrede dingen die Mozes volgens Faustus in het Oude Testament geboden heeft.

<sup>112</sup> Cf. Augustinus, *Contra Faustum* 22,73 (ed. Zycha, 671): 'si te iritat uelut humana facientis improbitas, diuina terreat iubentis auctoritas.'

<sup>113</sup> Augustinus, *Contra Faustum* 22,72 (ed. Zycha, 669): 'et solus neminem quicquam incongruum perpeti sinit'; 22,75 (ed. Zycha, 673-674); 22,91 (ed. Zycha, 697): 'nihil nisi iustissime iubentis'.

<sup>114</sup> Calvijn, *Comm. Deut.* 7,2 (CO 24,550); *Serm. Deut.* 7,1-4 (CO 26,495-496). Cf. *Serm. Deut.* 7,16-19 (CO 26,545): '[I]ls [Gods oordelen] sont quelques fois comme des abysmes: mais cependant ils ne laissent pas d'estre iustes.'

<sup>115</sup> Calvijn, *Serm. Deut.* 7,1-4 (CO 26,498): '[L]e service de Dieu ne nous doit-il pas estre plus precieux, que la vie de tous les hommes du monde?' Cf. *ibid.* (CO 26,502): '[M]ais il faut que nous ayons ceste consideration-la, de faire ce que Dieu nous commande, sans estre esmeus d'aucune passion charnelle.'

<sup>116</sup> Calvijn, *Comm. Deut.* 7,2 (CO 24,550-551); *Serm. Deut.* 7,1-4 (CO 26,495-499); *Comm. Joz.* 6,20 (CO 25,468-469); *Comm. Joz.* 10,18 (CO 25,502): 'Caeterum quia sic uoluit, acquiescere oportet eius sententiae, nec inquirere fas est cur tam severus fuerit'.

<sup>117</sup> Dit argument noemt Calvijn vrijwel altijd als hij het uitroeingsbevel ter sprake brengt. Calvijn, *Comm. Deut.* 7,2 (CO 24,550); *Serm. Deut.* 7,1-4 (CO 26,496-497); *Serm. Deut.* 7,16-19 (CO 26,546); *Serm. Deut.* 20,10-18 (CO 27,625-626).

<sup>118</sup> Calvijn, *Comm. Joz.* 6,20 (CO 25,469): 'quia maledicta erat ac reproba soboles, iusto periisse'. Cf. voor zijn visie op de uitroeiing van de Kanaänitische volken Wolterstorff, 'Reading Joshua', 243-248.

De opvatting dat een gebod van God per definitie rechtvaardig is, komt ook voor bij hedendaagse auteurs.<sup>119</sup> Zo stelt E.H. Merrill: 'The issue, then, cannot be whether or not genocide is intrinsically good or evil – its sanction by a holy God settles that question'.<sup>120</sup> M.C. Murphy is van mening dat er geen rationele basis is om te stellen dat God verkeerd handelde door bijvoorbeeld de inwoners van Jericho te laten doden, omdat God en mens niet tot dezelfde 'dikaiological order' behoren. Dat is zijns inziens wel het geval wanneer God met mensen samenwerkt. Murphy stelt daarom: 'The slightest breach of promise or smallest lie to the Israelites by God would have been a divine injustice, and would have morally discredited God; the total destruction of the Jerichoites was not, and did not.'<sup>121</sup>

In deze benadering is men terecht voorzichtig met een veroordeling van het Oude Testament vanuit de eigen morele opvattingen. Deze interpretatie brengt echter ook een aantal problemen met zich mee. Wanneer het beroep op Gods rechtvaardigheid immers het einde van alle vragen moet zijn, lijkt het niet uit te maken om welke reden God met zijn oordeel komt, en of daar wel een reden voor moet zijn, anders dan het feit dat God het gebiedt. In het Oude Testament wordt het uitroeingsbevel echter nergens gerechtvaardigd enkel met een beroep op Gods rechtvaardigheid. Er wordt daarentegen herhaaldelijk een motivering gegeven waarom de Kanaänieten moeten worden uitgeroeid (zie § 3.2.4; 3.4.4). Ook de vraag of Gods handelen rechtvaardig is, wordt in het Oude Testament meermalen gesteld, bijvoorbeeld in Abrahams gebed voor Sodom (Gen. 18,23-32). Ten slotte wordt in deze interpretatie geen antwoord gegeven op de vraag hoe het uitroeingsbevel zich verhoudt tot de liefde van God en tot zijn openbaring in Jezus Christus, en of er mogelijk sprake is van een verschil tussen het Oude en het Nieuwe Testament. Daardoor blijft onhelder of God wellicht opnieuw opdracht zou kunnen geven om volken uit te roeien.<sup>122</sup> Op deze punten schiet deze benadering tekort.

#### *b. zonde van de Kanaänitische volken*

Een andere manier waarop het uitroeingsbevel verklaard wordt, is door de slechtheid van de Kanaänitische volken te benadrukken. Deze volken zouden moreel totaal verdorven zijn en om die reden Gods oordeel verdiend hebben.<sup>123</sup> Volgens P. Copan is zo ook de uitroeiing van de kinderen van de Kanaänieten te rechtvaardigen:

<sup>119</sup> Voor soortgelijke opvattingen uit de tijd tussen Augustinus en Calvijn, zie Junker, 'Der alttestamentliche Bann', 79-81. In deze lijn ook Reinke, 'Ueber das Recht'.

<sup>120</sup> Merrill in Cowles e.a., *Show Them No Mercy*, 93. Merrill stelt ook dat het uitroeingsbevel nodig was om de zonde van de Kanaänitische volken te straffen, om Israël te beschermen voor afgoderij en om Israël en andere volken te leren wie God is (ibid., 85-88). Blijkbaar beschouwt hij een opdracht van God echter reeds als voldoende rechtvaardiging.

<sup>121</sup> Murphy, 'God Beyond Justice', 165; cf. Swinburne, 'What Does the Old Testament Mean', 223-225.

<sup>122</sup> Calvijn, *Comm. Ex. 34,11* (CO 24,548); *Serm. Deut. 7,1-4* (CO 26,502); *Serm. Deut. 20,10-18* (CO 27,627); *Serm. Deut. 20,16-20* (CO 27,629) geeft wel aan dat wij niet in naam van God mensen mogen doden met een beroep op het uitroeingsbevel.

<sup>123</sup> Jones, 'We Don't Hate Sin', 55-66; cf. Copan, 'Is Yahweh a Moral Monster', 25-26: 'incorrigible wickedness of Canaanite culture'.

de dood zou voor hen een zegen zijn, omdat ze dan bij God komen en gespaard worden voor de invloed van een moreel decadente cultuur.<sup>124</sup>

De nadruk op de zonde van de Kanaänitische volken komt reeds voor in het Oude Testament en wordt nog sterker in de intertestamentaire literatuur (Wijsh. 12; Jub.; zie § 5.3.2). Deze verklaring suggereert echter dat aantoonbaar is dat de Kanaänitische volken moreel slechter zijn dan andere volken. Dat laatste wordt echter nergens in het Oude Testament gezegd (cf. § 5.5.3). Er zijn onvoldoende tekstuele en archeologische bronnen om de moraal van de Kanaänieten te kunnen vergelijken met die van andere volken (zie § 4.2). Daarom is het niet aantoonbaar dat de Kanaänitische volken geheel verdorven zouden zijn, en dat dit een opdracht om hen uit te roeien moreel zou rechtvaardigen.

### c. Gods accommodatie aan Israël

In de derde plaats probeert men het uitroeingsbevel te verklaren door te verwijzen naar Gods aanpassing aan het (morele) niveau van de Israëlieten. Gods 'eigenlijke' wil zou anders zijn, maar Hij zou zich aanpassen aan de beperkte opvattingen van Israël, omdat zij nog niet zouden kunnen voldoen aan een hogere morele norm. God zou dan dingen kunnen verdragen of zelfs gebieden die Hij 'eigenlijk' niet wil. Het doel van Gods accommodatie zou echter zijn om Israël op te voeden.<sup>125</sup> P. Copan is van mening dat God zich in zijn oordeel aanpast aan de cultuur van het Oude Nabije Oosten.<sup>126</sup> Copan neemt enerzijds afstand van de moraal van het Oude Testament, maar verdedigt die anderzijds, omdat er sprake zou zijn van een ontwikkeling ten goede. De houding tegenover Babel in Jer. 29 is immers heel anders dan die tegenover de volken van Kanaän.<sup>127</sup> Deze gedachte, dat God zich accommodeert aan wat de Israëlieten kunnen dragen, om hen zo op te voeden, komt ook bij andere auteurs uit verleden en heden voor.<sup>128</sup>

Een waardevol element in dit model is dat rekening wordt gehouden met een mogelijke ontwikkeling in Gods handelen en openbaring. Zo kan recht worden gedaan aan de culturele context van Israël en aan de plaats van het uitroeingsbevel in de geschiedenis van Gods handelen. De interpretatie dat God met het uitroeingsbevel een hoger doel had, is mogelijk. Gods hogere doel zou dan kunnen zijn om Israël te bewaren voor de verleidende invloed van de Kanaänitische volken. Dat motief wordt in Deut. 7 expliciet genoemd. Toch kan ook deze rechtvaardiging niet bevredigen. De vraag wat het uitroeingsbevel betekent voor Gods rechtvaardigheid, blijft namelijk staan. Hoewel God 'eigenlijk' geen uitroeiing zou willen, gebiedt Hij dat volgens het Oude Testament immers wel. Bovendien kan gevraagd worden of het doel van Israëls opvoeding dan het middel van de uitroeiing heiligt. Hoewel men

<sup>124</sup> Copan, 'Is Yahweh a Moral Monster', 26. Deze zinnen zijn in de uitwerking van dit artikel in Copan, *Is God a Moral Monster*, 188-189 overigens niet opgenomen.

<sup>125</sup> Deze notie is vooral uitgewerkt door Calvin; zie voor zijn visie op God die in zijn accommodatie dingen tolereert: Huijgen, *Divine Accommodation*, 184-208. Voor zover mij bekend verwijst Calvin in verband met het uitroeingsbevel niet expliciet naar de notie van Gods accommodatie.

<sup>126</sup> Copan, 'Is Yahweh a Moral Monster', 22: 'a morally undeveloped ANE cultural mindset'.

<sup>127</sup> Copan, 'Is Yahweh a Moral Monster', 27-34.

<sup>128</sup> Augustinus, *Contra Faustum* 22,72 (ed. Zycha, 670); 22,79 (ed. Zycha, 680); Junker, 'Der alttestamentliche Bann'; O'Neill, *Biblical Truth*, 221-231.

in het Oude Testament als geheel het motief van Gods opvoeding van Israël zou kunnen zien, is dit moeilijk toe te passen op het uitroeingsbevel. Het is immers niet duidelijk hoe dit gebod als zodanig kan leiden tot verbetering van (de moraal van) Israël.<sup>129</sup> Bij een gebod tot totale uitroeiing is evenmin sprake van matiging van een extremer alternatief, dat Israël anders zou hebben gekozen. In het Oude Testament wordt Israël juist het nalaten van de uitroeiing als schuld aangerekend.

#### 5.4.3 Benadering 3: correctie

In deze benadering wordt het gebod om de volken van Kanaän te doden geplaatst naast teksten die in positieve zin over andere volken spreken. Deze laatste teksten krijgen dan doorgaans het meeste gewicht; zij zouden het uitroeingsbevel corrigeren. Deze benadering komt op twee manieren voor: de correctie van het uitroeingsbevel zou plaatsvinden a. door teksten uit het Oude Testament; b. door teksten uit het Nieuwe Testament.<sup>130</sup>

##### a. correctie door het Oude Testament

Enkele auteurs geven een overzicht van teksten uit het Oude Testament die spreken over heil voor de volken, liefde voor de vreemdeling en universele vrede en gerechtigheid.<sup>131</sup> R.P. Knierim stelt zich een symposium voor waarbij alle theologische stemmen uit het Oude Testament zich bezighouden met Israëls relatie tot de oorspronkelijke bewoners van Kanaän. Volgens hem zou een groot aantal van deze 'theologen' van mening zijn dat uitroeiing van de Kanaänitische volken niet past bij het geloof in JHWH. Zij zouden volgens Knierim liever een schisma riskeren dan aan deze theologie toe te geven.<sup>132</sup> Ook J.H. van Wijk-Bos meent dat deze theologie door het geheel van de Bijbel verworpen wordt, omdat andere teksten spreken over liefde voor de vreemdeling. Zij kiest voor die teksten.<sup>133</sup>

Deze interpretatie komt impliciet en op basis van een grondiger analyse van de teksten voor bij N. Lohfink en C. Houtman, zij het op verschillende wijze. Lohfink heeft onderzoek gedaan naar de visie van de verschillende bronnen van de Pentateuch met betrekking tot oorlog. Volgens hem heeft oorlog in het zogenaamde jehovistische geschiedwerk geen centrale, maar wel een 'natuurlijke' plaats. In de deuteronomistische vertelling van de inbezitneming van Kanaän (DtrL, 'deuteronomistische Landnahmearzählung') zou een uitgebreide theologie van de oorlog ontwikkeld zijn. Geweld en recht zijn hier nauw met elkaar verbonden. In de priesterlijke vertelling van de geschiedenis (P<sup>g</sup>, 'Priesterliche Geschichtserzählung') daarentegen zou geen oorlog voorkomen. In latere redacties en in de Pentateuch als geheel blijven teksten over oorlog echter wel staan. Lohfink is van mening dat de Bergrede van

<sup>129</sup> Cf. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, 217; Morrison, 'Did God Command Genocide', 21: 'Surely one of the worst things God could do for the moral development of the Israelites would be to command them to engage in wholesale slaughter!'

<sup>130</sup> Het verschil met benadering 2c (accommodatie) is dat in benadering 3 geen sprake hoeft te zijn van een ontwikkeling tussen teksten, maar dat deze naast of tegenover elkaar kunnen staan.

<sup>131</sup> Knierim, *Task of Old Testament Theology*, 316-321; Wright, *God I Don't Understand*, 98-106.

<sup>132</sup> Knierim, *Task of Old Testament Theology*, 320-321.

<sup>133</sup> Van Wijk-Bos, *Making Wise the Simple*, 257-261.



Jezus aansluit bij de geweldloze gemeente van Qumran en bij de wereld zonder oorlog van P<sup>g</sup>. Deze bron is weliswaar laat, maar wordt in het geheel van de Pentateuch gerelativeerd door de combinatie met andere bronnen. Binnen de ontwikkeling die Lohfink meent waar te nemen in de bronnen van de Pentateuch, lijkt hij niettemin zelf een voorkeur te hebben voor de vreedzame theologie van P<sup>g</sup> boven andere bronnen of de eindredactie van de Pentateuch.<sup>134</sup>

Houtman heeft twee visies op Israël als een minderheid tussen de bewoners van Kanaän onderzocht. In Deuteronomium heeft Israël een bijzondere positie; voor de Kanaänitische volken is geen plaats. Er is sprake van afzondering en antithese. Voor de Kanaänitische volken lijkt er geen mogelijkheid van bekering. In Genesis daarentegen wordt volgens Houtman veel vriendelijker over de volken van Kanaän gesproken. Abraham en de zijnen leven vreedzaam met hen samen. Deze volken worden niet voorgesteld als afgodendienaars of als een gevaar voor Israël. Deze twee visies op de verhouding van Israël en de Kanaänitische volken zijn volgens Houtman mogelijk in dezelfde tijd ontstaan. In de compositie van de Pentateuch heeft echter de anti-Kanaänitische stem het primaat gekregen. In de Pentateuch als geheel ligt namelijk een keerpunt bij de verbondssluiting bij de Sinai. Vanaf dat moment wordt de verhouding tussen JHWH en Israël anders. Het zwaartepunt zou in de Pentateuch liggen bij Deuteronomium, de anti-Kanaänitische stem. Houtman acht het echter van belang dat beide stemmen gehoord worden. Hij volgt dus niet de keuze van de eindredactie van de Pentateuch, maar wil beide visies, namelijk afzondering en vreedzame co-existentie, naast elkaar laten staan.<sup>135</sup>

In dit model wordt terecht aandacht gevraagd voor de visie van het Oude Testament op de volken in het algemeen. Het maakt uiteraard verschil of het Oude Testament over alle volken op een negatieve wijze spreekt, of dat het slechts gaat om enkele volken. In vele teksten wordt niet negatief gesproken over andere volken en is er sprake van een vreedzame omgang van Israël met deze volken. Ook in Deuteronomium is sprake van JHWH's handelen ten gunste van andere volken en mogelijk zelfs van zijn liefde voor de volken (zie § 3.2.1). Israël wordt opgeroepen om andere volken vriendelijk en vredelievend tegemoet te treden (zie § 3.2.2). Dit plaatst het spreken over de Kanaänitische volken in een context die in positieve zin over andere volken spreekt.

Hiermee zijn echter niet alle vragen opgelost. De Kanaänitische volken moeten volgens Deuteronomium namelijk zonder pardon worden uitgeroeid (zie § 3.2.3). De zegen van JHWH voor andere volken roept de vraag op waarom de Kanaänitische

<sup>134</sup> Lohfink, 'Schichten des Pentateuch'. Ook Knauf, 'Priesterschrift und die Geschichten', 107-108 stelt dat P pacifistisch is, in tegenstelling tot D. Zelfs de beschrijving van de *Landnahme* in P zou volgens Knauf 'unkriegerisch' zijn; Israël zou in een leeg land komen. Vanwege dit verschil tussen P en D zou bij de samenstelling van de Pentateuch (volgens Knauf een compromis tussen P en D) het boek Jozua zijn uitgesloten; *ibid.*, 114-115. Wanneer deze these juist zou zijn, is het merkwaardig dat een tekst als Deut. 7 wel is opgenomen. Dat P pacifistisch zou zijn, wordt bestreden door Schmitt, *Heilige Krieg*, 149-158.

<sup>135</sup> Houtman, 'Zwei Sichtweisen'; cf. Houtman, 'Hardnekkig geloven in de minderheid'; Houtman, *De Schrift wordt geschreven*, 494-497. Cf. Römer, *Dieu obscur*, 92-96. Voor de visie van Genesis op de Kanaänitische volken, zie § 3.4.5.

volken van deze zegen worden uitgesloten.<sup>136</sup> Het intrigeert daarom des te meer dat te midden van vele teksten die positief over andere volken spreken en zich keren tegen geweld, ook een opdracht voorkomt om sommige volken uit te roeien. Naar dit gebod wordt op diverse plaatsen in het Oude Testament verwezen. Ook al is men van mening dat het Oude Testament een verscheidenheid aan opvattingen bevat die elkaar soms tegenspreken en waaruit op grond van theologische of andere overwegingen een keuze kan worden gemaakt, toch blijft de vraag staan waarom in het Oude Testament ook deze ‘stem’ is opgenomen en wat dat betekent voor het Godsbeeld van het Oude Testament. Wanneer men ondanks alle verscheidenheid en ontwikkeling een zekere eenheid ziet binnen het Oude Testament (cf. § 5.2.3), is die vraag des te dringender.

*b. correctie door het Nieuwe Testament*

Volgens meerdere auteurs wordt het uitroeingsbevel gecorrigeerd door het Nieuwe Testament.<sup>137</sup> E.A. Seibert komt in zijn studie over problematische beelden van God in het Oude Testament tot de conclusie dat er onderscheid gemaakt moet worden tussen het beeld van God dat in het Oude Testament getekend wordt (‘characterization’), en hoe God werkelijk is (‘character’). Het criterium om te beoordelen of een tekst iets over God openbaart, zou zijn wat Jezus over God geopenbaard heeft. Jezus verkondigt een God van liefde, die vriendelijk is voor zondaren en die geen geweld gebruikt. Het is volgens Seibert duidelijk dat deze God nooit opdracht heeft gegeven tot volkenmoord.<sup>138</sup> De Palestijnse theoloog N.S. Ateek beschouwt Gods openbaring in Christus eveneens als het criterium om te toetsen wat in het Oude Testament over God gezegd wordt. De uitroeiing van de Kanaänitische volken en de landbelofte tonen volgens hem een inadequate en zeer beperkte kennis van God.<sup>139</sup>

Andere auteurs gaan nog een stap verder en maken expliciet een tegenstelling tussen de God van het Oude en de God van het Nieuwe Testament. Zeer radicaal was Friedrich Delitzsch, een panbabilonist uit het begin van de twintigste eeuw, die van mening was dat de God van het Oude Testament (die hij ‘Jaho’ noemt) niet gelijk is aan God. Het Oude Testament heeft volgens hem in religieus opzicht dan ook geen betekenis. De christelijke kerk en theologie zouden het Oude Testament moeten afwijzen.<sup>140</sup> Minder radicaal is de recente visie van C.S. Cowles. Ook hij is echter van mening dat bepaalde gedeelten van het Oude Testament terzijde moeten worden geschoven. ‘Since Jesus has come, we are under no obligation to justify that

<sup>136</sup> Cf. Lohr, *Chosen and Unchosen*, 176-180.

<sup>137</sup> Deze benadering is nauw verwant met de ontkenning op grond van theologische argumenten (benadering 1b). Het verschil met deze benadering is dat het waargenomen onderscheid in de eerdere benadering voortkwam uit meer algemene theologische overwegingen, terwijl in deze paragraaf specifiek verwezen wordt naar (het Godsbeeld van) het Nieuwe Testament. Bovendien richt benadering 1 zich op de werkelijkheid, benadering 3 op de teksten. Het onderscheid tussen deze benaderingen is echter niet absoluut.

<sup>138</sup> Seibert, *Disturbing Divine Behavior*, 169-207.

<sup>139</sup> Ateek, *Justice, and Only Justice*, 83, 103-112.

<sup>140</sup> Delitzsch, *Die grosse Täuschung* 1,72-82, 95-107. Deze visie leidt ertoe dat Delitzsch het Joodse volk als een groot gevaar ziet. Hij beschouwt dit zelf niet als antisemitisme, zoals hem door anderen, begrijpelijk, verweten is; *ibid.* 2,3-4.

which cannot be justified, but can only be described as pre-Christ, sub-Christ, and anti-Christ'.<sup>141</sup>

In deze benadering wordt terecht gewezen op verschillen tussen het Oude en het Nieuwe Testament. In het Nieuwe Testament wordt evenals in het Oude Testament gesproken over geweld en het oordeel van God, maar Gods oordeel is daar niet gericht tegen specifieke volken.<sup>142</sup> In deze benadering wordt het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien niet beschouwd als een opdracht van God zelf. Het past in elk geval niet bij God, zoals Jezus Christus Hem ons heeft doen kennen. Deze benadering zou zowel kunnen aansluiten bij de opvatting dat het Oude Testament op dit punt een menselijke, falende interpretatie geeft van Gods wil (benadering 1b), als bij de opvatting dat God zich geaccommodeerd heeft aan Israël, maar nu in Jezus Christus heeft laten zien wat Hij werkelijk wil (model 2c).

Dit model biedt echter geen afdoende oplossing voor de theologische en morele vragen die het uitroeingsbevel oproept. Het belangrijkste bezwaar tegen deze interpretatie is dat Jezus zelf en het Nieuwe Testament als geheel de uitroeiing van de Kanaänitische volken nergens afwijzen. Op enkele plaatsen in het Nieuwe Testament wordt deze uitroeiing verondersteld en zonder kritiek beschreven als werk van God zelf (zie § 5.3.3). Terecht heeft J. Goldingay dan ook gesteld: 'Appeal to the New Testament leads to approval of Joshua, or disapproval of Joshua leads to disapproval of the New Testament.'<sup>143</sup> De vragen die het uitroeingsbevel oproept, raken niet alleen de visie op het Oude, maar ook die op het Nieuwe Testament.<sup>144</sup>

#### 5.4.4 Conclusie

In deze paragraaf zijn drie recente interpretatiemodellen van het uitroeingsbevel besproken. Een verschil met de vroege receptie (§ 5.3) is dat het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien doorgaans beschouwd wordt als een theologisch probleem, meer dan in de vroege receptie.<sup>145</sup> De bespreking van deze interpretatiemodellen heeft diverse waardevolle elementen opgeleverd voor een theologische evaluatie van het uitroeingsbevel: aandacht voor de historische realiteit en de functie van teksten (benadering 1a), eventuele kritiek op de eigen morele opvattingen (benadering 2a), een mogelijke ontwikkeling in Gods handelen en openbaring (benadering 2c en 3b), aandacht voor de visie van het hele Oude Testament op andere volken (benadering 3a) en verschillen tussen het Oude en Nieuwe Testament met betrekking tot de plaats van de volken (benadering 3b). Tegelijk moet worden ge-

<sup>141</sup> Cowles in Cowles e.a., *Show Them No Mercy*, 36.

<sup>142</sup> Zie Volf, *Exclusion and Embrace*, 290-291; Wright, *God I Don't Understand*, 76-81.

<sup>143</sup> Goldingay, *Theology* 1,490-491.

<sup>144</sup> Sommige interpretaties in deze lijn zijn omschreven als een verfijnde vorm van Marcionitisme, dat ertoe zou leiden dat grote delen van het Oude én Nieuwe Testament verworpen worden. Zo Reitsma, 'Who is our God', 194-195. Vergelijk de reacties op Cowles in Cowles e.a., *Show Them No Mercy*, 47-60.

<sup>145</sup> In benadering 2 lijkt het uitroeingsbevel niet altijd als een theologisch probleem te worden gezien. Het feit dat een rechtvaardiging van het uitroeingsbevel gegeven wordt, geeft echter reeds aan dat daar blijkbaar behoefte aan was.

constateerd dat geen van deze modellen afdoende antwoord geeft op de bijbels-theologische en hermeneutische vragen waarvoor het uitroeiingsbevel ons plaatst.

## 5.5 BIJBELS-THEOLOGISCHE POSITIEBEPALING

In deze paragraaf geef ik een eigen bijbels-theologische positiebepaling ten aanzien van het gebod van JHWH om de Kanaänitische volken uit te roeien. Op grond van het onderzoek in de voorgaande hoofdstukken en in gesprek met andere auteurs wordt het uitroeiingsbevel geplaatst in de theologische context van het Oude en Nieuwe Testament. Het is immers de taak van de oudtestamentische theologie om recht te doen aan wat in het Oude Testament over God gezegd wordt, of wat God daarin van zichzelf openbaart.<sup>146</sup> De opdracht om de volken van Kanaän uit te roeien plaatst ons in dat opzicht voor grote vragen (zie § 5.2). Ik presenteer in deze paragraaf geen nieuw model, dat een ‘oplossing’ zou bieden voor de theologische en morele vragen. Wel geef ik de contouren aan van een eigen evaluatie van Deut. 7, door deze tekst in een bijbels-theologisch kader te plaatsen en dat te verantwoorden.<sup>147</sup>

In deze paragraaf wordt achtereenvolgens ingegaan op: 1. de context van het uitroeiingsbevel (§ 5.5.1); 2. de verhouding tussen de Kanaänitische volken en Israël (§ 5.5.2); 3. de motivering van het uitroeiingsbevel (§ 5.5.3); 4. het uitroeiingsbevel en het Godsbeeld van het Oude Testament (§ 5.5.4); 5. het uitroeiingsbevel en het Nieuwe Testament (§ 5.5.5). Op grond hiervan wordt in § 5.6 een antwoord geformuleerd op de gestelde vragen naar het Godsbeeld en het geweldspotentieel van Deut. 7 en soortgelijke teksten (zie § 5.2.2).

### 5.5.1 *De context van het uitroeiingsbevel*

Het is voor een bijbels-theologische evaluatie van het uitroeiingsbevel van groot belang om dit gebod te lezen zowel tegen de eigen historisch-culturele achtergrond (§ 5.5.1.1) als in de canonieke context (§ 5.5.1.2).

#### 5.5.1.1 *Historisch-culturele context*

Uit het onderzoek in de voorgaande hoofdstukken is gebleken dat het gebod van Deut. 7 met betrekking tot de Kanaänitische volken de werkelijke uitroeiing van deze volken bedoelde. Vanwege de breed voorkomende traditie over deze uitroeiing in het Oude Testament (zie § 3.4.2) is het waarschijnlijk dat daadwerkelijk een (gedeeltelijke) uitroeiing heeft plaatsgevonden (zie § 4.3). Hoe Israëls vestiging in

<sup>146</sup> Cf. Reitsma, *Wie is onze God*, 13-14.

<sup>147</sup> Deze benadering onderscheidt zich van andere auteurs met name doordat mijn positiebepaling gebaseerd is op een uitvoerig onderzoek van de teksten over de Kanaänitische volken in het Oude Testament. Daarnaast zijn de volgende elementen nieuw ten opzichte van eerdere studies: de onderbouwing dat Deut. 7 een integrerend onderdeel is van het boek Deuteronomium en van de boodschap van het Oude Testament (§ 5.5.1.2), de lezing van het uitroeiingsbevel als tegenpool van de verkiezing van Israël (§ 5.5.2), de onderbouwing dat de Kanaänitische volken in sommige teksten een symbool van het kwaad zijn en dat hun uitroeiing kan worden gelezen als een anticipatie op het eindgericht (§ 5.5.3.2), de onderbouwing waarom een beroep op het uitroeiingsbevel ter legitimering van geweld in het heden illegitiem is (§ 5.6.2) en de evaluatie van het uitroeiingsbevel binnen de heilshistorische ontwikkeling in het Oude en Nieuwe Testament (m.n. § 5.6.3).

Kanaän en de strijd met de daar aanwezige volken historisch gereconstrueerd kan worden, blijft hier buiten beschouwing.<sup>148</sup> Het mag aannemelijk worden geacht dat in de beschrijving van de uitroeiing gebruik is gemaakt van de toen gangbare vertelconventies, zoals samenvattende beschrijvingen, hyperbolen en dergelijke. Dat dergelijke vertelconventies gebruikt werden, is voor het boek Jozua overtuigend aangetoond.<sup>149</sup> Het gebruik van hyperbolen in de beschrijving is echter geen afdoende oplossing voor de theologische vragen die het uitroeiingsbevel oproept (zie § 5.4.1).

Voor de theologische verwerking van het uitroeiingsbevel is van belang te verdisconteren dat Israël geleefd heeft in de wereld van het Oude Nabije Oosten en dat het Oude Testament in die wereld ontstaan is. Oorlog en geweld hadden in die culturele context een grote plaats. De houding van met name de Assyriërs tegenover overwonnen vijanden is berucht. Daden als het ophopen van lijken of het levend villen van vijanden worden beschreven en afgebeeld. Het Oude Testament maakt deel uit van die context, hoewel geweld in het Oude Testament minder verheerlijkt wordt dan in andere oud-oosterse teksten.<sup>150</sup> Omdat geweld in onze culturele context een geheel andere plaats heeft gekregen (zie § 5.2.3), is het van belang om rekening te houden met het verschil tussen onze context en de culturele context waarin het Oude Testament is ontstaan.

#### 5.5.1.2 *Canonieke context*

Voor een evaluatie van het uitroeiingsbevel is naast de historisch-culturele context ook de canonieke context van belang. Is dit gebod en de beschrijving van de uitvoering ervan een integrerend onderdeel van de geloofstradities van het Oude Testament, of is het een vreemd element daarin? Uiteraard is het belang (en de aanstoot) van deze teksten niet afwezig, wanneer het maar om een enkele tekst zou gaan. Het maakt echter wel verschil of het uitroeiingsbevel in het geheel van het Oude Testament een uitzondering is, of dat hier sprake is van een herhaaldelijk terugkerend thema.

Het belang van het uitroeiingsbevel binnen het Oude Testament wordt reeds duidelijk in Deut. 7 zelf. Het gebod om de volken te doden en hun cultusvoorwerpen te vernietigen wordt immers gemotiveerd met een verwijzing naar de positie en verkiezing van Israël (Deut. 7,6). Wanneer de volken van Kanaän in leven blijven, staat de toekomst van Israël op het spel. Het is voor Israël een zaak van levensbelang (Deut. 7,4.16). Bovendien worden alle alternatieven, waarbij de volken wel in leven zouden blijven, expliciet afgewezen (Deut. 7,2-3.16.25-26). Blijkbaar wordt dat beschouwd als een risico dat ten koste van alles vermeden moet worden.<sup>151</sup>

<sup>148</sup> Zie voor een recent overzicht van het onderzoek Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, 7-92; voor Van Bekkums eigen conclusies *ibid.*, 575-592.

<sup>149</sup> Cf. Van Bekkum, *From Conquest to Coexistence*, m.n. 420-423; Younger, *Ancient Conquest Accounts*, 241-266.

<sup>150</sup> Peels, *God en geweld*, 25-26; Smelik, *Een tijd van oorlog*, 210-211. De vraag of in het Oude Testament relatief minder sprake is van wreedheid dan in literatuur uit de *Umwelt*, zoals wel gesteld is (Hess, 'War in the Hebrew Bible', 28-29; cf. Wright, *God I Don't Understand*, 87-88), blijft hier buiten beschouwing. De stelling van Prior, *Bible and Colonialism*, 261: 'There exists within the Bible a degree of violence and praise of violence that is surpassed by no other ancient book', is in de context van het Oude Nabije Oosten echter stellig onjuist.

<sup>151</sup> Zie § 2.6 en de exegese van de betreffende teksten in § 2.4.

Bij het onderzoek naar de structuur van Deuteronomium is duidelijk geworden dat Deut. 7 aansluit bij Deut. 6,4-9 (parallel aan Deut. 6,10-25). Deut. 7 is dus een uitwerking of een gevolg van dit centrale gedeelte. Door deze structuur wordt er niet alleen een verband gelegd tussen het uitroeingsbevel en de positie van Israël (Deut. 7,6), maar ook tussen het uitroeingsbevel en wie JHWH is.<sup>152</sup>

Het belang van het uitroeingsbevel wordt bevestigd door de plaats van Deut. 7 binnen het geheel van het boek Deuteronomium. Deut. 12-26 bevat voorschriften voor het leven in Kanaän; Deut. 5-11 geeft het kader van deze wetten aan. In de huidige vorm van het boek Deuteronomium heeft Deut. 7 een plaats in dit kaderstellend gedeelte. Dit maakt duidelijk dat het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien niet slechts een van de geboden is, maar onderdeel uitmaakt van de voorwaarden voor het volbrengen van alle geboden. De plaats van Deut. 7 in de canonieke tekst van Deuteronomium suggereert dat het uitroeingsbevel van groot belang wordt geacht en nauw verbonden is met het dienen van JHWH.<sup>153</sup>

Ten slotte blijkt het theologische belang van het uitroeingsbevel uit het feit dat de traditie over de (gedeeltelijke) uitroeiing van de volken van Kanaän in het Oude Testament een brede verspreiding heeft, in teksten die wat ontstaanstijd en genre betreft zeer gevarieerd zijn. In de boeken Koningen wordt op twee cruciale momenten in de geschiedenis van Israël, zowel bij de wegvoering van Israël als bij de ondergang van Juda, verwezen naar (de praktijken van) de Kanaänitische volken.<sup>154</sup>

Concluderend: het gebod om de volken van Kanaän uit te roeien en de uitvoering daarvan is geen uitzondering of *Fremdkörper*, maar een integrerend onderdeel van de boodschap van het Oude Testament.

In het licht van deze conclusie is het opmerkelijk dat dit thema lange tijd geringe aandacht heeft gekregen in theologieën van het Oude Testament. In de meeste oudtestamentische theologieën sinds het begin van de twintigste eeuw wordt het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien in het geheel niet genoemd.<sup>155</sup> Wanneer het wel wordt genoemd, wordt verwezen naar de uitroeiing als historisch gegeven, maar zonder dat wordt ingegaan op de implicaties die dit thema heeft voor het Godsbeeld van het Oude Testament.<sup>156</sup> Ook in studies over de ethiek van het Oude Testament

<sup>152</sup> Zie § 3.1. Cf. Spina, *Faith of the Outsider*, 5.

<sup>153</sup> Zie § 3.1.

<sup>154</sup> Zie § 3.4, m.n. 3.4.2.

<sup>155</sup> Dit geldt voor de theologieën van E. Sellin (1933), W. Eichrodt (1933-1939), L. Köhler (1936), M. Burrows (1946), G. Vos (1948), O.J. Baab (1949), Th.C. Vriezen (1949, 1987<sup>6</sup>), O. Procksch (1950), P. van Imschoot (1954-1956), E. Jacob (1955), G. von Rad (1957-1960), G.A.F. Knight (1959), A. Deissler (1972), G. Fohrer (1972), W. Zimmerli (1972), D.F. Hinson (1976), W.C. Kaiser (1978), R.E. Clements (1978), S. Terrien (1978), C. Westermann (1978), E.A. Martens (1981), S.J. DeVries (1983), B.S. Childs (1985), T.E. McComiskey (1985), J. Vermeylen (1986), W.A. VanGemeren (1988), R.L. Smith (1993), J. Schreiner (1995), S.G. Dempster (2003), C.H.H. Scobie (2003) en R. Routledge (2008).

<sup>156</sup> Zo König, *Theologie*, 183, 276-277; Möller, *Biblische Theologie*, 278, 284; Heinisch, *Theologie*, 181; Lehman, *Biblical Theology* 1,176; Dyrness, *Themes*, 182-183; Preuß, *Theologie* 1,151-155; Gunneweg, *Biblische Theologie*, 94, 218; Kaiser, *Gott des Alten Testaments* 2,49-50, 54-55, 64; House, *Old Testament Theology*, 179; Rendtorff, *Theologie* 2,235-237; Herrmann, *Theologie*, 133; Waltke, *Theology*, 396, 515-516.

wordt dit onderwerp nauwelijks besproken.<sup>157</sup> De eerste mij bekende theologie waarin het uitroeingsbevel als een theologisch probleem besproken wordt, is die van W. Brueggemann.<sup>158</sup>

Deze lacune in de theologieën van het Oude Testament correspondeert met het feit dat in het oudtestamentisch onderzoek pas sinds enkele decennia aandacht wordt besteed aan het thema 'geweld'.<sup>159</sup> Mogelijk hangt het gebrek aan aandacht voor het geweldsthema samen met een algemene tendens in de theologie van de twintigste eeuw. Volgens G.G. de Kruijf is in de twintigste eeuw, in navolging van A. Ritschl, het geweld uit het Godsbeeld verdwenen.<sup>160</sup> Terecht wordt in het recente onderzoek aandacht gevraagd voor dit thema uit het Oude Testament, hoe moeilijk en ongemakkelijk het ook is.

### 5.5.2 De Kanaänitische volken en Israël

De opdracht om de volken van Kanaän uit te roeien is in het Oude Testament nauw verbonden met de positie van Israël. De opdracht om de volken te doden en hun cultusvoorwerpen te vernietigen wordt immers als volgt gemotiveerd: 'Want je bent een heilig volk voor JHWH, je God. Jou heeft JHWH, je God, uitgekozen uit alle volken die op de aardbodem zijn, om voor Hem een volk te zijn dat zijn persoonlijk eigendom is' (Deut. 7,6). Het doel van de uitroeiing is volgens Deuteronomium om Israël te houden bij de dienst van JHWH alleen (Deut. 7,9-11). De godsdienst van deze volken wordt beschouwd als een gevaar voor Israël (Deut. 12,30; 20,18). Omwille van Israël verdrijft JHWH de volken en doet Hij dat langzaam (Deut. 7,22). Wanneer Israël de volken van Kanaän vernietigt, zal JHWH Israël liefhebben en overvloedig zegenen (Deut. 7,12-15).<sup>161</sup>

Deze samenhang tussen het uitroeingsbevel en de positie van Israël roept de vraag op naar de verhouding tussen de Kanaänitische volken en Israël. Deze verhouding kan op drie manieren beschreven worden. De volken van Kanaän zijn: 1. een test voor Israël; 2. een waarschuwing voor Israël; 3. een tegenpool van Israël.

In de eerste plaats kunnen de volken van Kanaän en de opdracht om hen uit te roeien beschouwd worden als een test van Israël. Wanneer Israël JHWHs geboden zal houden, en als onderdeel daarvan deze volken uitroeit, zal JHWH het zegenen (Deut. 7,12-15); wanneer Israël de volken niet uitroeit, zal dat leiden tot de ondergang (Deut. 7,4). Het sparen van de Kanaänitische volken is een valstrik voor Israël (Deut. 7,16).<sup>162</sup> Israëls houding jegens de volken van Kanaän toont dus of het JHWH

<sup>157</sup> Zie Sternberg, *Ethik des Deuteronomiums*, 52-53; Hempel, *Ethos*, 175; Van Oyen, *Ethik*, 182-185 (maar zonder aandacht voor de Kanaänitische volken); Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 266-269; Janzen, *Old Testament Ethics*; Otto, *Theologische Ethik*, 199-200; Sloane, *At Home In a Strange Land*, 128-141. Dit thema wordt alleen door Kaiser en Sloane breder behandeld.

<sup>158</sup> Brueggemann, *Theology*, 382-383, 496-497. Hij is hierin gevolgd door Anderson, *Contours*, 171-180; Goldingay, *Theology* 1,474-511; 3,569-582.

<sup>159</sup> Zie voor de geschiedenis van het onderzoek van dit thema: Baumann, *Gottesbilder der Gewalt*, 37-79; Lohfink, 'Gewalt als Thema'.

<sup>160</sup> De Kruijf, 'Give Place unto Wrath', m.n. 118-124; cf. De Kruijf, 'Hoe het geweld uit God verdween'.

<sup>161</sup> Cf. § 3.2.1.

<sup>162</sup> Zie de exegese in § 2.4.

gehoorzaam is en Hem zal dienen. Het uitroeingsbevel is daarom een test van Israëls loyaliteit aan JHWH.

Wanneer Israël de Kanaänitische volken niet uitroeit, zullen deze een beproeving voor Israël vormen. Volgens Num. 33,55 zullen de Kanaänieten die niet worden uitgeroeid, doorns en prikkels zijn voor Israël en zullen ze Israël in het nauw brengen (cf. Joz. 23,13). In het begin van Richteren wordt gezegd dat JHWH de volken van Kanaän niet langer uitroeit, maar hen laat blijven, 'om Israël door hen te beproeven' (חַוֵּי pi.; Richt. 2,22; 3,1.4). Het doel van deze beproeving is om Israël te leren strijden en om te weten of het de geboden van JHWH zal houden (Richt. 3,2.4). Volgens deze teksten vormen de Kanaänitische volken die niet zijn uitgeroeid, in zekere zin eveneens een test voor Israël. Uit de houding jegens deze volken zal blijken of Israël JHWH dient of niet.

In de tweede plaats is het lot van de Kanaänitische volken een waarschuwing voor Israël. De motivering van het uitroeingsbevel met een verwijzing naar de unieke positie van Israël als het volk van JHWH roept immers de vraag op of Israël dan 'beter' zou zijn dan de Kanaänitische volken.<sup>163</sup> Dat is volgens het Oude Testament niet het geval; het lot van de Kanaänitische volken is een waarschuwing voor Israël.

Het boek Deuteronomium beklemtoont dat de unieke positie van Israël niet te danken is aan het volk zelf. Alleen JHWHs liefde en zijn eed aan de vaderen zijn de reden voor Israëls verkiezing (Deut. 7,7-8). Met nadruk wordt vermeld dat niet Israëls gerechtigheid de reden is voor de gave van het land Kanaän. Die gerechtigheid is er niet, want Israël is een halsstarrig volk (Deut. 9,4-6, uitgewerkt in 9,7-10,11; cf. 10,16; 31,27). Daarom dreigt voor Israël hetzelfde oordeel als voor de Kanaänitische volken. In Deut. 7 wordt dit expliciet aangegeven: als Israël de Kanaänitische volken niet uitroeit, maar hun goden gaat dienen, staat hun hetzelfde oordeel te wachten (Deut. 7,4.10). JHWH zal Israël dan zelfs snel vernietigen, terwijl de Kanaänitische volken langzaam worden uitgeroeid (Deut. 7,22). In Deut. 13,13-19 wordt opdracht gegeven voor de volledige vernietiging van een persoon of stad van de Israëlieten, wanneer die andere goden gaan dienen. Wanneer Israël JHWH ongehoorzaam is, zal het te gronde gaan 'zoals de volken' van Kanaän (Deut. 8,19-20). Van morele superioriteit van Israël is in Deuteronomium zeker geen sprake.<sup>164</sup>

Hetzelfde oordeel dat de Kanaänitische volken ondergaan, zal ook Israël treffen als het 'Kanaänitisch' wordt. In het toekomstperspectief van het boek Deuteronomium zal Israël inderdaad JHWH verlaten en getroffen worden door zijn oordeel (Deut. 31,21.27.29). Dit oordeel wordt in Deut. 28 uitvoeriger beschreven dan de zegen. Op dit oordeel van JHWH over Israël wordt in het Oude Testament veel meer nadruk gelegd dan op zijn oordeel over de volken van Kanaän. Dit pleit tegen de interpretatie dat het uitroeingsbevel beschouwd moet worden als louter religieuze zelfrechtvaardiging. In het geheel van het Oude Testament is het uitroeingsbevel

<sup>163</sup> Zo bijvoorbeeld Hempel, *Ethos*, 175-180: het feit dat Israël anders is, 'erscheint als notwendig, gottgeordnet, und damit als ein "Besserein"'. Hempel stelt vervolgens dat dit anders-zijn van Israël antisemitisme oproept; deze opmerking uit de eerste druk (1938!) is in de druk uit 1964 blijven staan. Zie voor Hempels antisemitische ideologie: Schmitt, *Heilige Krieg*, 201-204.

<sup>164</sup> Cf. McConville, *God and Earthly Power*, 97-98.



daarom geen onderdeel van de ideologie van overwinnaars, maar een illustratie van God als rechter, die de zonde straft, ook en allermeeest aan zijn volk Israël.<sup>165</sup> Dit oordeel van JHWH over Israël, vanwege dezelfde zonden als waarvoor de Kanaänitische volken veroordeeld werden, neemt de aanstoot van het uitroeingsbevel niet weg. Het toont echter wel aan dat JHWHs oordeel niet alleen de Kanaänitische volken geldt en dat voor Israël dezelfde ‘normen’ gelden als voor de volken van Kanaän. Het lot van deze volken en het gebod om hen uit te roeien vormen tevens een waarschuwing voor Israël zelf.

In de derde plaats kunnen de Kanaänitische volken beschouwd worden als een tegenpool van Israël. Zowel Israël als de Kanaänitische volken hebben een bijzondere positie te midden van de andere volken. Israël heeft volgens Deuteronomium een unieke positie als het volk van JHWH. De Kanaänitische volken hebben eveneens een unieke positie als het etnisch collectief dat radicaal moet worden vernietigd. De andere volken hebben een eigen positie tussen deze twee uitersten in.<sup>166</sup> Het voortbestaan van de Kanaänitische volken is volgens Deut. 7 een bedreiging voor de identiteit en het voortbestaan van Israël. De uitroeiing van deze volken is een tegenhanger van de verkiezing van Israël. Tegenover de particulariteit van de verkiezing staat de particulariteit van het oordeel van JHWH. Daarmee is uiteraard niet gezegd dat het oordeel over de Kanaänitische volken een logisch of noodzakelijk gevolg zou zijn van de verkiezing van Israël, hoewel het daar in Deut. 7 mee verbonden is.<sup>167</sup>

De unieke positie van Israël en de Kanaänitische volken tegenover de andere volken illustreert het karakter van JHWHs handelen in het Oude Testament. Zijn handelen concentreert zich op Israël en in Kanaän, zowel in genade als in gericht.<sup>168</sup> Zijn oordeel over andere volken staat in het Oude Testament dan ook meestal in verband met de verhouding van die volken tot Israël.<sup>169</sup>

Vanwege deze concentratie op Israël en Kanaän is JHWHs oordeel over de Kanaänitische volken niet te beschouwen als een aanwijzing dat deze volken slechter zouden zijn dan andere volken. Vaak is de vraag gesteld waarom juist deze volken moesten worden uitgeroeid. Er zou immers geen reden zijn om te veronderstellen dat de Kanaänitische volken in religieus of moreel opzicht slechter waren dan andere volken of dan Israël zelf.<sup>170</sup> Later (§ 5.5.3) ga ik in op de motieven die in het Oude Testament genoemd worden voor de uitroeiing van de Kanaänitische volken. Hoewel de beschrijving van de Kanaänitische volken in het Oude Testament vrijwel uitsluitend negatief is en niet representatief bedoeld te zijn voor de hele cultuur van deze volken (cf. § 4.2), wordt nergens gesteld dat de volken van Kanaän slechter

<sup>165</sup> Cf. Anderson, *Contours*, 177-178; Talstra, ‘Identity and Loyalty’, 82-83. Volgens Van der Deijl, *Richters, dichters en vredestiters*, 181 kunnen de bijbelse oorlogsverhalen niet gekarakteriseerd worden als een theologie van overwinnaars, maar eerder als een theologie van verliezers.

<sup>166</sup> Zie § 3.2.2 en het daar genoemde onderscheid van Kaminsky tussen ‘elect’ (Israël), ‘non-elect’ (andere volken) en ‘anti-elect’ (Kanaänitische volken).

<sup>167</sup> Zie Kaminsky, ‘Did Election Imply’.

<sup>168</sup> Dietrick & Link, *Dunklen Seiten Gottes*, 216 noemen JHWHs handelen met Israël een ‘Experiment’; cf. Deut. 4,6-8.

<sup>169</sup> Cf. § 3.2.1.1. Dit is echter niet altijd het geval: ook het vernietigen van sommige volken buiten Kanaän wordt toegeschreven aan JHWH (Deut. 2,21-22).

<sup>170</sup> Zo reeds Reimarus, *Apologie* 1,483-484.

zouden zijn dan andere volken of dan Israël. In Deuteronomium wordt expliciet aangegeven dat Israël niet verkoren is omdat het beter is dan andere volken en dat Israël hetzelfde oordeel kan treffen (zie boven). De vraag waarom andere volken niet gestraft worden, wordt in het Oude Testament niet beantwoord.<sup>171</sup>

Wanneer de uitroeiing van de Kanaänitische volken beschouwd kan worden als een tegenpool van de verkiezing van Israël, onderstreept dat de beperking van het uitroeingsbevel tot de Kanaänitische volken.<sup>172</sup> Alleen de ‘zeven volken’ moeten worden uitgeroeid. Zelfs in een oorlogssituatie is er onderscheid tussen deze volken en andere volken (Deut. 20,10-18). Tegenover andere volken moet Israël zich anders gedragen. Het verbod op gemengde huwelijken wordt in enkele teksten uitgebreid naar andere volken (1 Kon. 11,1-2; Ezr. 9,12); bij het uitroeingsbevel is dat echter nooit het geval. Bovendien is deze opdracht beperkt tot de periode van de vestiging in Kanaän (§ 3.4.1).<sup>173</sup>

Omdat de Kanaänitische volken zowel een tegenpool van Israël als een waarschuwing voor Israël zijn, kan hun uitroeiing beschouwd worden als exemplarisch voor Gods gericht (cf. § 5.5.3).

### 5.5.3 Motivering van het uitroeingsbevel

Het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien wordt in het Oude Testament uitvoerig gemotiveerd. In deze motivering wordt enerzijds gewezen op concrete praktijken van de Kanaänitische volken (§ 5.5.3.1). Anderzijds worden deze volken in sommige teksten getypeerd als symbool van alle kwaad. De strijd tegen deze volken krijgt daardoor trekken van een eschatologisch gericht (§ 5.5.3.2).

#### 5.5.3.1 Concrete praktijken

De opdracht om de Kanaänitische volken uit te roeien wordt in het Oude Testament uitvoerig gemotiveerd vanuit het gedrag van deze volken. Blijkbaar werd de behoefte gevoeld om dit oordeel van JHWH te rechtvaardigen en aan te tonen dat het niet willekeurig was. In Gen. 15,16 wordt tegen Abram gezegd dat de vierde generatie terug zal keren naar Kanaän, ‘want de zonde van de Amorieten is tot nog toe niet volledig’. De Amorieten staan hier *pars pro toto* voor de hele bevolking van Kanaän. Deze tekst veronderstelt de noodzaak van een morele legitimatie van de uitroeiing van de Kanaänitische volken.<sup>174</sup> Pas wanneer hun zonde ‘volledig’ is, kan Abrams nageslacht zich immers in Kanaän vestigen. Volgens Deut. 9,4-5, waar

<sup>171</sup> Reitsma, ‘Who is our God’, 189 stelt dat God zich beperkt. Sloane, *At Home In a Strange Land*, 136 stelt dat weliswaar alle volken Gods oordeel verdienen hebben, maar dat Hij er in het geval van de Kanaänitische volken voor koos ‘to renounce forbearance’. Zoals Sloane zelf aangeeft, is dat geen oplossing voor het probleem, maar een verschuiving naar de vraag waarom andere volken dan niet gestraft werden.

<sup>172</sup> Cf. Goldingay, ‘Justice and Salvation’.

<sup>173</sup> Cf. het gebruik van de wortel חרם in Genesis t/m Koningen, dat vrijwel beperkt is tot de inname van het land Kanaän en de uitroeiing van de Kanaänitische volken; § 2.4, Excurs: Betekenis en functie van חרם, § 2.

<sup>174</sup> Vergelijk andere oordelen van JHWH in het Oude Testament, waar eveneens gewezen wordt op de zonde als oorzaak: de zondvloed (Gen. 6,5), de vernietiging van Sodom en Gomorra (Gen. 18,20) en de ballingschap van Israël en Juda (zie § 3.4.2).

vermeld wordt dat JHWH de volken vanwege hun goddeloosheid verdrijft of vernietigt, is dat moment gekomen.<sup>175</sup> De vier generaties of vierhonderd jaar die volgens Gen. 15,13.16 dan verstreken zijn, wijzen impliciet op het lange geduld van JHWH met deze volken en hun zonde. De vermelding dat Israël in die tijd onderdrukt wordt, suggereert zelfs dat dit geduld van JHWH ten koste gaat van Israël.<sup>176</sup>

De motivering van het uitroeingsbevel bevat twee samenhangende elementen, namelijk de zonden van de Kanaänitische volken en het gevaar dat Israël tot deze zonden verleid wordt. Het gevaar van verleiding van Israël wordt in Deut. 7 genoemd als reden om zich verre te houden van gemengde huwelijken (Deut. 7,3-4). Het motief voor het verbod op gemengde huwelijken is van religieuze aard. Door een dergelijke verzwagering zou Israël immers in de verleiding komen om andere goden te gaan dienen dan JHWH alleen. Om dezelfde reden moet Israël de goden van deze volken niet dienen en hun afgodsbeelden niet in huis halen (Deut. 7,16.25-26).<sup>177</sup> Het is opmerkelijk dat het gevaar van de afgodendienst elders in het Oude Testament niet genoemd wordt als motief voor het uitroeingsbevel. De eigen zonde van de Kanaänitische volken ontvangt in het Oude Testament als geheel meer nadruk dan het gevaar van de verleiding voor Israël.

De zonde van de Kanaänitische volken wordt in Deut. 7 niet expliciet genoemd. In vers 10, waar gesproken wordt over de vergelding van JHWH voor wie Hem haten, wordt indirect wel een verband gelegd tussen hun houding ten opzichte van JHWH en hun uitroeiing. Elders in Deuteronomium wordt het verband tussen hun gedrag en hun uitroeiing expliciet gemaakt (Deut. 18,12; 20,17-18). Aan de Kanaänitische volken wordt niet verweten dat zij JHWH niet gediend hebben, maar de manier waarop zij hun eigen goden gediend hebben. Als concrete voorbeelden daarvan worden waarzeggerij en kinderoffers genoemd.<sup>178</sup> Ook elders in het Oude Testament wordt gesproken over de afgodendienst, waarzeggerij en met name de kinderoffers van de Kanaänitische volken. In Lev. 18 en 20 worden bovendien bepaalde seksuele praktijken van deze volken genoemd als reden voor hun uitroeiing. Het verband met hun godsdienst ontbreekt daar.<sup>179</sup> Eerder is ingegaan op de vraag of de aan de Kanaänitische volken toegeschreven praktijken een historische basis hebben.<sup>180</sup> Voor de theologische verwerking in deze paragraaf is echter vooral de motivering als zodanig van belang. In het Oude Testament komen enkele zondige praktijken van de Kanaänitische volken ter sprake (waarzeggerij, kinderoffers, ongeoorloofde seksuele praktijken); steeds worden deze specifieke praktijken genoemd. In de receptiegeschiedenis worden aan de Kanaänitische volken nog veel meer zonden toegeschreven.<sup>181</sup>

De motivering van het uitroeingsbevel is steeds verbonden met Israël en Kanaän (cf. Lev. 18,25.28: het land spuugt hen uit). Nergens in het Oude Testament wordt

<sup>175</sup> Goldingay, *Theology* 3,576-577.

<sup>176</sup> Anderson, 'What About the Canaanites', 280.

<sup>177</sup> Zie de exegese van deze teksten in § 2.4.

<sup>178</sup> Zie § 3.2.4. Contra Wolterstorff, 'Reading Joshua', 244, die stelt dat in Deuteronomium niets gezegd wordt over uitroeiing van de volken van Kanaän vanwege hun zonde.

<sup>179</sup> Zie § 3.4.4.3.

<sup>180</sup> Zie § 4.2.

<sup>181</sup> Cf. de typering van de Kanaänitische volken in Wijsh. 12 en Jubileeën; zie § 5.3.2.

als reden voor de uitroeiing van de Kanaänitische volken echter genoemd dat zij in het land wonen waar Israël moet wonen of dat aan Israël toebehoort, zoals wel gesteld is.<sup>182</sup> De hele traditie van de Kanaänitische volken geeft juist aan dat het land oorspronkelijk niet van Israël is. In Deuteronomium wordt Kanaän expliciet het land van de Kanaänitische volken genoemd (אֶרֶץ, Deut. 4,38; 9,5; 12,29; 19,1).<sup>183</sup> Het feit dat JHWH Israël een land belooft heeft dat bewoond is, geeft wel een zekere spanning met betrekking tot het land. In Deut. 7 wordt echter aangegeven dat Israël bij de intocht niet het hele land zou kunnen bewonen; daarom zal JHWH de volken geleidelijk vernietigen (Deut. 7,22). In andere teksten wordt gezegd dat Kanaän een 'ruim land' is, zodat co-existentie wellicht mogelijk zou zijn (Gen. 34,21; Ex. 3,8; Neh. 9,35). Het bezit van het land wordt echter nooit genoemd als motivering voor het uitroeiingsbevel.

Het bovenstaande maakt duidelijk dat het uitroeiingsbevel niet kan worden uitgelegd als een uitbarsting van extreem nationalisme of vreemdelingenhaat. Volgens Deuteronomium is Israël lange tijd buiten Kanaän geweest en heeft het in die tijd geen direct contact gehad met de volken van Kanaän. De houding van verschillende niet-Kanaänitische volken tegenover Israël wordt in Deuteronomium wel genoemd als motivering van Israël's houding jegens hen. De houding van de Kanaänitische volken tegenover Israël wordt echter nooit genoemd als motivering van het uitroeiingsbevel. Het gedrag van deze volken wordt beschouwd als zonde tegen JHWH, aan wie blijkbaar ook andere volken verantwoording schuldig zijn (zie § 3.2.4.1). Het motief voor de uitroeiing is niet een kwestie van racisme of van vergelding, maar is theologisch van aard.<sup>184</sup>

F. Crüsemann heeft erop gewezen dat het gedrag dat aan de Kanaänitische volken wordt toegeschreven en dat voor Israël verwerpelijk is, ook los van het uitroeiingsbevel in de wetten van Deuteronomium aan de orde komt.<sup>185</sup> Dat bevestigt de conclusie dat het motief voor het uitroeiingsbevel niet etnisch, maar theologisch van aard is en dat de houding tegenover de Kanaänitische volken, zoals Deut. 7 die weerspiegelt, is ingebed in het geheel van de theologie van dit boek.

Concluderend: door de motivering van het uitroeiingsbevel wordt duidelijk gemaakt dat JHWH, na lang geduld, wel huiveringwekkend handelt, maar dat zijn oordeel niet willekeurig is. JHWH's oordeel wordt veroorzaakt door zijn afkeer van het kwaad en zijn zorg voor zijn volk.<sup>186</sup>

<sup>182</sup> Zo Brekelmans, *Herem*, 177-178; Knierim, *Task of Old Testament Theology*, 97-98. De opvatting dat de Kanaänitische volken wonen in een land dat hun niet toekomt, komt wel voor in Jub. 10,29-34; zie § 5.3.2.

<sup>183</sup> Lohr, *Chosen and Unchosen*, 224-225 beschouwt de zonde van de Kanaänitische volken als een secundaire reden voor hun uitroeiing; het zou primair gaan om het land. In het Oude Testament zijn de gave van het land aan Israël en de zonde van de Kanaänitische volken met elkaar verbonden (Deut. 9,5). Als motivering voor het uitroeiingsbevel wordt echter steeds de zonde van deze volken genoemd, nooit het feit dat ze in een land wonen dat Israël zou toebehoren.

<sup>184</sup> Cf. Schmitt, *Du sollst keinen Frieden*, 140-141; Sloane, *At Home In a Strange Land*, 132; Waltke, *Theology*, 396.

<sup>185</sup> Crüsemann, 'Gewaltimagination', 351-354.

<sup>186</sup> Cf. Peels, *God en geweld*, 32.

Een vraag die in verband met het uitroeingsbevel vaak gesteld wordt, is waarom ook de vrouwen en met name de kinderen gedood moeten worden. Zij zouden immers onschuldig zijn. Bovendien hoefden in andere oorlogen alleen de mannen gedood te worden (Deut. 20,13-14). Dat lijkt onrechtvaardig, zeker gezien vanuit ons meer individueel gerichte denken. Er is daarom wel gespeculeerd over de mogelijke schuld van de vrouwen of het toekomstige lot van de kinderen, die zo niet hoefden op te groeien in een verdorven cultuur.<sup>187</sup> Deze redenering levert echter niet alleen veel nieuwe vragen op, zij gaat geheel uit van het moderne, individuele denken over schuld en straf.

In het Oude Testament is vaak sprake van collectief denken. De hele clan of het hele volk deelt in hetzelfde lot of hetzelfde oordeel. Het hele volk kan de gevolgen ondergaan van de zonde van een koning. Bij de verkiezing van Israël gaat het evenzo niet om individuen, maar om het volk als geheel. Deze idee van 'corporate responsibility' is een belangrijke notie in het Oude Testament. Zij is verbonden met de verbondstheologie. Naast de collectieve heeft in het Oude Testament overigens ook de individuele verantwoordelijkheid een plaats. J.S. Kaminsky heeft aangetoond dat het Oude Testament een genuanceerde visie heeft op de relatie tussen individu en gemeenschap.<sup>188</sup> In Deut. 7 komen de noties van collectieve en individuele verantwoordelijkheid naast elkaar voor: enerzijds wordt Israël opgeroepen de Kanaänitische volken collectief uit te roeien, anderzijds wordt nadruk gelegd op de persoonlijke vergelding (Deut. 7,2.10). In Deut. 13,13-19 is sprake van een collectief oordeel over een Israëlitische stad.<sup>189</sup>

Ten slotte is wel de vraag geopperd of God niet anders had kunnen handelen met de Kanaänitische volken en of Hij hen niet had kunnen bekeren.<sup>190</sup> In het Oude Testament wordt op deze vraag niet ingegaan; aan JHWH wordt daarentegen de verharding van deze volken toegeschreven, omdat Hij hun niet genadig wil zijn (Joz. 11,20). Voor de theologische bezinning hebben wij echter te maken met de tradities van het Oude Testament, waarin gezegd wordt dat JHWH en Israël zo gehandeld hebben. Juist de traditie dat JHWH zo heeft gehandeld en niet anders, roept daarom de vraag op naar de betekenis hiervan voor het beeld van God in het Oude Testament (zie § 5.5.4).

### 5.5.3.2 *Symbool van het kwaad*

In sommige teksten worden de Kanaänitische volken een symbool van het kwaad. Deze kwalificatie wordt gebruikt als motivering van het uitroeingsbevel, naast de hierboven genoemde verwijzingen naar concrete zondige praktijken. Diverse auteurs hebben gesteld dat de strijd van Israël met de Kanaänitische volken kenmerken heeft

<sup>187</sup> Copan, 'Is Yahweh a Moral Monster', 25-26; Craig, 'Slaughter of the Canaanites'.

<sup>188</sup> Zie Kaminsky, *Corporate Responsibility*. Kaminsky is van mening dat het collectieve denken voortkomt uit de verbondstheologie. Het oordeel over de Kanaänitische volken laat echter zien dat in het Oude Testament ook andere volken dan Israël soms als collectief behandeld worden, hoewel zij buiten het verbond tussen JHWH en Israël staan.

<sup>189</sup> Zie de exegese van Deut. 7,10 in § 2.4. Cf. Houtman, 'Theodicy in the Pentateuch', 171-178; Wright, *Old Testament Ethics*, 363-367. Een mogelijke ontwikkeling in de verhouding van collectief en individueel denken blijft hier buiten beschouwing.

<sup>190</sup> Morrison, 'Did God Command Genocide', 18-19; cf. Stump, 'Problem of Evil', 186-189.

van een geestelijke strijd of van een mythische strijd met de chaos.<sup>191</sup> De volken van Kanaän zouden in het Oude Testament een symbool zijn geworden van het kwaad.<sup>192</sup> Er zijn in de beschrijving van de Kanaänitische volken in het Oude Testament inderdaad een aantal elementen die in de genoemde richting wijzen.<sup>193</sup>

In de eerste plaats worden herhaaldelijk de grote zonden van deze volken vermeld (zie § 5.5.3.1). Hoewel in het Oude Testament niet expliciet gezegd wordt dat de Kanaänitische volken slechter zouden zijn dan andere volken (zie § 5.5.2), wordt dit hierdoor wel gesuggereerd. De opmerking dat de maat van de zonde ten tijde van Abram nog niet vol was, maar vierhonderd jaar later wel (Gen. 15,16), wekt de suggestie dat er sprake is van een opstapeling van zonden. Dit wordt in het Oude Testament nooit over andere volken gezegd. Wanneer de maat vol is, wordt het oordeel van JHWH onafwendbaar.<sup>194</sup>

In de tweede plaats wordt meerdere keren over de zonde van de Kanaänitische volken gesproken op een totalitaire manier. Zo wordt in Deut. 12,31 gezegd: ‘alles wat voor JHWH afschuwelijk is, wat Hij haat, hebben zij bij hun goden gedaan’. In Lev. 18,27 wordt vermeld dat de mannen van het land ‘al deze afschuwelijke dingen gedaan hebben’ (cf. Lev. 18,24).<sup>195</sup> Volgens Ezr. 9,11 hebben zij het land van het ene tot het andere einde gevuld met hun afschuwelijke daden. De vermelding dat het land hen uitspuugt (Lev. 18,25.28) en dat dieren meewerken om hen te verdrijven (Deut. 7,20) suggereert dat zelfs de schepping een afkeer van hen heeft. Dit onderstreept de totale verdorvenheid van de volken van Kanaän.

In de derde plaats wordt in het Oude Testament van diverse koningen vermeld dat zij handelen ‘overeenkomstig (alle) afschuwelijke dingen van de volken die JHWH voor Israël heeft uitgeroeid’ (1 Kon. 14,24; 2 Kon. 16,3; 21,2; cf. 2 Kron. 28,3; 33,2). Achab zou handelen zoals de Amorieten (1 Kon. 21,26) en het noordrijk zou leven volgens de gewoonten van deze volken (2 Kon. 17,8). Deze vergelijking is duidelijk pejoratief bedoeld. Bovendien wordt op beslissende momenten in de geschiedenis van Israël, namelijk bij de wegvoering van het noordrijk en bij die van het zuidrijk, een verband gelegd met de levenswijze van de Kanaänitische volken (2 Kon. 17,8.11.15.18; 21,2.9.11). De goddeloosheid van deze volken en de vreselijke gevolgen daarvan zijn blijkbaar spreekwoordelijk geworden.<sup>196</sup>

<sup>191</sup> Holloway, ‘Ethical Dilemma’, 57; Longman & Reid, *God is a Warrior*, 86-87; McConville, *God and Earthly Power*, 101.

<sup>192</sup> Van Seters, ‘Terms Amorite and Hittite’, 81: ‘seem to move in the direction of representing super-human evil’; Siwiec, *La guerre de conquête*, 61: ‘[L]e Cananéen est devenu, au temps de la parution du livre [Deuteronomium], la personification de l’idolâtrie, le symbole de l’adversaire spirituel, du mal et du péché.’ Cf. de stelling van Rooze, *Amalek geweldig verslagen*, 255 over Amalek: ‘Amalek wordt in de bijbel gekenschetst als incorporatie van het kwaad.’

<sup>193</sup> Deze these komt dus niet voort uit een bepaalde theorie over de ‘heilige oorlog’ (zie daarvoor § 2.4 Excurs: Betekenis en functie van חרם). Evenmin wordt hier verondersteld dat de beschrijving van de Kanaänitische volken slechts een ideologische constructie zou zijn. Het gaat om de manier waarop deze volken in het Oude Testament getypeerd worden.

<sup>194</sup> Dat lijkt later bij Israël eveneens het geval te zijn: de zonde van Manasse maakt de maat vol. In dat verband wordt expliciet verwezen naar Israëls zonde vanaf de exodus (2 Kon. 21,11-15). De zonde van Manasse luidt het einde van het koninkrijk Juda in; zelfs de reformatie van Josia kan dat oordeel niet afwenden (2 Kon. 23,26-27).

<sup>195</sup> Zie § 3.4.4.3.

<sup>196</sup> Zie § 3.4.2. en 3.4.4.2.

In de vierde plaats wordt in de eschatologische profetie van Zach. 14,21 vermeld dat er 'op die dag' geen Kanaäniet meer zal zijn in het huis van JHWH. In de context van dit hoofdstuk impliceert dat een beeld van 'de Kanaäniet' als iemand die de dienst van JHWH tegenstaat en die niet past bij zijn eschatologische heerlijkheid.<sup>197</sup>

Deze gegevens tonen aan dat de beschrijving van de Kanaänitische volken in het Oude Testament een aantal elementen heeft waardoor deze volken een symbool van het kwaad worden.<sup>198</sup>

Het komt in het Oude Testament vaker voor dat volken getypeerd worden als incarnatie van het kwaad, wanneer een collectief gericht van JHWH beschreven wordt. Voorafgaand aan de zondvloed ziet JHWH dat de boosheid van de mens groot was en dat uit zijn hart altijd alleen maar kwaad opkwam (Gen. 6,5; cf. 6,11-12). Bij de verwoesting van Sodom en Gomorra wordt vermeld dat de zonde van deze steden zeer zwaar was (Gen. 18,20). Ook bij deze oordelen van JHWH worden dus alomvattende typering gebruikt om de slechtheid van de volken te beschrijven. Zo wordt een rechtvaardiging gegeven van het gericht.

Een groot deel van de teksten waarin de Kanaänitische volken getypeerd worden als symbool van het kwaad (Kon., Zach.), verwijst naar de periode dat deze volken volgens het Oude Testament reeds in Israël zouden zijn opgenomen. De vergelijkingen met deze volken in Koningen typeren zowel de Kanaänitische volken als Israël zelf. Van koning Manasse wordt zelfs gezegd dat hij Israël meer kwaad laat doen dan de volken die JHWH heeft uitgeroeid en dat hij meer afschuwelijke dingen doet dan alles wat de Amorieten gedaan hebben. Deze typering van de Kanaänitische volken wordt dus ook toegepast op Israël zelf (cf. Ez. 16,3). Terwijl de goddeloosheid van de Kanaänieten reeds spreekwoordelijk is, heeft Israël dat nog overtroffen.

Wanneer de Kanaänitische volken in sommige teksten worden gekenschetst als incorporatie van het kwaad, krijgt het gebod om deze volken uit te roeien (mede) trekken van een strijd tegen het ultieme kwaad, dat zich tegen JHWH verzet. Eerder is reeds gewezen op de positie van de Kanaänitische volken als waarschuwing voor en tegenpool van Israël. Hun uitroeiing kan daarom gelezen worden als exemplarisch voor Gods gericht (zie het slot van § 5.5.2). Diverse auteurs hebben voorgesteld om het gericht over de volken van Kanaän te lezen als een verwijzing naar of een voorspel op het eindgericht.<sup>199</sup> Hoewel deze voorstellen niet onderbouwd zijn, kunnen naast de typering van deze volken als symbool van het kwaad, de volgende argumenten voor deze interpretatie genoemd worden.

In de eerste plaats past deze lezing binnen de eschatologische verwachting van het Oude Testament. In Deuteronomium wordt nauwelijks gesproken over een eschatologisch gericht. In het lied over de geschiedenis van Israël (Deut. 32,1-43) wordt met name gezongen over de houding van Israël, JHWHs oordeel daarover en

<sup>197</sup> Zie § 3.4.3.3.

<sup>198</sup> Cf. de beschrijving in IQM 11,8-10; zie § 5.3.1.

<sup>199</sup> Peels, *God en geweld*, 31; Reitsma, *Wie is onze God*, 240-241; Wright, *Old Testament Ethics*, 478-479; Wright, *God I Don't Understand*, 96. Deze visie wordt nader uitgewerkt door Gard, in Cowles e.a., *Show Them No Mercy*, 113-141, maar hij doet dat vanuit de idee van de 'heilige oorlog' en gaat nauwelijks in op de plaats van de Kanaänitische volken. Zijn onderbouwing is dan ook niet overtuigend.

zijn uiteindelijke verlossing. De Kanaänitische volken worden daarbij niet expliciet genoemd. Wel wordt vermeld dat JHWH degenen die Hem haten, zal verslaan (Deut. 32,41-43). In de post-exilische profetie van Zach. 14 wordt wel expliciet gesproken over de Kanaänitische volken. Ten tijde van de eschatologische strijd ('op die dag') zal er volgens dit hoofdstuk geen sprake meer zijn van een *hērem* en zal er geen Kanaäniet meer zijn in het huis van JHWH (Zach. 14,11.21). De totale afwezigheid van 'de Kanaäniet' heeft hier expliciet een plaats gekregen in de eschatologische verwachting.<sup>200</sup> De uitroeiing van de volken van Kanaän in de geschiedenis kan dan beschouwd worden als een anticipatie daarop. In het Nieuwe Testament wordt nog veel breder gesproken over een eindgericht (zie § 5.5.5).

In de tweede plaats sluit deze lezing aan bij de vloek over Kanaän aan het begin van het Oude Testament (Gen. 9,25). In Gen. 1-11 worden de slang, de aarde, Kaïn én Kanaän vervloekt. De vloek van Noach over Kanaän suggereert dat het met 'Kanaän' al vanaf zijn voorvader verkeerd zit. Vanaf het begin wordt Kanaän gekarakteriseerd als vervloekt.<sup>201</sup> Deze karakterisering van Kanaän in de oertijd heeft een tegenhanger in de profetie uit Zach. 14, waar de 'Kanaäniet' functioneert als belichaming van datgene wat niet past bij de dienst van JHWH. Oertijd en eindtijd hangen zo met elkaar samen.

De interpretatie van het uitroeiingsbevel als exemplarische anticipatie van Gods grote gericht heeft een parallel in Jes. 34, waar het oordeel over Edom wordt aangekondigd. In dat hoofdstuk is eerst sprake van JHWHs toorn over alle volken en de aankondiging dat Hij hen zal vernietigen (מַרְמָה *marma*). Dat oordeel lijkt zelfs het einde te zijn van de hele schepping (Jes. 34,2-4). JHWHs alomvattende eschatologische oordeel komt vervolgens neer op Edom alleen (Jes. 34,5-6). JHWHs oordeel over Edom is in dit hoofdstuk exemplarisch voor zijn gericht over de hele wereld.

Op grond van deze overwegingen kan de uitroeiing van de Kanaänitische volken gelezen worden als een anticipatie op Gods eindgericht. Protologie (Gen. 9), Gods oordeel in de geschiedenis (het uitroeiingsbevel) en eschatologie (Zach. 14) corresponderen met elkaar in het oordeel van JHWH over de Kanaänitische volken, die de belichaming vormen van het kwaad. Overigens wordt over de Kanaänitische volken in oertijd en eindtijd in beide gevallen slechts in één tekst gesproken; de nadruk valt in het Oude Testament op Gods oordeel in de geschiedenis.

#### 5.5.4 Het uitroeiingsbevel en het Godsbeeld van het Oude Testament

Het gebod om de volken van Kanaän uit te roeien is in Deut. 7 nauw verbonden met het karakter van JHWH. Het uitroeiingsbevel wordt gemotiveerd met een verwijzing naar de identiteit van Israël als heilig volk voor JHWH. Dit loopt uit op de conclusie wie JHWH is: dé God, de betrouwbare God (Deut. 7,9). Eerder is reeds gesteld dat Deut. 7 een uitwerking is van het centrale gedeelte Deut. 6,4-9, met onder andere een belijdenis over JHWH.<sup>202</sup> Zowel door de plaats van Deut. 7 in de structuur van

<sup>200</sup> Zie § 3.4.3.3.

<sup>201</sup> Zie § 3.4.6.

<sup>202</sup> Zie § 3.1.



Deuteronomium als door de tekst van dit hoofdstuk zelf wordt dus een nauw verband gelegd tussen het uitroeingsbevel en wie JHWH is.

JHWH wordt in Deut. 7 getekend als een God vol liefde en trouw voor zijn volk Israël. Hij heeft Israël uitgekozen vanwege zijn liefde voor dit volk en vanwege zijn trouw aan de belofte aan de vaders (Deut. 7,8.12.13). Hij heeft Israël met zijn grote macht verlost uit Egypte (Deut. 7,18-19). Hij staat nu op het punt zijn volk in het land Kanaän te brengen en daar plaats voor hen te maken (Deut. 7,1). Uitvoerig wordt gesproken over de rijke zegen die JHWH aan Israël zal geven als het zich aan zijn geboden houdt (Deut. 7,12-15). In een soort credo wordt omschreven hoe JHWH is: dé God, de betrouwbare God, die vasthoudt aan zijn verbond en trouw voor wie Hem liefhebben (Deut. 7,9). Met nadruk wordt echter ook gezegd dat JHWH zeker en spoedig vergelding zal doen aan wie Hem haten (Deut. 7,10).

JHWHs liefde en zorg voor Israël lijken echter ten koste te gaan van andere volken. Eerder heeft JHWH dat reeds getoond bij de verlossing uit Egypte: de tekenen waarover in Deut. 7 gesproken wordt, zijn duidelijk een oordeel over de farao en Egypte (Deut. 7,19). De ziekte die JHWH van Israël zal doen wijken, geeft Hij aan Israëls vijanden (Deut. 7,15). Dat JHWHs liefde voor Israël ten koste lijkt te gaan van andere volken, komt echter het meest pregnant tot uitdrukking in het gebod om de volken van Kanaän uit te roeien. JHWH zelf geeft daartoe de opdracht. Hij is bovendien actief betrokken bij deze uitroeiing: Hij verdrijft de volken voor Israël, stuurt hoornaars onder hen, brengt hen in verwarring en geeft hen volledig aan Israël over (Deut. 7,1.20.22-24). De kleinheid van Israël tegenover de grootte van de volken benadrukt Israëls afhankelijkheid van JHWH bij het uitroeien van de volken. Wanneer de uitroeiing elders in het Oude Testament in retrospectief wordt beschreven, is JHWH altijd subject van de uitroeiing van deze volken. De opdracht voor deze uitroeiing lijkt rechtstreeks voort te vloeien uit JHWHs zorg voor Israël. Wanneer deze volken immers in leven blijven, zou Israël hun goden achterna gaan, JHWH verlaten en zo zijn toorn over zich afroepen (Deut. 7,4). De verzekering dat JHWH trouw, groot en ontzagwekkend is (Deut. 7,21), is een bemoediging voor Israël, maar betekent voor de Kanaänitische volken het oordeel van JHWH.

Deze noties lijken volstrekt tegenover elkaar te staan. Daarom komt de vraag op hoe deze opdracht tot volkenmoord past in het beeld van God dat ons in het Oude Testament getekend wordt. Hoe kan Gods liefde samengaan met een vernietigend gericht? Hoe kan een God vol barmhartigheid volken radicaal en zonder erbarmen laten uitroeien?<sup>203</sup>

Vaak is gewezen op ‘positieve’ kanten van geweld. Het zou gelukkig zijn dat er in het Oude Testament gesproken wordt over geweld. Daarmee staat het Oude Testament immers midden in deze wereld, die vol is van geweld. Dat God ook geweld kan gebruiken, zou hoop geven op bevrijding aan hen die verdrukt worden.<sup>204</sup> Volgens anderen drukt de notie dat God degene is die vergelden zal, een groot vertrouwen uit dat Hij, op goddelijke wijze, recht zal doen.<sup>205</sup> G.G. de Kruijf heeft de

<sup>203</sup> Cf. Dietrich & Link, *Dunklen Seiten Gottes* 1,77-84.

<sup>204</sup> Peels, *God en geweld*, 13; Volf, *Exclusion and Embrace*, 303.

<sup>205</sup> Baumann, *Gottesbilder der Gewalt*, 158; cf. Peels, *God en geweld*, 32.

stelling verdedigd dat het geweld altijd een plaats opeist. Daarom zou het belangrijk zijn om geweld niet uit het Godsbeeld te bannen, omdat het dan des te nadrukkelijker bij de mens komt te liggen. Er zou juist geweld ontstaan als het oordeel van God niet serieus genoeg genomen wordt.<sup>206</sup> Deze overwegingen benadrukken het belang om noties als geweld en de toorn van God serieus te nemen. Toch wordt hiermee geen afdoende antwoord gegeven op de theologische en morele vragen die Deut. 7 oproept. Bij het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien, gaat het immers niet om het oordeel van God, waarmee Hij eens recht zal doen, maar om geweld in de historische werkelijkheid, uit te voeren door mensen. Daarbij werden geen slachtoffers gered van onderdrukking, maar moesten volken in Gods naam aangevallen en gedood worden.

Terecht is erop gewezen dat in het Oude Testament ook heel anders over geweld gesproken wordt (cf. § 5.4.3). In vele teksten wordt niet negatief gesproken over andere volken en is er sprake van een vreedzame omgang van Israël met deze volken. Aan het begin van Deuteronomium wordt Israël opgeroepen om andere volken met rust te laten en vriendelijk tegemoet te treden. Elders wordt gezegd dat JHWH niet oproept tot geweld, maar de oorlog juist laat ophouden (Ps. 46,10). Beroemd is de tekst over zwaarden die worden omgesmeed tot ploegscharen (Jes. 2,4; in Jo. 4,10 is overigens het omgekeerde het geval). In deze teksten keert JHWH zich tegen geweld.<sup>207</sup> Teksten over vrede en zegen voor de volken enerzijds en het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien anderzijds heffen elkaar echter niet op. Beide thema's hebben in de eindredactie van het Oude Testament een plaats gekregen. Hoe men de wordingsgeschiedenis van de verschillende teksten of de theologische visies daarachter ook beoordeelt, in de eindtekst van het Oude Testament horen deze thema's op enige manier bij elkaar.<sup>208</sup> Bovendien is het uitroeiingsbevel uit Deut. 7 geen uitzondering in het Oude Testament, maar een integrerend onderdeel van de boodschap ervan (§ 5.5.1.2). De vraag naar de betekenis van het uitroeiingsbevel voor het Godsbeeld van het Oude Testament blijft dan ook van belang.

Diverse auteurs hebben erop gewezen dat geweld een van de meest prominente thema's is in het Oude Testament. Over dit onderwerp wordt zeer breed en gedifferentieerd gereflecteerd.<sup>209</sup> Daarbij is niet alleen sprake van menselijk geweld, maar wordt geweld ook vaak in verband gebracht met JHWH. Het gebod van JHWH aan Israël om de volken van Kanaän uit te roeien, is bepaald niet het enige geweld dat door of in naam van JHWH wordt uitgevoerd. Volgens een veel geciteerde telling van R. Schwager wordt op ongeveer duizend plaatsen in het Oude Testament gesproken over JHWHs toorn, wraak en gericht. Dat betreft teksten waarin het ingrijpen direct aan JHWH wordt toegeschreven. Daarnaast wordt meerdere keren vermeld dat JHWH volken gebruikt om andere volken weg te vagen (bijvoorbeeld Jes. 10,5; Jer. 51,20);

<sup>206</sup> De Kruijf, 'Give Place unto Wrath'; De Kruijf, 'Hoe het geweld uit God verdween'. Zie voor een kritische reactie Van den Brink, 'Violence and the Possibilities of Theology'. Cf. Volf, *Exclusion and Embrace*, 301-304.

<sup>207</sup> Zie Houtman, *De Schrift wordt geschreven*, 544; Peels, *God en geweld*, 23-27.

<sup>208</sup> Cf. Janowski, 'Theologie des Alten Testaments', 344-348.

<sup>209</sup> Lohfink, 'Gewalt als Thema', 15; Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock*, 58; Zenger, 'Gewalt als Preis der Wahrheit', 55.

ook Israël wordt vaker gebruikt om andere volken te straffen (Zach. 9,13). In meer dan honderd teksten is sprake van een uitdrukkelijke opdracht van JHWH om mensen te doden.<sup>210</sup> Een thema dat zo veelvuldig voorkomt, kan niet genegeerd worden of worden beschouwd als een randverschijnsel, dat het Godsbeeld van het Oude Testament niet wezenlijk zou raken. Geweld dat door of in opdracht van JHWH plaatsvindt, is geen randverschijnsel in het Oude Testament, maar een onderdeel van de boodschap ervan. Daarmee is de vraag naar geweld in opdracht van JHWH een van de meest centrale (en moeilijke) vragen voor de oudtestamentische theologie.<sup>211</sup> Het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien is een onderdeel van dit bredere thema.

De interpretatie dat het uitroeingsbevel slechts menselijke zelfrechtvaardiging is of een falende interpretatie van Gods wil (zie § 5.4.1), is in het licht van deze gegevens onbevredigend. Geweld dat wordt uitgeoefend door of in opdracht van JHWH is daarvoor een te belangrijk thema in het Oude Testament. Wanneer men niet het hele Oude Testament wil afwijzen, is onduidelijk hoe en op grond van welke criteria onderscheid kan worden gemaakt tussen wat Gods woord respectievelijk (al te) menselijke interpretatie is.

Het gebod om de volken van Kanaän uit te roeien zou verklaard kunnen worden als een ouder stadium in de ontwikkeling van Israëls houding jegens deze volken. In latere teksten van het Oude Testament zou in het algemeen minder geweld voorkomen. Voor deze interpretatie pleit dat de Kanaänitische volken volgens het Oude Testament in later tijd werden opgenomen in Israël. De oproep tot uitroeijing verdwijnt naar de achtergrond en wordt bij de schriftprofeeten niet herhaald. Tegen deze interpretatie pleit echter dat ook in een late tekst als Zach. 14 de afwezigheid van 'de Kanaäniet' expliciet een plaats heeft gekregen. Een verschil met Deut. 7 is wel dat de Kanaänieten er volgens Zach. 14 pas eschatologisch niet meer zullen zijn en dat een oproep aan mensen om dit werkelijkheid te laten worden ontbreekt.<sup>212</sup> In een late tekst als Zach. 9,13 is er overigens wel sprake van dat JHWH Israël gebruikt om andere volken te straffen.<sup>213</sup> Op grond van de teksten over het uitroeingsbevel is een ontwikkeling in de richting van een vreedzamer samenleving of een vriendelijker Godsbeeld dan ook niet aan te tonen.<sup>214</sup>

Dat het uitroeingsbevel geen *Fremdkörper* is in het oudtestamentisch spreken over God, wordt bevestigd door het gegeven dat deze opdracht nergens in het Oude Testament negatief beoordeeld wordt. Hoewel er een ontwikkeling is in de houding ten opzichte van de Kanaänitische volken en deze uiteindelijk opgaan in Israël (zie § 3.4.3), wordt de opdracht van JHWH met betrekking tot deze volken nergens weerproken. In Deut. 7 wordt wel gewaarschuwd tegen reserves die Israël zou kunnen

<sup>210</sup> Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock*, 65, 70. Helaas geeft Schwager niet aan hoe hij tot deze getallen komt.

<sup>211</sup> Baumann, *Gottesbilder der Gewalt*, 80-81; Ebach, *Erbe der Gewalt*, 24; Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock*, 66.

<sup>212</sup> Zie § 3.4.3.3.

<sup>213</sup> Cf. Peels, *God en geweld*, 81-82.

<sup>214</sup> Zo bijvoorbeeld Houtepen, 'Vrede van God', 93-95, 108, die van mening is dat er in het Oude Testament een ontwikkeling is waarbij steeds minder geweld voorkomt en waarbij sprake is van een ontmilitarisering van het Godsbeeld.

hebben om deze volken uit te roeien (Deut. 7,16). Nergens wordt het uitroeingsbevel zelf echter als een moreel of theologisch probleem beschouwd.<sup>215</sup> In het onderzoek naar de vroege receptie van het uitroeingsbevel is gebleken dat in de apocriefe en in de rabbijnse literatuur het uitroeingsbevel wordt afgezwakt of gerechtvaardigd. Dat wijst erop dat deze opdracht van JHWH waarschijnlijk ervaren werd als problematisch. In de teksten uit Qumran en in het Nieuwe Testament zijn daarentegen geen aanwijzingen gevonden dat de uitroeiing van de Kanaänitische volken of het gebod daartoe werd beschouwd als een theologisch of moreel probleem.<sup>216</sup> Blijkbaar werd het uitroeingsbevel door de auteurs van het Oude (en Nieuwe) Testament niet beschouwd als onverenigbaar met andere uitspraken over het karakter van JHWH. Dat roept de vraag op hoe JHWHs liefde zich verhoudt tot (een opdracht tot) een vernietigend gericht.

JHWHs liefde voor Israël en zijn opdracht om de volken van Kanaän uit te roeien staan in Deut. 7 naast elkaar. Blijkbaar worden deze beide niet in tegenspraak met elkaar geacht. Juist in dit hoofdstuk, waarin geboden wordt de volken van Kanaän uit te roeien, wordt uitvoerig gesproken over JHWHs grote liefde voor Israël en over de rijke zegen die Hij zal geven als Israël zijn geboden houdt. Vanwege JHWHs liefde voor Israël moet alles wat de exclusieve relatie tussen JHWH en Israël zou kunnen bedreigen, worden uitgebannen. Het uitroeingsbevel wordt zelfs expliciet verbonden met de aard van JHWH zelf. Naast JHWHs liefde wordt overigens ook melding gemaakt van zijn vergelding voor wie Hem verlaten (Deut. 7,4.10).

Het samengaan van JHWHs liefde en zijn toorn, zijn barmhartigheid en zijn gerechtigheid, is diep verworteld in het Oude Testament. Een belangrijke tekst in dit verband is Ex. 34,6-7. Op een cruciaal moment in de geschiedenis van Israël, na de zonde met het gouden kalf, proclameert JHWH zelf wie Hij is.<sup>217</sup> Die zelfopenbaring aan Mozes is de grond voor het voortbestaan van Israël. Naar dit 'credo' wordt in vele teksten in het Oude Testament verwezen.<sup>218</sup> JHWH zegt in Ex. 34,6-7 dat Hij barmhartig en genadig is, lankmoedig en groot van trouw en waarheid. Hij bewijst zijn trouw aan duizenden en vergeeft alle zonde. Tegelijk laat Hij de zonde niet ongestraft, maar vergeldt Hij die. Enerzijds is dus sprake van JHWHs zeer grote barmhartigheid en trouw jegens Israël, anderzijds op hetzelfde niveau (verbonden door een copula) van zijn toorn en vergelding. Dat betreft allereerst JHWHs oordeel over de zonde van Israël (cf. Ex. 34,9); meteen daarna volgt echter de belofte dat JHWH de Kanaänitische volken zal verdrijven (Ex. 34,11-16). W. Brueggemann typeert de verbinding van JHWHs barmhartigheid en zijn vergelding in Ex. 34,7 als 'ambiguity' en 'profound contradiction'.<sup>219</sup> Voor de auteurs van het Oude Testament vormden

<sup>215</sup> Lohr, *Chosen and Unchosen*, 225: 'The OT overall sees no real theological problem with a good God who commands the slaughter of people, even though there are hints that the people themselves had reservations about the action at times'. Dietrich & Link, *Dunklen Seiten Gottes* 1,211 wijzen er in een breder verband op dat er in het Oude Testament nauwelijks sprake is van een 'grundsätzlichen Infragestellung von Krieg und Gewalt in geschichtlicher Zeit'.

<sup>216</sup> Zie § 5.3.

<sup>217</sup> Houtman, *Exodus* 3,683-684.

<sup>218</sup> Zie Brueggemann, *Theology*, 215-224; Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott*, 194-265.

<sup>219</sup> Brueggemann, *Theology*, 227-228.

Gods liefde en zijn toorn blijkbaar echter geen tegenstelling. JHWH vergeeft én oefent wraak (Ps. 99,8).<sup>220</sup> Dit alles hangt samen met de centrale oudtestamentische notie van JHWHs heiligheid. JHWH is heilig en daarom moet Israël heilig zijn (Lev. 19,2). JHWHs heiligheid is zowel de reden voor zijn oordeel (Lev. 10,3; Jes. 5,24) als voor zijn genade (Jes. 41,14; Hos. 11,9).<sup>221</sup>

Als uitvloeisel van JHWHs toorn kan een vernietigend oordeel plaatsvinden, niet alleen jegens individuen, maar ook jegens een collectief. Daarvan geeft het Oude Testament meerdere voorbeelden: in de zondvloed gaat op één gezin na de hele mensheid ten onder (Gen. 6-8), Sodom en Gomorra worden door vuur uit de hemel verwoest (Gen. 19), Edom wordt getroffen door JHWHs wraak (Jes. 34), Babel zal worden uitgemoord (Jer. 50-51). In de beschrijving in het Oude Testament klinkt steeds door dat dit oordeel huiveringwekkend is. JHWHs oordeel is niet onbewogen en willekeurig. Bij de zondvloed wordt gesproken van JHWHs berouw en verdriet (Gen. 6,6). Vóór de verwoesting van Sodom vindt een indringend gesprek plaats met Abraham over de rechtvaardigheid van JHWHs oordeel. JHWHs liefde en toorn horen in het Oude Testament echter bijeen. Zijn toorn kan aanleiding zijn tot een vlam-mend gericht.<sup>222</sup>

In het Oude Testament is echter ook duidelijk dat JHWHs liefde het overwicht heeft. JHWH houdt zijn liefde en trouw voor duizend geslachten; zijn oordeel daarentegen vergeldt Hij alleen aan wie Hem haten (Deut. 7,10; cf. Ex. 34,7).<sup>223</sup> Hij stelt zijn toorn lang uit (אָרַךְ אַפַּיִם, Ex. 34,6). JHWHs toorn duurt een ogenblik, zijn gunst is blijvend (Ps. 30,6; Jes. 54,8). In Hos. 11 wordt gesproken van een worsteling in God zelf, waardoor Hij Israël niet kan overgeven aan het oordeel; zijn eigen hart verhindert dat. Omdat JHWH de heilige is, zal Hij Israël *niet* vernietigen (Hos. 11,8-9). Dit overwicht van Gods liefde komt ook naar voren wanneer het gaat om de Kanaänitische volken. Het gebod om hen uit te roeien, is immers niet blijvend van kracht. Hoewel dat beschouwd wordt als het gevolg van Israëls ongehoorzaamheid, worden de Kanaänitische volken vervolgens opgenomen in Israël. Hoewel er sprake blijft van distantie en een verbod op gemengde huwelijken (Ezr./Neh.) en hoewel in Zach. 14 wordt uitgezien naar de volledige afwezigheid van ‘de Kanaäniet’, wordt ook verwezen naar de integratie van de Kanaänitische volken in Israël als voorbeeld voor Ekron (Zach. 9,7).<sup>224</sup>

Bovenstaande gegevens maken duidelijk dat het gebod van JHWH om de Kanaänitische volken uit te roeien nauw verbonden is met het beeld van God dat ons in het Oude Testament als geheel getekend wordt. JHWHs liefde en toorn horen in het Oude

<sup>220</sup> Zie voor deze tekst Peels, *Wraak van God*, 204-206.

<sup>221</sup> Zie Vriezen, *Hoofdlijnen*, 322-325.

<sup>222</sup> Zie Dietrich & Link, *Dunklen Seiten Gottes* 1,148-168; Janowski, ‘Der barmherzige Richter’, 118-121; Theron, ‘God of War’.

<sup>223</sup> Volgens Franz, *Der barmherzige und gnädige Gott*, 139 (cf. 14-42) wordt het onderscheid tussen JHWHs liefde en zijn oordeel in Ex. 34 onder andere aangegeven doordat het oordeel geformuleerd wordt met een imperfectum in plaats van een adjectief of participium. Dat zou aangegeven dat het niet op dezelfde manier typerend is voor JHWH. Het slot van Ex. 34,7 (‘die de zonde... bezoekt’) wordt echter wel weer met een participium geformuleerd.

<sup>224</sup> Zie § 3.4.3.2.

Testament bijeen. Hoewel JHWHs liefde uiteindelijk het overwicht heeft, kan zijn toorn leiden tot een vernietigend gericht. Ook het gericht over de Kanaänitische volken is een gevolg van JHWHs toorn over hun zonde (zie § 5.5.3). Daarover kan alleen met schroom gesproken worden, want het uitroeiingsbevel is een huiveringwekkende opdracht. Deut. 7 laat zien dat God anders is dan mensen wellicht zouden wensen. Het is begrijpelijk dat in dit hoofdstuk gezegd wordt dat JHWH 'te vrezen' is (אל נורא, Deut. 7,21). Een theologie die recht wil doen aan het spreken over God in het Oude Testament, zal het in deze teksten vervatte thema echter niet proberen te neutraliseren door een beroep op andersoortige teksten, maar het in al zijn weerbarstigheid laten staan.<sup>225</sup>

### 5.5.5 Het uitroeiingsbevel en het Nieuwe Testament

Ten slotte onderzoek ik in deze paragraaf de betekenis die het perspectief van het Nieuwe Testament heeft voor mijn interpretatie en evaluatie van het uitroeiingsbevel.<sup>226</sup> Deze kan hier slechts in hoofdlijn worden aangegeven. Vijf aspecten zijn voor mijn lezing van het uitroeiingsbevel van belang.

1. Met de komst van Jezus Christus breekt een nieuwe fase aan in Gods heilshandelen. In het Oude Testament zijn heil en gericht veelszins beperkt: in principe deelt alleen Israël als volk van God in het heil (cf. Deut. 4,6-8; Ps. 147,20). Het oordeel over andere volken hangt vaak samen met de relatie van die volken tot Israël. De verkiezing en het oordeel van JHWH betreffen in het Oude Testament vaak een volk als geheel.

In het Nieuwe Testament, met name na Pinksteren, verandert de positie van de volken, vergeleken met het Oude Testament. Verkiezing en oordeel zijn niet langer particulier (beperkt tot één volk), maar worden universeel.<sup>227</sup> De boodschap van Gods heil gaat nu uit naar alle volken (bijvoorbeeld Mat. 28,19), en er is sprake van het oordeel over alle volken (bijvoorbeeld Mat. 25,32). In het Nieuwe Testament is niet langer etniciteit bepalend voor de verkiezing; het volk van God is niet langer Israël alleen, maar bestaat uit Joden en heidenen. De heidenen, die eerst veraf waren, zijn nu dichtbij gekomen en in Israël ingeënt (Rom. 11,24). De muur die scheiding

<sup>225</sup> Zo ook, in een onderzoek naar teksten over Gods geweld tegen kinderen, Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder*, 339-350. Cf. Collins, 'Zeal of Phinehas', 19-20; Smelik, *Een tijd van oorlog*, 213: 'Er is geen alternatief voor de partijdige God van Israël, er is geen alternatief voor de particularistische Bijbel. En daarom is er ook geen alternatief voor de vele geweldsteksten in de Schrift – ze behoren bij het geheel'.

<sup>226</sup> Teksten uit het Nieuwe Testament over afzondering (bijvoorbeeld 2 Kor. 6,14-7,1) blijven dus buiten beschouwing. Zie voor de betekenis van dergelijke teksten Earl, 'Christian Significance', 52-62. In het kader van dit onderzoek hoeft niet te worden ingegaan op de nieuwtestamentische boodschap inzake oorlog of geweld in het algemeen. Zie daarvoor bijvoorbeeld Longman & Reid, *God is a Warrior*, 91-192; Sherlock, *God Who Fights*, 243-379; De Villiers & Van Henten, *Coping with Violence* (= HTS 64 (2008) 1579-1951).

<sup>227</sup> Hiermee is niet gezegd dat Israël geen bijzondere plaats meer heeft in het heilshandelen van God. De plaats van Israël onder de volken is echter wel anders dan in het Oude Testament. In samenhang hiermee kan gevraagd worden of de positie van het land Kanaän anders is dan in het Oude Testament. Zie daarvoor bijvoorbeeld Davies, *Gospel and the Land*. In de rabbijnse literatuur is, naast de aandacht voor het concrete land, sprake van een spiritualisering van het land; zie Davies, *ibid.*, 121-126; Weinfeld, *Promise of the Land*, 213-221. De positie van Israël en Kanaän in het Nieuwe Testament blijft in deze paragraaf verder buiten beschouwing.

maakte tussen Joden en heidenen, is door het sterven van Jezus Christus afgebroken (Ef. 2,11-22). Heidenen zijn nu mede-erfgenamen (Ef. 3,6) en delen ten volle in het heil.<sup>228</sup> In het Nieuwe Testament is niet langer sprake van Gods oordeel over specifieke volken. Zowel voor genade als gericht is niet etniciteit beslissend, maar de persoonlijke houding ten opzichte van Jezus Christus (Joh. 3,18). Dit blijkt bijvoorbeeld uit 1 Kor. 16,22, waar ieder die Jezus Christus niet liefheeft, ‘vervloekt’ wordt genoemd (ἀνάθεμα, de meest gebruikte vertaling van ארר in LXX). Op grond van deze gegevens kan gezegd worden dat de plaats van de volken in het Nieuwe Testament principieel anders is geworden dan in het Oude Testament. Het volk van God bestaat nu uit Joden en heidenen, en Gods gericht betreft niet specifieke volken die collectief gestraft worden.

Dit verschil tussen Oude en Nieuwe Testament wordt met betrekking tot de Kanaänitische volken mogelijk bevestigd door een vergelijking tussen Zach. 14 en Opb. 22. Hoewel de Kanaänitische volken reeds waren opgenomen in Israël, wordt in Zach. 14 gezegd dat er ‘op die dag’ geen *hērem* meer zal zijn en dat er geen Kanaäniet meer zal zijn in het huis van JHWH (Zach. 14,11.21; zie § 3.4.3.3). In Opb. 22,3 wordt de tekst uit Zach. 14,11 aangehaald dat er geen enkele vervloeking meer zal zijn. In de directe context wordt tevens gezinspeeld op andere teksten uit Zach. 14,<sup>229</sup> wordt gesproken over de volken (Opb. 21,24.26) en wordt gezegd wie er niet in het nieuwe Jeruzalem zullen komen (Opb. 21,27). In deze context is het opmerkelijk dat niet verwezen wordt naar de tekst uit Zach. 14,21 dat er geen Kanaäniet meer zal zijn. Dit zou verklaard kunnen worden uit de andere positie van de volken in het Nieuwe Testament, waardoor een verwijzing naar Zach. 14,21 niet langer mogelijk was. Een andere illustratie van het onderscheid tussen het Oude en het Nieuwe Testament met betrekking tot de Kanaänitische volken is mogelijk de ontmoeting van Jezus met een Kanaänitische vrouw (Mat. 15,21-28).<sup>230</sup>

2. In het Nieuwe Testament wordt de uitroeiing van de Kanaänitische volken meerdere keren vermeld (Hand. 7,45; 13,19; Hbr. 11,31), maar nergens veroordeeld. Er wordt wel opgeroepen om de vijanden lief te hebben en iemand de andere wang toe te keren (Mat. 5,39-44). Nergens wordt echter afstand genomen van het uitroeingsbevel als opdracht van God in die tijd, of van ander geweld in het Oude Testament dat plaatsvindt door of in de naam van God.<sup>231</sup>

3. In het Nieuwe Testament wordt nadrukkelijker dan in het Oude Testament gezegd dat het oordeel en de uitvoering daarvan in Gods hand liggen.<sup>232</sup> Jezus’ konink-

<sup>228</sup> Zie Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 2,16-17, 32-33; Versteeg, ‘Bijbelse fundering’, m.n. 32-36, 44-48.

<sup>229</sup> In Opb. 21,25; 22,5 wordt verwezen naar Zach. 14,7; in Opb. 22,1 naar Zach. 14,8.

<sup>230</sup> In Mat. 15,22 wordt ze ‘een Kanaänitische vrouw’ (γυνή Χαναανίτις) genoemd; de parallel bij Markus heeft echter ‘een Griekse, afkomstig uit Syro-Phoenicië’ (Mar. 7,26). Volgens Luz, *Matthäus* 2,432-433 is ‘Kanaäniet’ een zelfaanduiding van de Phoeniciërs in die tijd. Het is niet duidelijk of de aanduiding ‘Kanaänitische’ slechts bedoeld is om haar heidense afkomst duidelijk te maken, of dat bewust gezinspeeld wordt op de oorspronkelijke bewoners van Kanaän; zo Nolland, *Matthew*, 631-632. In het laatste geval illustreert deze ontmoeting dat Gods genade uitgaat naar andere volken, zelfs naar de Kanaänitische volken.

<sup>231</sup> Zie § 5.3.3 en 5.4.3. Cf. Yoder, *Nonviolence*, 74; Goldingay, *Theology* 1,490-491. Zie ook de discussie tussen Peels en Janse in Peels, *God en geweld*, 35-74.

<sup>232</sup> Cf. voor de intertestamentaire literatuur Collins, ‘Zeal of Phinehas’, 14-18.

rijk is niet van deze wereld, en zijn weg is niet die van menselijke wapens, maar van het kruis (Joh. 18,36). Petrus moet zijn zwaard wegdoen (Mat. 26,51-54 en parallel-len).<sup>233</sup> De wraak en de vergelding zijn van God (Rom. 12,19, een citaat uit Deut. 32,35); daarom wordt het volk van God opgeroepen tot vrede (Rom. 12,17-21). Menselijk geweld kan wel een plaats hebben, maar dan is niet langer het volk Israël Gods instrument, maar de overheid als Gods dienaar (Rom. 13,4; 1 Pet. 2,14). De strijd waartoe wordt opgeroepen, is dan ook geen strijd tegen medemensen, maar tegen de geestelijke machten. Ook de wapens in die strijd zijn geestelijk; het is de strijd van het geloof (2 Kor. 10,4; Ef. 6,10-17; 1 Thes. 5,8; 1 Tim. 1,18; 6,12; 2 Tim. 4,7).<sup>234</sup> Een aanzet voor de notie van een geestelijke strijd is reeds de beschrijving van de Kanaänitische volken als belichaming van het kwaad (zie § 5.5.3.2), waardoor de strijd tegen hen (mede) een strijd tegen het kwaad wordt. Een onderscheid met het Oude Testament is dat deze strijd in het Nieuwe Testament geestelijk van aard wordt.

4. Gods gericht wordt in het Nieuwe Testament grotendeels verlegd naar de toekomst, het laatste oordeel.<sup>235</sup> Dat hangt samen met het vorige aspect, dat God niet mensen roept om zijn oordeel uit te voeren, maar het oordeel in eigen hand neemt.<sup>236</sup> In het Oude Testament vallen genade en gericht meestal samen, zoals ook Johannes de Doper verwacht (Mat. 11,2-6). Met de komst van Jezus Christus gaan echter wel de beloften van Gods heil in vervulling, maar nog niet zijn gericht over zijn vijanden. In meerdere teksten wordt dan ook gesproken over Gods lankmoedigheid, waardoor Hij zijn oordeel nog uitstelt (Mat. 13,24-30; Jak. 5,7-9; 2 Pet. 3,9).<sup>237</sup> Deze verschuiving van Gods oordeel naar het eschaton neemt niet weg dat er soms sprake is van Gods oordeel in de geschiedenis (Hand. 5,1-11; 1 Kor. 11,30); dan betreft het echter een oordeel over individuen, niet over volken, en dit oordeel wordt niet uitgevoerd door mensen.<sup>238</sup> De uitroeiing van de Kanaänitische volken als anticipatie op het eindgericht (zie § 5.5.3.2) geeft reeds een aanzet voor de nadruk op het eschatologische oordeel.

In de teksten over een eindgericht wordt evenals in het Oude Testament gesproken over de toorn van God (en van het Lam, Opb. 6,16). Hoewel dat oordeel in de toekomst ligt en niet door mensen wordt uitgevoerd, is het evenzeer huiveringwekkend. De notie van een omvattend en zelfs eeuwig gericht van God heeft ook in het Nieuwe Testament een plaats.

5. Over het oordeel van God kan in het Nieuwe Testament slechts gesproken worden in het licht van de kruisdood van Jezus Christus. De hele geschiedenis van Gods genade en van Gods gericht loopt uit op Golgotha. Gods oordeel over de zonde

<sup>233</sup> Cf. Janse, *Tegenstem van Jezus*, 67-86.

<sup>234</sup> Janse, *Tegenstem van Jezus*, 150; Peels, *God en geweld*, 85-86.

<sup>235</sup> Cf. Longman, in Cowles e.a., *Show Them No Mercy*, 174-183, die vijf fasen van de 'heilige oorlog' onderscheidt. De vierde en vijfde fase zijn bij hem de strijd van Jezus Christus tegen de geestelijke machten en de 'final battle'. Volgens Lohfink, 'Schichten des Pentateuch', 109-110 wordt oorlog reeds in de teksten van Qumran eschatologisch van aard en betekent dat voor de tussentijd een geweldloze samenleving. Of zijn conclusies over de teksten van Qumran juist zijn, heb ik niet onderzocht.

<sup>236</sup> Sloane, *At Home In a Strange Land*, 141.

<sup>237</sup> Cf. De Kruijf, 'Give Place unto Wrath', 125.

<sup>238</sup> Peels, *God en geweld*, 86.



in het Oude Testament bracht geen definitieve verandering teweeg, zoals telkens vermeld wordt. Zowel voor als na de zondvloed wordt vermeld dat het hart van de mens verkeerd is (Gen. 6,5; 8,21). Het oordeel over de Kanaänitische volken werd niet volledig uitgevoerd en de praktijken van deze volken werden overgenomen. Dat leidde volgens het Oude Testament uiteindelijk tot het oordeel van de ballingschap, maar ook na de terugkeer blijft de verleiding van deze volken (cf. Ezer. 9,1). Deze geschiedenis loopt erop uit dat God in Jezus Christus zelf de zonde op zich neemt.<sup>239</sup>

God heeft zijn Zoon niet gespaard, maar Hem overgegeven om vijanden van Hem te behouden (Rom. 5,10; 8,32). In het sterven van Jezus Christus komen verschrikkelijk menselijk geweld en Gods huiveringwekkende oordeel over de zonde samen. Verkiezing en oordeel horen ook hier bijeen (cf. § 5.5.2). Zijn sterven is eveneens te verstaan als een anticipatie op het eindgericht, en het is de (gedeeltelijke) realisering daarvan. Er zijn echter twee belangrijke verschillen met het oordeel over de Kanaänitische volken. In de eerste plaats leed Jezus Christus volgens het Nieuwe Testament niet als straf op zijn zonde, maar leed Hij als de onschuldige en gehoorzame plaatsvervangend (2 Kor. 5,21). In de tweede plaats werd het eindgericht aan Jezus Christus niet alleen anticiperend, maar ook principieel voltrokken: door zijn sterven is de zonde en de schuld, het kwaad en het onrecht, ten principale geoordeeld en overwonnen. Daarom is er in Hem ontkoming aan het eindgericht.<sup>240</sup>

## 5.6 CONCLUSIES

Op grond van de bijbels-theologische positiebepaling in § 5.5 wil ik nu proberen een antwoord te geven op de twee geformuleerde vragen (§ 5.2.2), namelijk de vraag naar het Godsbeeld (§ 5.6.1) en die naar het geweldspotentieel van Deut. 7 en soortgelijke teksten (§ 5.6.2). Dit antwoord biedt uiteraard geen kant-en-klare oplossing voor onze theologische en morele problemen, en zal de aanstoot die deze teksten aan moderne lezers geven, niet zomaar kunnen wegnemen. Ik probeer Deut. 7 met dit antwoord echter wel in een verantwoord bijbels-theologisch verstaanskader te plaatsen. Ten slotte geef ik een eigen evaluatie van het uitroeingsbevel (§ 5.6.3).

### 5.6.1 Conclusie met betrekking tot het Godsbeeld

In Deut. 7 wordt het beeld getekend van een God die enerzijds een volk uitkiest, liefheeft en zegent, en anderzijds gebiedt om volken zonder pardon uit te roeien. Het uitroeingsbevel wordt in Deut. 7 nauw verbonden met de aard en het handelen van JHWH. Deze opdracht en de uitvoering ervan zijn een belangrijk thema in de boeken Genesis t/m Koningen. Bovendien vormt Deut. 7 geen uitzondering: door het hele Oude en Nieuwe Testament heen wordt gesproken over Gods straffend, soms vernietigend, gericht. Met betrekking tot het Godsbeeld zijn twee aspecten van belang.

1. De opdracht om de Kanaänitische volken uit te roeien klinkt in het Oude Testament in een unieke situatie. Slechts eenmaal, met het oog op één specifieke groep volken en voor een beperkte tijd wordt Israël hiertoe opgeroepen. De uitroeiing is

<sup>239</sup> Cf. Reitsma, 'Who is our God', 196-198.

<sup>240</sup> Cf. Peels, *God en geweld*, 83-86; Wright, *God I Don't Understand*, 106-107.

verbonden aan de vestiging van Israël in het land Kanaän. Na de inbezitname van Kanaän komt een herhaling van het gebod om de Kanaänitische volken uit te roeien of van de belofte dat JHWH dat zal doen, niet meer voor (cf. § 3.4.1). Nergens in het Oude Testament wordt als reden voor de uitroeiing van de Kanaänitische volken genoemd dat zij in het land wonen dat Israël toebehoort. Er is geen reden om het uitroeiingsbevel te interpreteren als het resultaat van xenofobie. Volgens Deut. 7 staat de exclusieve relatie tussen JHWH en Israël op het spel, omdat Israël dreigt te worden meegetrokken in de praktijken van de Kanaänitische volken. In het perspectief van het Oude Testament was het blijkbaar in die context en vooral in die heilshistorisch unieke situatie de opdracht van God om de volken van Kanaän om te brengen. Een evaluatie vanuit ons perspectief mag niet voorbijgaan aan deze unieke situatie.

2. Het uitroeiingsbevel maakt onderdeel uit van de weg die God in het Oude Testament gegaan is. In deze opdracht komen aspecten naar voren, namelijk Gods heiligheid en afkeer van de zonde en het onrecht, die in het beeld van God dat ons in het Oude en Nieuwe Testament getekend wordt, een wezenlijke plaats hebben. Gods liefde en toorn horen in de theologie van het Oude (en Nieuwe) Testament bijeen. Hoewel de liefde van God uiteindelijk het overwicht heeft, kan als uitvloeisel van zijn toorn een vernietigend gericht plaatsvinden. Gods gericht is huiveringwekkend, maar niet grillig of willekeurig. Gods oordeel over de Kanaänitische volken wordt in het Oude Testament vrijwel steeds gemotiveerd met een verwijzing naar de zonden van deze volken. Gods eigen volk Israël wordt hetzelfde oordeel aangezegd, als het de volken van Kanaän navolgt – een oordeel dat uiteindelijk ook wordt voltrokken (al is dat oordeel niet definitief).

Voor een bijbels-theologische evaluatie van het uitroeiingsbevel is het van groot belang het kader te verdisconteren waarin deze uitroeiing binnen het Oude Testament staat, evenals de plaats van deze teksten in de heilsgeschiedenis. De werkelijkheid en de radicaliteit van dit oordeel van God blijft voor moderne lezers een aanstoot. Wanneer we recht willen doen aan de boodschap van het Oude en het Nieuwe Testament, is deze aanstoot echter niet weg te nemen of op te heffen door deze te beschouwen als louter menselijke projectie, terwijl God zelf in wezen niets met geweld van doen zou hebben. In het Nieuwe Testament is eveneens sprake van Gods (eschatologische) gericht.<sup>241</sup> Tegelijk is er in Deut. 7 sprake van een unieke situatie; het beeld van God dat in dit hoofdstuk naar voren komt, moet dan ook altijd gelezen worden in de context van het hele Oude Testament. Over de betekenis van het uitroeiingsbevel voor het beeld van God kan ik als christelijke theoloog alleen spreken door dit gebod te lezen samen met de boodschap van het Nieuwe Testament, dat God in zijn Zoon zelf het oordeel over de zonde op zich heeft genomen.

---

<sup>241</sup> Terecht is gesteld dat het oordeel over de Kanaänitische volken in feite niet makkelijker of moeilijker te accepteren is dan Gods oordeel in bijvoorbeeld de zondvloed, de ballingschap of het eindgericht; Reitsma, 'Who is our God', 199. Cf. Longman, in Cowles e.a., *Show Them No Mercy*, 185.

### 5.6.2 Conclusie met betrekking tot het geweldspotentieel

De teksten over de uitroeiing van de Kanaänitische volken zijn in de geschiedenis soms gebruikt om onderdrukking en moord te legitimeren. Een veroordeling hiervan maakt deze *Wirkungsgeschichte* niet ongedaan.<sup>242</sup> Er is daarom bezinning nodig over de vraag of de teksten over het uitroeingsbevel aanknopingspunten bevatten voor geweld in het heden. Dat zou wel het geval zijn, wanneer Deut. 7 en verwante teksten gelezen zouden worden zonder hun canonieke en heilshistorische context te verdisconteren. Wanneer deze teksten echter gelezen worden in het grote verband van Oude en Nieuwe Testament, bevatten ze geen aanknopingspunt voor enige vorm van geweld in het heden. Voor de vraag of deze teksten een geweldspotentieel hebben, zijn niet de teksten op zichzelf bepalend, maar de context waarin ze staan en de manier waarop ze in een geloofsgemeenschap geïnterpreteerd worden.<sup>243</sup>

Om de volgende vier redenen is een beroep op het uitroeingsbevel ter legitimering van enige vorm van geweld in het heden volstrekt illegitiem:

1. Het uitroeingsbevel is in het Oude Testament beperkt tot de tijd van de inbezitting van Kanaän. Het gebod om de volken van Kanaän uit te roeien of de belofte dat JHWH dat zal doen, wordt na de beschrijving van de vestiging in het land niet herhaald. Israël wordt wel herhaaldelijk gewaarschuwd voor de praktijken van deze volken, maar zonder een oproep om hen uit te roeien. De Kanaänitische volken worden geleidelijk opgenomen in Israël.<sup>244</sup>

2. Het uitroeingsbevel heeft uitsluitend betrekking op de Kanaänitische volken. Deze volken worden vrijwel altijd als een collectief behandeld.<sup>245</sup> De houding die Israël moet innemen ten opzichte van de overige volken rondom is heel anders. Hun grondgebied wordt gerespecteerd en Israël wordt niet opgeroepen deze volken te doden.<sup>246</sup> Vreemdelingen moeten vriendelijk behandeld worden. Daaruit blijkt dat het bij de Kanaänitische volken ging om een uitzonderingssituatie. Zowel in het Oude Testament als in de vroege receptiegeschiedenis blijkt het uitroeingsbevel dan ook niet toegepast te worden op andere volken.<sup>247</sup>

3. In het Nieuwe Testament is de positie van de volken anders geworden, vergeleken met het Oude Testament. De boodschap van Gods heil gaat uit naar alle volken; ook heidenen delen nu ten volle in het heil. Gods oordeel betreft in het Nieuwe Testament niet langer specifieke volken die collectief gestraft worden. Daarmee is de positie van de Kanaänitische volken in het Nieuwe Testament anders dan in het Oude Testament. Hoewel de Kanaänitische volken reeds ten tijde van het Oude Testament zijn opgenomen in Israël, wordt in de eschatologische profetie van Zach. 14 nog wel verwezen naar 'de Kanaäniet' als symbool van het verzet tegen JHWH. In het Nieuwe Testament is echter principieel geen sprake meer van een bepaald volk dat collectief getroffen wordt door het oordeel van God. Het is dan ook historisch én theologisch onjuist om een verband te suggereren tussen de Kanaänitische volken

<sup>242</sup> Cf. Ebach, *Erbe der Gewalt*, 12; Houtman, *De Schrift wordt geschreven*, 141-142.

<sup>243</sup> Contra Cliteur, *Het monotheïstisch dilemma*; zie § 5.2.1.

<sup>244</sup> Zie § 3.4.3.

<sup>245</sup> Zie de inleiding van § 3.4.

<sup>246</sup> Zie § 3.2.2.

<sup>247</sup> Zie § 5.3. Het verbod op gemengde huwelijken wordt wel toegepast op andere volken (zie § 5.5.2).

toen en de Palestijnen nu.<sup>248</sup> Dit is historisch onjuist, omdat de Kanaänitische volken zijn opgenomen in Israël in het eerste millennium v.Chr. en sindsdien niet meer zelfstandig voortbestaan. Het is theologisch onjuist, omdat de verhouding tussen Israël en de volken in het Nieuwe Testament anders is geworden dan in het Oude Testament.

4. In het Nieuwe Testament wordt nadrukkelijker dan in het Oude Testament gezegd dat het oordeel van God en de uitvoering daarvan in Gods hand liggen. Bovendien wordt Gods gericht verlegd naar de toekomst, het eindgericht. Terwijl het in de heilshistorisch unieke context van het Oude Testament mogelijk was dat het volk van God werd opgeroepen om geweld te gebruiken, gebeurt dit in het Nieuwe Testament niet meer. Wraak en vergelding komen alleen God toe. De strijd waartoe wordt opgeroepen, is een geestelijke strijd met geestelijke wapens. Dat sluit uit dat Gods Koninkrijk moet worden gerealiseerd met menselijk wapengeweld.

Deze overwegingen leiden tot de conclusie dat ieder beroep op het uitroeingsbevel ter legitimering van geweld in het heden illegitiem en kwalijk is. Deze conclusie komt niet zozeer voort uit onze moderne afkeer van geweld, maar is het resultaat van een bijbels-theologische lezing van het uitroeingsbevel.<sup>249</sup> Omdat God zich in zijn Zoon Jezus Christus volledig heeft uitgesproken (Hebr. 1,1), is in het licht van Gods openbaring in het Nieuwe Testament een herhaling van het uitroeingsbevel in het heden uitgesloten en is een beroep hierop om enige vorm van geweld te rechtvaardigen, volstrekt af te wijzen.

### 5.6.3 Evaluatie van het uitroeingsbevel

Op grond van de gegevens in dit hoofdstuk geef ik ten slotte een eigen evaluatie van het gebod van JHWH om de volken van Kanaän uit te roeien. Dit gebod is het centrale en meest omstreden element uit Deut. 7. De vraag naar de betekenis hiervan voor kerk en theologie in het heden beantwoord ik vanuit mijn perspectief als westerling aan het begin van de 21<sup>e</sup> eeuw, die nooit een oorlog of vergelijkbaar geweld heeft meegemaakt, en als christelijke theoloog in de gereformeerde traditie (§ 5.2.3).

Ik beschouw het uitroeingsbevel niet als een feilbare en kwalijke menselijke interpretatie. Ik kan evenmin ontkennen dat dit in die specifieke context Gods wil geweest kan zijn. Daarvoor is het uitroeingsbevel tezeer verbonden met het beeld van God dat ons in het hele Oude Testament getekend wordt. Telkens wordt aangegeven dat deze opdracht niet willekeurig is en dat hetzelfde oordeel Gods eigen volk Israël treft, als het in de weg van de Kanaänieten gaat. Hoewel het uitroeingsbevel volgens het Oude Testament in latere perioden niet herhaald wordt, wordt evenmin ontkend dat dit eens een opdracht van JHWH is geweest. Ook in het licht van het Nieuwe Testament kan ik het uitroeingsbevel niet beschouwen als een onjuiste, menselijke interpretatie van Gods wil. Nergens in het Nieuwe Testament wordt de uitroeiing van de Kanaänitische volken veroordeeld. Jezus bevestigt het Oude Tes-

<sup>248</sup> Van de Beek, *Kring om de Messias*, 333-350 lijkt een tamelijk direct verband te leggen tussen de Kanaänieten en de Palestijnen. Cf. Uehlinger, 'Canaanites and other pre-Israelite peoples II', 195-198.

<sup>249</sup> Cf. Goldingay, *Theology* 1,476, 483; 3,582; Sherlock, *God Who Fights*, 97-104; Sloane, *At Home In a Strange Land*, 141.

tament als openbaring van God. Bovendien spreekt Jezus zelf volgens de evangeliën herhaaldelijk over het gericht van God, zelfs over een definitief gericht.

Het gebod van JHWH om de Kanaänitische volken uit te roeien is huiveringwekkend, niet alleen omdat het geresulteerd heeft in verschrikkelijke gewelddaden, maar vooral omdat dit geweld in opdracht van God zelf werd gepleegd. Hoewel deze opdracht beperkt is tot de periode van de inbezitting van Kanaän en tot de Kanaänitische volken alleen, was het volgens het Oude Testament in die specifieke context wel de wil van JHWH om deze volken uit te roeien.

Het uitroeiingsbevel is in het Oude Testament nauw verbonden met Gods heiligheid en afkeer van de zonde. Deze aspecten hebben in het beeld van God dat ons in het Oude en Nieuwe Testament getekend wordt, een wezenlijke plaats. Gods liefde en toorn horen in de theologie van het Oude en Nieuwe Testament bijeen.

Ik lees het uitroeiingsbevel als een onderdeel van de weg die God in de geschiedenis is gegaan. Deze weg is onlosmakelijk verbonden met de verkiezing en het oordeel over Gods eigen volk en over zijn eigen Zoon. Met de komst van Jezus Christus zijn de positie van de volken en de plaats van Gods oordeel in de geschiedenis beslissend veranderd ten opzichte van het Oude Testament. De scheiding tussen Israël en de volken is weggefallen en Gods gericht treft niet langer collectief specifieke volken. Daarom kan de christelijke theologie het uitroeiingsbevel niet lezen zonder het Nieuwe Testament daarbij te betrekken. Achter Gods openbaring in Jezus Christus kan ik als christelijk theoloog niet terug. In het licht daarvan is duidelijk dat een actualisering van het uitroeiingsbevel in het heden uitgesloten is en dat een beroep op Deut. 7 voor enige vorm van geweldpleging in het heden illegitiem is.

Dit alles betekent niet een 'oplossing' voor de theologische en morele vragen die het uitroeiingsbevel in onze context oproept. Deze opdracht is in Deut. 7 verbonden met Gods liefde voor en verkiezing van Israël. Het is niet te begrijpen waarom JHWH het ene volk laat uitroeien en het andere volk, dat niet beter is en waarvan JHWH al meerdere keren op het punt heeft gestaan om het te vernietigen (Deut. 9,4-6.8.14.19.25; cf. Ex. 32,10; Num. 14,12), uitkiest als zijn eigen volk. JHWHs eigen volk heeft blijkbaar hetzelfde oordeel verdiend, maar wordt gered. De enige verklaring die hiervoor gegeven wordt, is JHWHs onverklaarbare liefde (Deut. 7,7-8). Blijkbaar verkiest God in vrijheid en uit liefde, zonder dat zijn keuze door mensen te verklaren is.

Het is echter vooral niet te begrijpen dat, als keerzijde van deze verkiezing (zie § 5.5.2), de Kanaänitische volken moeten worden uitgeroeid. Ik kan niet begrijpen of verklaren hoe God, die in het Oude en Nieuwe Testament getekend wordt als een God vol liefde en barmhartigheid, kan opdragen om hele volken uit te roeien, zonder onderscheid, schijnbaar zonder waarschuwing of mogelijkheid tot redding. In het Oude Testament wordt weliswaar vaak gemotiveerd waarom de volken van Kanaän moeten worden uitgeroeid, maar het is vanuit onze context niet te begrijpen waarom aan die motivering de consequentie van totale uitroeiing wordt verbonden.

Ik kan geen afstand nemen van het uitroeiingsbevel als onderdeel van Gods weg in de geschiedenis. Ik kan evenmin geheel begrijpen of verklaren waarom dit in die context blijkbaar Gods opdracht was.

De reden dat een moderne lezer het uitroeiingsbevel niet kan begrijpen of verklaren, is dat onze heilshistorische en culturele context anders is dan die van het Oude Testament. Onze heilshistorische positie is anders, omdat wij leven na de komst van Jezus Christus, waarmee de verhouding tussen Israël en de volken en de mogelijkheid van het gebruik van geweld door het volk van God beslissend veranderd zijn. Vanuit de situatie *post Christum* kunnen wij niet terug naar de situatie *ante Christum* om een opdracht van God in die situatie te verklaren of te veroordelen. Wij kunnen niet terug achter deze voortgang in de heilsgeschiedenis. Daarom kan de christelijke theologie het Oude Testament slechts op de juiste wijze waarderen, wanneer dit gelezen wordt samen met het Nieuwe Testament. Onze culturele context is eveneens anders, met name wat betreft de ervaring van geweld. De gevoelsmatige afstand en weerstand die de hedendaagse mens ervaart bij het lezen van Deut. 7 is er eveneens bij het vele geweld dat later in de geschiedenis heeft plaatsgevonden in naam van God, zoals de godsdienstoorlogen in Europa of het doden van ketters of heksen. De veranderde heilshistorische en culturele context zijn van een verschillend niveau: het verschil in heilshistorische situatie geldt voor de hele christelijke kerk en theologie sinds de dood en de opstanding van Jezus Christus; de culturele context kan per periode en plaats verschillen. Voor een moderne lezer zijn de veranderde heilshistorische en de veranderde culturele context echter niet geheel van elkaar te scheiden.

Resumerend: ik kan het gebod van JHWH om de volken van Kanaän uit te roeien niet geheel begrijpen of verklaren, omdat wij leven in een andere heilshistorische en culturele situatie. Gelet op de boodschap van het hele Oude en Nieuwe Testament kan ik evenmin ontkennen dat het uitroeiingsbevel in die specifieke situatie daadwerkelijk de wil van God is geweest. Ik lees Deut. 7 als een onderdeel van de weg die God in de geschiedenis is gegaan. Het uitroeiingsbevel laat zien dat God in zijn heilige toorn met een vernietigend gericht kan komen over de zonde. Dat is echter nooit los te zien van zijn liefde en barmhartigheid. De geschiedenis van Gods gericht en genade loopt uit op de komst van zijn Zoon Jezus Christus, die zich plaatsvervangend in Gods gericht heeft gesteld, en in wie God zijn liefde ten volle openbaart. Na zijn dood en opstanding is een opdracht aan het adres van Gods volk om een ander volk uit te roeien, in de geschiedenis van deze wereld onmogelijk en ondenkbaar.

## 6. Conclusies

In Deut. 7 ontvangt Israël de opdracht van JHWH om in het land Kanaän de volken die daar wonen, uit te roeien. Het mag met deze volken geen verbond sluiten of hun genadig zijn; alleen totale vernietiging volstaat. Alles wat herinnert aan de godsdienst van de Kanaänitische volken moet worden verwoest. Deze opdracht wordt gemotiveerd vanuit de identiteit van Israël als het volk van JHWH. Dit uitroeiingsbevel komt ook elders in het Oude Testament voor, maar nergens zo uitvoerig en radicaal als in Deut. 7. Het belang dat aan deze opdracht werd gehecht, blijkt uit het feit dat Deut. 7 een uitwerking is van het centrale gedeelte Deut. 6,4-9, de belijdenis dat JHWH één is en de oproep om Hem alleen te dienen. Bovendien heeft het uitroeiingsbevel een plaats in het kader van de wetten van Deuteronomium (Deut. 5-11). De uitvoering van deze opdracht werd dus beschouwd als een voorwaarde voor het dienen van JHWH (§ 3.1).

De intentie van het gebod uit Deut. 7 is de daadwerkelijke uitroeiing van de volken van Kanaän. Dit blijkt uit de inhoud van Deut. 7 als geheel en uit de semantische waarde van het gebruikte verbum (הרם hif.). Dit verbum wordt in de boeken Genesis t/m Koningen vrijwel uitsluitend gebruikt voor de inbezitneming van Kanaän en de daarmee verbonden uitroeiing van de volken die daar wonen. De enige relevante parallel uit het Oude Nabije Oosten is te vinden in de Meša'-stèle. Deze heeft echter niet alleen interessante overeenkomsten met het Oude Testament, maar ook belangrijke verschillen in het gebruik en de betekenis van het verbum הרם (§ 2.4, Excurs: Betekenis en functie van הרם).

Er is in het Oude Testament een breed voorkomende traditie dat uitroeiing van de Kanaänitische volken (gedeeltelijk) heeft plaatsgevonden. In deze traditie wordt consequent gesproken over het uitroeien van deze volken (§ 3.4.2). De interpretaties dat alleen verdrijving van de Kanaänitische volken bedoeld werd, dat het uitroeiingsbevel een metafoer is voor trouw aan JHWH, of dat er slechts sprake is van een literair of theologisch motief zonder historische basis, zijn alle niet overtuigend gebleken. Er zijn evenmin aanwijzingen dat de opdracht uitsluitend onder bepaalde condities van toepassing was. De opdracht uit Deut. 7 bedoelt de daadwerkelijke uitroeiing van volken. Het is aannemelijk dat deze uitroeiing (gedeeltelijk) heeft plaatsgevonden. Het is waarschijnlijk dat de traditie van het uitroeiingsbevel ouder is dan de zevende eeuw v.Chr. (§ 4.3). De traditie over de namen van de volken van Kanaän gaat waarschijnlijk (gedeeltelijk) terug tot het einde van het tweede millennium v.Chr. (§ 4.1).

De Kanaänitische volken hebben in het Oude Testament een unieke plaats. In Deut. 7 wordt de opdracht tot hun uitroeiing verbonden aan de intocht van Israël in het land Kanaän. In het boek Deuteronomium wordt uitdrukkelijk onderscheid gemaakt tussen Israëls houding jegens de Kanaänitische volken en die jegens andere volken. Ook de motivering voor Israëls opstelling tegenover de volken van Kanaän is

anders: de motieven hiervoor zijn religieus van aard, in tegenstelling tot de motieven die genoemd worden voor Israël's opstelling tegenover andere volken (§ 3.2.2; 3.2.4). Na de beschrijving van de inbezitneming van Kanaän komt een herhaling van het uitroeiingsbevel niet meer voor. Deze opdracht is dus beperkt tot de 'zeven volken' van Kanaän en tot de periode van de *Landnahme* (§ 3.4.1).

Het lot van de Kanaänitische volken wordt in het Oude Testament beschreven als een waarschuwing voor Israël. Wanneer dat de praktijken van deze volken overneemt en dus zelf 'Kanaänitisch' wordt, zal JHWH's oordeel ook Israël treffen. Die bedreiging wordt uiteindelijk uitgevoerd, doordat Israël en Juda in ballingschap worden gevoerd (§ 5.5.2).

Het uitroeiingsbevel wordt in het Oude Testament vrijwel steeds gemotiveerd. De motieven die genoemd worden, zijn niet een kwestie van racisme of van vergelding, maar zijn theologisch van aard. In Deut. 7 wordt als motief met name de (bedreigde) identiteit van Israël genoemd. Israël is het volk van JHWH. Wanneer de Kanaänitische volken in leven zouden blijven, zou Israël hun goden gaan dienen; zo zou de exclusieve relatie tussen JHWH en Israël op het spel komen te staan (§ 3.2.4). Elders in het Oude Testament wordt vaker een ander motief voor de uitroeiing genoemd, namelijk de zonde van de Kanaänitische volken. Aan deze volken worden met name kinderooffers, soms in combinatie met waarzeggerij, en ongeoorloofde seksuele verhoudingen toegeschreven. De kinderooffers worden steeds verbonden met de afgodendienst (§ 3.4.4). Het is op grond van historische argumenten aannemelijk dat in Kanaän daadwerkelijk kinderooffers hebben plaatsgevonden; met welke frequentie dat gebeurde, is niet vast te stellen. Er zijn onvoldoende bronnen om conclusies te trekken over de seksuele moraal van de Kanaänitische volken (§ 4.2). In sommige teksten worden de volken van Kanaän getypeerd als incorporatie van het ultieme kwaad, dat zich tegen JHWH verzet. Hun uitroeiing kan daarom worden gelezen als een anticipatie op het eindgericht. Hiermee is niet gezegd dat de Kanaänitische volken moreel slechter waren dan andere volken of dan Israël zelf. JHWH's handelen concentreert zich in het Oude Testament echter op Israël en Kanaän (§ 5.5.3).

Israël's verhouding tot de Kanaänitische volken is een belangrijk thema in het literaire werk Genesis t/m Koningen. Deze verhouding wordt als volgt geschetst. In het boek Genesis wordt beschreven hoe de voorouders van Israël vreedzaam samenleven met de volken in Kanaän. Nauwe contacten en uithuwelijking worden echter vermeden (§ 3.4.5). Bovendien wordt gesproken over de maat van de zonde van deze volken, en staan deze volken onder het voorteken van de vloek van Noach over Kanaän, waardoor ze in hun oorsprong worden getypeerd als vervloekt (§ 3.4.6). Een keerpunt in de verhouding tot de Kanaänitische volken is de verbondssluiting bij de Sinai. Daar wordt Israël verboden een verbond met deze volken te sluiten. In de boeken vóór Deuteronomium (gesitueerd aan de grens van Kanaän) wordt echter minder expliciet gesproken over uitroeiing van deze volken en over de rol van Israël daarbij. Het gebod van Deut. 7 is radicaler in de houding tegenover deze volken. In het boek Jozua wordt enerzijds de uitvoering van deze opdracht beschreven, anderzijds het falen daarvan. In Richt. 2,3 kondigt JHWH aan dat Hij vanwege Israël's



ongehoorzaamheid de volken niet langer zal verdrijven. Vanaf dat moment wordt beschreven dat de Kanaänitische volken in leven worden gelaten en geleidelijk worden opgenomen in Israël. Deze situatie lijkt geaccepteerd of gedoogd te worden. Tegen verbondssluiting en uithuwelijking wordt herhaaldelijk gewaarschuwd; het uitroeiingsbevel wordt echter niet herhaald. Het gevolg van deze integratie is dat Israël de praktijken van de Kanaänitische volken overneemt. Dat leidt uiteindelijk tot het oordeel van JHWH en de ballingschap van Israël en Juda. Deze wordt expliciet in verband gebracht met de praktijken van de Kanaänitische volken. In de boeken Ezra en Nehemia wordt opnieuw opgeroepen tot distantie van de volken van Kanaän. In Zacharia wordt enerzijds gewezen op de opname van deze volken in Israël als een voorbeeld voor Ekron (Zach. 9,7); anderzijds wordt in een eschatologische profetie expliciet uitgezien naar de afwezigheid van ‘de Kanaäniet’, als symbool van alles wat zich tegen JHWH verzet (Zach. 14,21) (§ 3.4.3).

Het uitroeiingsbevel wordt in Deut. 7 nauw verbonden met de aard en het handelen van JHWH. Hij is degene die de uitroeiing gebiedt en bij de uitvoering actief betrokken is. Wanneer de uitroeiing in retrospectief beschreven wordt, is JHWH altijd het subject van de uitroeiing (§ 3.4.2). Anderzijds wordt juist in Deut. 7 uitvoerig gesproken over de grote liefde en trouw van JHWH voor Israël. Met betrekking tot het Godsbeeld dat uit Deut. 7 naar voren komt, zijn twee aspecten van belang. Ten eerste klinkt de opdracht om de volken van Kanaän uit te roeien in een unieke situatie. Slechts eenmaal, met het oog op één specifieke groep volken en voor een beperkte tijd wordt Israël hiertoe opgeroepen. De uitroeiing is uitsluitend verbonden aan de vestiging van Israël in het land Kanaän. Hierbij staat volgens Deut. 7 de unieke en exclusieve relatie tussen JHWH en Israël op het spel. Ten tweede komen in de traditie van het uitroeiingsbevel aspecten naar voren, namelijk Gods heiligheid en afkeer van de zonde, die in het beeld van God dat ons in het Oude en Nieuwe Testament getekend wordt, een wezenlijke plaats hebben. Gods liefde en toorn horen in de theologie van het Oude (en Nieuwe) Testament bijeen. Als gevolg van Gods toorn kan een vernietigend gericht plaatsvinden. Dat gericht is wel huiveringwekkend, maar niet grillig en willekeurig. Dat wordt tot uitdrukking gebracht in de voortdurende motivering van de uitroeiing vanuit de zonden van de Kanaänitische volken. Bovendien wordt Gods eigen volk Israël hetzelfde oordeel aangezegd, wanneer het de volken van Kanaän navolgt – een oordeel dat uiteindelijk ook wordt voltrokken. Als christelijke theoloog kan ik over de betekenis van het uitroeiingsbevel alleen spreken door dit samen te lezen met de boodschap van het Nieuwe Testament, dat God in zijn Zoon zelf het oordeel over de zonde op zich heeft genomen (§ 5.5.4; 5.6.1).

De teksten over de uitroeiing van de Kanaänitische volken zijn in de geschiedenis soms gebruikt om geweld te legitimeren. Deze *Wirkungsgeschichte* roept de vraag op of deze teksten een geweldspotentieel hebben. Wanneer ze gelezen worden in het grote verband van Oude en Nieuwe Testament, bevatten ze echter geen aanknopingspunt voor enige vorm van geweld in het heden. Het uitroeiingsbevel heeft in het Oude Testament uitsluitend betrekking op de volken van Kanaän in de periode van de intocht in Kanaän. Bovendien is de plaats van de volken in het Nieuwe Tes-

tament anders geworden en wordt het oordeel van God in het Nieuwe Testament nadrukkelijker in Gods hand gelegd en uitgesteld tot het eindgericht. Daarom is ieder beroep op het uitroeiingsbevel ter legitimering van geweld in het heden illegitiem. Na de dood en opstanding van Jezus Christus is een opdracht aan het adres van Gods volk om een ander volk uit te roeien, in de geschiedenis van deze wereld uitgesloten (§ 5.6.2).

Wanneer ik vanuit mijn eigen perspectief een evaluatie van het uitroeiingsbevel geef, kan ik niet ontkennen dat het uitroeiingsbevel in die specifieke situatie, in die fase van de heilsgeschiedenis, blijkbaar de wil van God is geweest. Deze opdracht laat zien dat God in zijn heilige toorn met een vernietigend gericht kan komen over de zonde. Dat is echter nooit los te zien van zijn liefde en barmhartigheid. Daarmee kan ik, vanwege onze veranderde heilshistorische en culturele context, nog steeds niet begrijpen waarom God in vrijheid het ene volk verkiest en het andere volk gebiedt uit te roeien, en waarom uit de motivering die in het Oude Testament gegeven wordt, deze consequentie zou moeten volgen. Ik lees Deut. 7 als een onderdeel van de weg die God in de geschiedenis is gegaan. Deze weg is onlosmakelijk verbonden met de verkiezing en het oordeel over Gods eigen volk en over zijn eigen Zoon. De geschiedenis van Gods gericht en genade loopt uit op de komst van zijn Zoon Jezus Christus, die zich plaatsvervangend in Gods gericht heeft gesteld, en in wie God zijn liefde ten volle openbaart (§ 5.6.3).

# Afkortingen

Afkortingen van tijdschriften en series zijn volgens S.M. Schwertner, *Abkürzungsverzeichnis*, TRE (Berlin: Walter de Gruyter 1994<sup>2</sup>), behoudens de volgende aanvullingen en wijzigingen.

AbOTC	Abingdon Old Testament Commentaries
ACSo	Archaeology, Culture, and Society
ALASP	Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens
AncB.RL	Anchor Bible Reference Library
ANES.S	Ancient Near Eastern Studies. Supplement
AntS	Antiquités sémitiques
AOSUG	Arbeiten aus dem Orientalischen Seminar der Universität Gießen
AOTC	Apollos Old Testament Commentary
ArB	The Aramaic Bible
ASORDS	American Schools of Oriental Research Dissertation Series
ASORSV	American Schools of Oriental Research Special Volume Series
BBR	Bulletin for Biblical Research
BBR.S	Bulletin for Biblical Research Supplements
BE	Boekencentrum Essay
BelB	Belichting van het bijbelboek
BHQ	Schenker e.a. (eds.), <i>Biblia Hebraica quinta editio</i>
BIBDS	BIBAL Dissertation Series
BISNELC	Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture
BKU	Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte
BSh	Beer-Sheva
BTeoC	Biblioteca de teología comillas
BZABR	Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgechichte
CHANE	Culture and History of the Ancient Near East
CO	Calvijn, <i>Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia</i>
Colloq	Colloquium
Con.	Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture
DCH	Clines (ed.), <i>Dictionary of Classical Hebrew</i>
DDD	Van der Toorn (ed.), <i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> (rev.ed.)
DL	DavarLogos
EJ	Skolnik, F. (ed.), <i>Encyclopaedia Judaica, second edition</i> (Detroit: Thomson Gale 2007)
FBH	The Foundations of Bible History
GDis	Gorgias Dissertations
GKC	<i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> (ed. Kautzsch/Cowley)
HBibS	Herders biblische Studien
Hen	Henoch
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
JAC	Journal of Ancient Civilizations
JCPS	Jewish and Christian Perspectives Series
JDS	Judean Desert Studies
JM	Joüon & Muraoka, <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> (rev.ed.)
JSJ.S	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
JSOT.M	JSOT/ASOR Monograph Series
JTI	Journal of Theological Interpretation
JTIS	Journal of Theological Interpretation Supplements
KTU	Dietrich e.a., <i>Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit</i>

LCBI	Literary Currents in Biblical Interpretation
LHBOTS	Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies
LNTS	Library of New Testament Studies
MOT	Mastering the Old Testament
NAC	New American Commentary
NEB.E	Die Neue Echter Bibel. Altes Testament. Ergänzungsband
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NIBC	New International Biblical Commentary
NIDOTTE	VanGemen (ed.), <i>New International Dictionary of Old Testament Theology &amp; Exegesis</i>
NIVAC	NIV Application Commentary
NSBT	New Studies in Biblical Theology
NumBS	Numen Book Series. Studies in the History of Religions
OrCl	Orientalia et Classica
PAAFT.SB	Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas Theologica – Sectio Biblica
PBM	Paternoster Biblical Monographs
PhChr	Philosophia Christi
PPFBR	Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem
Presb.	Presbyterion
POT	Prediking van het Oude Testament
QFSG	Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte
QH	Quaderni di Henoch
ReNS	Recherches, nouvelle série
RHT	Reformed Historical Theology
RSCT	Rutherford Studies in Contemporary Theology
SAA	State Archives of Assyria
SAC	Studies in Antiquity and Christianity
SASRH	St. Andrews Studies in Reformation History
SBLABS	Society of Biblical Literature, Archaeology and Biblical Studies
SBLSS	Society of Biblical Literature, Semeia Studies
SBLTCS	Society of Biblical Literature, Text-Critical Studies
SBLWAW	Society of Biblical Literature, Writings from the Ancient World
SHAR	Studies in the History and Anthropology of Religion
SHBC	Smith & Helwys Bible Commentary
SHCANE	Studies in the History and Culture of the Ancient Near East
Siphrut	Siphrut. Literature and Theology of the Hebrew Scriptures
SOTBT	Studies in Old Testament Biblical Theology
SRTh	Studies in Reformed Theology
STAR	Studies in Theology and Religion
SBOT	Studiebijbel Oude Testament
StJud	Studies in Judaism
StPho	Studia Phoenicia
TLJS	The Taubman Lectures in Jewish Studies
Trans	Transeuphratène
TSHL	Texts and Studies in the Hebrew Language and Related Subjects
UBSHS	UBS Handbook Series
UP	University Press / Universitätsverlag
VHB	Verklaring van de Hebreeuwse Bijbel
VWGT	Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie
WBC	Word Biblical Commentary
WO	Waltke & O'Connor, <i>Introduction to Biblical Hebrew Syntax</i>
WOr	Die Welt des Orients
ZABR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte

# Bibliografie

## 1. TEKSTUITGAVEN EN HULPMIDDELEN

### *Masoretische tekst*

- Elliger, K. & W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia, editio quarta emendata* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990)
- Schenker, A. e.a. (eds.), *Biblia Hebraica quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2004-)
- McCarthy, C., *Deuteronomy*, BHQ 5 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2007)
- Clines, D.J.A. (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield: Sheffield Academic 1993-)
- Frensdorff, S. (ed.), *Das Buch Ochlah W'ochlah (Massora)* (Hannover: Hahn 1864)
- Gesenius' *Hebrew Grammar as edited and enlarged by the late E. Kautzsch*, ed. A.E. Cowley (Oxford: Clarendon 1910)
- Gesenius, H.F.W., *Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, ed. U. Rütterswörden e.a., 18<sup>e</sup> ed. (Berlin: Springer 1987-)
- Joüon, P. S.J. & T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, SubBi 27 (Roma: Pontificio Istituto Biblico 2006 (rev.ed.))
- Kennicott, B., *Vetus Testamentum hebraicum, cum variis lectionibus* (Oxford: Clarendon 1776)
- Koehler, L. & W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Brill: Leiden 1967-1995<sup>3</sup>)
- Rossi, J.B. de, *Variae lectiones veteris testamenti ex immensa mss. editorumq. codicum congerie haustae et ad samar. textum, ad vetustiss. versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae* (Parma: regio 1784-1798) 4 dln.

### *Samaritaanse Pentateuch*

- Gall, A.F. von, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (Giessen: Töpelmann 1918)
- Sadaqa, A. & R. (eds.), *Jewish Version & Samaritan Version of the Pentateuch with particular stress on the differences between both Texts 5: Deuteronomy* (Tel Aviv 1961) [Hebr.]
- Tal, A. (ed.), *The Samaritan Pentateuch, Edited According to Ms 6 (C) of the Shekhem Synagogue*, TSHL 8 (Tel Aviv: Tel-Aviv University 1994)

### *Qumran*

- Discoveries in the Judaean Desert* (Oxford: Clarendon 1955-)
- García Martínez, F. & A.S. van der Woude, *De rollen van de Dode Zee* (Kampen: Ten Have 2007<sup>2</sup>)
- Ibba, G., *Il "rotolo della guerra". Edizione critica*, QH 10 (Torino: Silvio Zamorani 1998)
- Jongeling, B., *Le rouleau de la guerre des manuscrits de Qumrân. Commentaire et traduction* (Assen: Van Gorcum 1962)
- Qimron, E. (ed.), *The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, JDS (Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev 1996)
- Sukenik, E.L. (ed.), *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalem: Magnes 1955)

Ulrich, E., *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, VT.S 134 (Leiden: Brill 2010)

Washburn, D.L., *A Catalog of Biblical Passages in the Dead Sea Scrolls*, SBLTCS 2 (Leiden: Brill 2003)

### *Cairo Geniza*

Broshi, M. (ed.), *The Damascus Document Reconsidered* (Jerusalem: Israel Exploration Society 1992)

Davis, M.C. e.a. (eds.), *Hebrew Bible Manuscripts in the Cambridge Geniza Collections* (Cambridge: UP 1978-2003) 4 dln.

Yeivin, I. (ed.), *Geniza Bible Fragments with Babylonian Massorah and Vocalization I: Pentateuch* (Jerusalem: Makor 1973) 2 dln.

### *Septuaginta*

*Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1931-)

Ralphs, A. (ed.), *Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graecae iuxta LXX interpretes* (Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt 1935) 2 dln.

Dogniez, C. & M. Harl (eds.), *La Bible d'Alexandrie. Le Deutéronome* (Paris: Cerf 1992)

Field, F. (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* (Oxford: Clarendon 1875) 2 dln.

Hatch, E. & H.A. Redpath (e.a.), *A Concordance to the Septuagint And the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)* (Grand Rapids: Baker 1998<sup>2</sup>)

Wevers, J.W., *Notes on the Greek Text of Deuteronomy*, SCSt 39 (Atlanta: Scholars 1995)

### *Peshitta*

*The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version, Edited on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute Leiden* (Leiden: Brill 1972-)

### *Latijnse vertalingen*

Sabatier, P. (ed.), *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica* 1 (Reims: Reginaldum Florentain 1743)

*Vetus Latina Database*, [www.brepolis.net](http://www.brepolis.net) [geraadpleegd 07.11.2006]

Weber, R. e.a. (eds.), *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1983<sup>3</sup>)

### *Targumim*

Sperber, A., *The Bible in Aramaic I. The Pentateuch according to Targum Onkelos* (Leiden: Brill 1959)

Drazin, I., *Targum Onkelos to Deuteronomy. An English Translation of the Text With Analysis and Commentary (Based on A. Sperber's Edition)* ([Hoboken]: Ktav 1982)

Grossfeld, B. (ed.), *The Targum Onkelos to Deuteronomy. Translated, with Apparatus, and Notes*, ArB 9 (Wilmington: Glazier 1988)

Clarke, E.G. (ed.), *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance* (Hoboken: Ktav 1984) [British Museum Manuscript Add. 27031]

Díez Macho, A., *Neophyti I. Targum palestinese ms de la biblioteca Vaticana*, CSIC.TE 7-11.20 (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas 1968-1979) 6 dln.

Levy, B.B., *Targum Neophyti I. A Textual Study*, StJud (Lanham: UP of America 1986-1987) 2 dln.

McNamara, M. (ed.), *Targum Neofiti 1: Deuteronomy. Translated, with Apparatus and Notes*, ArB 5A (Edinburgh: T&T Clark 1997)

Klein, M.L. (ed.), *The Fragment-Targums to the Pentateuch According to their Extant Sources 1: Texts, Indices and Introductory Essays*, AnBib 76 (Rome: Biblical Institute 1980)

### *Ben Sira*

Beentjes, P.C., *The Book of Ben Sira in Hebrew. A Text Edition of all Extant Hebrew Manuscripts & A Synopsis of all Parallel Hebrew Ben Sira Texts*, VT.S 68 (Leiden: Brill 1997)

### *Rabbijnse literatuur*

#### *Tosefta*

Lieberman, S. (ed.), *The Tosefta, according to Codex Vienna, with Variants from Codices Erfurt, London, Genizah Mss. and Editio Princeps (Venice 1521)* (New York: Jewish Theological Seminary 1955)

Lieberman, S., *Tosefta ki-fshutah. A Comprehensive Commentary on the Tosefta 3: Order Mo'ed* (New York: Jewish Theological Seminary 1962) [Hebr.]

#### *Talmud*

Schäfer, P. & H.-J. Becker (eds.), *Synopse zum Talmud Yerushalmi. Band I/3-5 Ordnung Zera'im: Demai, Kil'ayim und Shevi'it* (Tübingen: Mohr 1992)

Feliks, Y., *Talmud Yerushalmi. Tractate Shevi'it Critically Edited. A Study of the Halachic Topics and Their Botanical and Agricultural Background 2: Chapters VI-X* (Jerusalem: Rubin Mass 1986)

*Talmud Bavli*, ed. Romm (Wilna 1880-1886)

Liss, A., *The Babylonian Talmud with Variant Readings collected from Manuscripts, Fragments of the "Genizah" and Early Printed Editions. Tractate Sotah* (Jerusalem: Institute for the Complete Israeli Talmud 1977-1979) 2 dln. [Hebr.]

#### *Midrashim*

Theodor, J. & Ch. Albeck, *Midrash Bereshit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary* (Jerusalem: Wahrmann 1965<sup>2</sup>) 3 dln.

Margulies, M., *Midrash Wayyikra Rabbah. A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes. Part 2: Chapters XII-XX* (New York: Jewish Theological Seminary 1993<sup>3</sup>)

Mirkin, M.A., מדרש רבה. מפורש פירוש מדעי חדש בצירוף עין הדרש – מראה מקומות לכל מאמרי המדרש (Tel Aviv: Yabneh 1957-1968) 12 dln. [Hebr.]

Lieberman, S., *Midrash Debarim Rabbah. Edited for the First Time from the Oxford ms. No. 147 with an Introduction and Notes* (Jerusalem: Wahrmann 1974<sup>3</sup>)

Finkelstein, L. (ed.), *Siphre ad Deuteronomium. H.S. Horovitzii schedis usus cum variis lectionibus et adnotationibus* (Berlijn: Jüdischer Kulturbund in Deutschland 1939)

- Börner-Klein, D., *Pirke de-Rabbi Elieser, nach der Edition Venedig 1544 unter Berücksichtigung der Edition Warschau 1852*, SJ 26 (Berlin: Walter de Gruyter 2004)
- Jellinek, A., *Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur* (Leipzig: Vollrath 1853-1877) 6 dln.
- Lauterbach, J.Z., *Mekilta de-Rabbi Ishmael. A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes* (Philadelphia: Jewish Publication Society 1933-1935) 3 dln.
- Zundel, H., מדרש תנחומא על המשנה חומשי תורה עם הפירושים המפורסמים עץ יוסף וענף יוסף (Jerusalem: Lewin-Epstein 1960) [Hebr.]
- Buber, S., *Midrasch Tanchuma. Ein agadischer Commentar zum Pentateuch von Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba* (Wilna: Wittwe & Romm 1885) 6 dln.

## 2. LITERATUUR

- Aaron, D.H., 'Early Rabbinic Exegesis on Noah's Son Ham and the So-Called "Hamitic Myth"', *JAAR* 63 (1995) 721-759
- Achenbach, R., *Israel zwischen Verheißung und Gebot. Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11*, EHS.T 422 (Frankfurt am Main: Peter Lang 1991)
- Achterhuis, H.J., *Met alle geweld. Een filosofische zoektocht* (Rotterdam: Lemniscaat 2008)
- Aelianus, *De natura animalium 2: Books VI-XI*, ed. A.F. Scholfield, LCL (London: Heinemann 1959)
- Albertz, R., 'Monotheism and Violence: How to Handle a Dangerous Biblical Tradition', in: J.T.A.G.M. van Ruiten & J.C. de Vos (eds.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology*, Fs. E. Noort, VT.S 124 (Leiden: Brill 2009) 373-387
- Alfonso, L. d', 'Die hethitische Vertragstradition in Syrien (14.-12. Jh. v. Chr.)', in: M. Witte e.a. (red.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus"-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365 (Berlin: Walter de Gruyter 2006) 303-329
- Alt, A., *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, BVSAW.PH 86/1 (Leipzig: Hirzel 1934) (repr. in: id., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* (München: Beck 1968<sup>4</sup>) 1,278-332)
- Alter, R., *The Five Books of Moses* (New York: Norton & Company 2004)
- Altman, A., *The Historical Prologue of the Hittite Vassal Treaties. An Inquiry into the Concepts of Hittite Interstate Law*, BISNELC (Ramat-Gan: Bar-Ilan UP 2004)
- Altman, A., 'How Many Treaty Traditions Existed in the Ancient Near East?', in: Y. Cohen e.a. (eds.), *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbours*, Fs. I. Singer, StBT 51 (Wiesbaden: Harrassowitz 2010) 17-36
- Altmann, P., *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament*, BZAW 92 (Berlin: Alfred Töpelmann 1964)
- Amsler, S., 'La Motivation de l'Éthique dans la Parénèse du Deutéronome', in: H. Donner e.a. (eds.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, Fs. W. Zimmerli (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1977) 11-22
- Andersen, F.I. & D.N. Freedman, *Amos*, AncB (New York: Doubleday 1989)
- Anderson, B.W., *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis: Fortress 1999)
- Anderson, G.A., 'What About the Canaanites?', in: M. Bergmann e.a. (eds.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham* (Oxford: UP 2011) 269-282
- Aptowitzer, V., 'Les premiers possesseurs de Canaan. Légendes apologetiques et exégétiques', *REJ* 82 (1926) 275-286
- Assmann, J., 'Monotheismus und die Sprache der Gewalt', in: P. Walter (ed.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, QD 216 (Freiburg: Herder 2005) 18-38
- Ateek, N.S., *Justice, and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis Books 1989)
- Augustinus, A., *Contra Adimantum*, ed. I. Zycha, CSEL 25/1 (Praga: Tempsky 1891) 113-190
- Augustinus, A., *Contra Faustum*, ed. I. Zycha, CSEL 25/1 (Praga: Tempsky 1891) 249-797



- Ausloos, H., 'Deuteronomi(sti)c Elements in Exod 23,20-33? Some Methodological Remarks', in: M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, BETHL 126 (Leuven: UP 1996) 481-500
- Ausloos, H., 'The Septuagint version of Exod 23:20-33. A "Deuteronomist" at work?', *JNWSL* 22/2 (1996) 89-106
- Ausloos, H., 'The need for a "controlling framework" in determining the relationship between Genesis-Numbers and the so-called Deuteronomistic literature', *JNWSL* 24/2 (1998) 77-89
- Ausloos, H., 'Deuteronomium', in: J.P. Fokkelman & W.J.C. Weren (eds.), *De Bijbel literair. Opbouw en gedachtegang van de bijbelse geschriften en hun onderlinge relaties* (Zoetermeer: Meinema 2003) 117-132
- Azize, J.J., 'Was There Regular Child Sacrifice in Phoenicia and Carthage?', in: J.J. Azize & N.K. Weeks (eds.), *Gilgameš and the World of Assyria. Proceedings of the Conference held at Mandelbaum House, The University of Sydney, 21-23 July 2004*, ANES.S 21 (Leuven: Peeters 2007) 185-205
- Baab, O.J., *The Theology of the Old Testament* (Nashville: Abingdon-Cokesbury 1949)
- Bächli, O., *Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium*, AThANT 41 (Zürich: Zwingli 1962)
- Bailey, R.C., 'They're Nothing but Incestuous Bastards: The Polemical Use of Sex and Sexuality in Hebrew Canon Narratives', in: F.F. Segovia & M.A. Tolbert, *Reading from this place* (Minneapolis: Fortress 1995) 1,121-138
- Bainton, R.H., *Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation* (London: Hodder and Stoughton 1961)
- Baker-Brian, N.J., *Manichaeism in the Later Roman Empire. A Study of Augustine's Contra Adimantum* (Lewiston: Edwin Mellen 2009)
- Baltzer, K., *Das Bundesformular*, WMANT 4 (Neukirchen: Neukirchener 1960)
- Barker, P.A., *The Triumph of Grace in Deuteronomy. Faithless Israel, Faithful Yahweh in Deuteronomy*, PBM (Carlisle: Paternoster 2004)
- Barr, J., *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: UP 1962)
- Barr, J., *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Winona Lake: Eisenbrauns 1987<sup>2</sup>)
- Barr, J., *Biblical Faith and Natural Theology. The Gifford Lectures for 1991 Delivered in the University of Edinburgh* (Oxford: Clarendon 1993)
- Barrett, C.K., *The Acts of the Apostles*, ICC (London: T&T Clark 1994-1998) 2 dln.
- Bartlett, J.R., *Edom and the Edomites*, JSOT.S 77 (Sheffield: JSOT 1989)
- Bassett, F.W., 'Noah's nakedness and the curse of Canaan: a case of incest?', *VT* 21 (1971) 232-237
- Batsch, C., *La guerre et les rites de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple*, JSJ.S 93 (Leiden: Brill 2005)
- Bauks, M., *Jephtas Tochter. Traditions-, religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11,29-40*, FAT 71 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010)
- Baumann, G., *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen* (Darmstadt: WBG 2006)
- Baumgarten, A.I., 'Myth and Midrash: Genesis 9:20-29', in: J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, Fs. M. Smith, SJLA 12 (Leiden: Brill 1975) 3,55-71
- Beckman, G., *Hittite Diplomatic Texts*, SBLWAW 7 (Atlanta: Scholars 1999<sup>2</sup>)
- Beckman, G., 'International Law in the Second Millennium: Late Bronze Age', in: R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, HO 72/1-2 (Leiden: Brill 2003) 1,753-774
- Beckman, G., 'Hittite Treaties and the Development of the Cuneiform Treaty Tradition', in: M. Witte e.a. (red.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus"-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365 (Berlin: Walter de Gruyter 2006) 279-301
- Beek, A. van de, *De kring om de Messias. Israël als volk van de lijdende Heer*, Spreken over God 1,2 (Zoetermeer: Meinema 2002)

- Beentjes, P.C., *Wijshheid van Salomo*, BelB (Brugge: Tabor 1987)
- Beentjes, P.C., *1 Kronieken*, VHB (Kampen: Kok 2002)
- Beentjes, P.C., ‘“Holy People”: The Biblical Evidence’, in: M. Poorthuis & J. Schwartz (eds.), *A Holy People. Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity*, JCPS 12 (Leiden: Brill 2006) 3-15
- Begg, C.T., *Contributions to the Elucidation of the Composition of Deuteronomy with Special Attention to the Significance of the Numeruswechsel* (Leuven 1978) 5 dln.
- Begg, C.T., ‘The Significance of the Numeruswechsel in Deuteronomy. The “Pre-history” of the Question’, *ETHL* 55 (1979) 116-124
- Bekku, K. van, *From Conquest to Coexistence. Ideology and Antiquarian Intent in the Historiography of Israel’s Settlement in Canaan*, CHANE 45 (Leiden: Brill 2011)
- Bendavid, A., *לשון מקרא ו לשון חכמים* (*Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew*) (Tel Aviv: Dvir 1967-1971) 2 dln. [Hebr.]
- Ben-Hayyim, Z. (with assistance from A. Tal), *A Grammar of Samaritan Hebrew, Based on the Recitation of the Law in Comparison with the Tiberian and Other Jewish Traditions* (Jerusalem: Magnes 2000)
- Benz, F.L., *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions. A Catalog, Grammatical Study and Glossary of Elements*, StP 8 (Rome: Biblical Institute 1972)
- Berg, J.A. van den, *Biblical Argument in Manichaean Missionary Practice: The Case of Adimantus and Augustine*, NHMS 70 (Leiden: Brill 2010)
- Bergey, R., ‘La conquête de Canaan: un génocide?’, *RRef* 54/5 (2003) 69-88
- Bergmann, M. e.a. (eds.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham* (Oxford: UP 2011)
- Bergsma, J.S. & S.W. Hahn, ‘Noah’s nakedness and the curse on Canaan (Genesis 9:20-27)’, *JBL* 124 (2005) 25-40
- Berthelot, K., ‘«Ils jettent au feu leurs fils et leurs filles pour leurs dieux»: une justification humaniste du massacre des Cananéens dans les textes juifs anciens?’, *RB* 112 (2005) 161-191
- Berthelot, K., ‘Jewish Views of Human Sacrifice in the Hellenistic and Roman Period’, in: K. Finsterbusch e.a. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, NumBS 112 (Leiden: Brill 2007) 151-173
- Berthelot, K., ‘Philo of Alexandria and the Conquest of Canaan’, *JSJ* 38 (2007) 39-56
- Berthelot, K., ‘The Biblical Conquest of the Promised Land and the Hasmonaean Wars according to 1 and 2 Maccabees’, in: G.G. Xeravits & J. Zsengellér (eds.), *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books*, JSJ.S 118 (Leiden: Brill 2007) 45-60
- Berthelot, K., ‘The Original Sin of the Canaanites’, in: D.C. Harlow e.a. (eds.), *The “Other” in Second Temple Judaism*, Fs. J.J. Collins (Grand Rapids: Eerdmans 2011) 49-66
- Bertholet, A., *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* (Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr 1896)
- Bertholet, A., *Deuteronomium*, KHC (Freiburg: Mohr (Siebeck) 1899)
- Beuken, W.A.M., *Jesaja 13 – 27*, HThKAT (Freiburg: Herder 2007)
- Beyerle, S., *Der Mosesegen im Deuteronomium. Eine text-, kompositions- und formkritische Studie zu Deuteronomium 33*, BZAW 250 (Berlin: De Gruyter 1997)
- Biberger, B., *Unsere Väter und wir. Unterteilung von Geschichtsdarstellungen in Generationen und das Verhältnis der Generationen im Alten Testament*, BBB 145 (Berlin: Philo 2003)
- Biddle, M.E., *Deuteronomy*, SHBC (Macon: Smith & Helwys 2003)
- Block, D.I., *Judges, Ruth*, NAC (Nashville: Broadman & Holman 1999)
- Block, D.I., *Deuteronomy*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan 2012; forthcoming)
- Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189 (Berlin: De Gruyter 1990)
- Blum, E., ‘Das sog. »Privilegrecht« in Exodus 34,11-26. Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?’, in: M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, BETHL 126 (Leuven: UP 1996) 347-366

- Boda, M.J., *Haggai, Zechariah*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan 2004)
- Bogaert, P.-M., 'Les trois rédactions conservées et la forme originale de l'envoi du Cantique de Moïse (Dt 32,43)', in: N. Lohfink (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, BETHL 68 (Leuven: UP 1985) 329-340
- Böhl, F., *Kanaanäer und Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans*, BWAT 9 (Leipzig: J.C. Hinrich 1911)
- Booij, Th., *Psalmen III (81-110)*, POT (Nijkerk: Callenbach 1994)
- Boorer, S., *The Promise of the Land as Oath. A Key to the Formation of the Pentateuch*, BZAW 205 (Berlin: Walter de Gruyter 1992)
- Borghouts, J.F., 'Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Egypt', in: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* (New York: Scribner 1995) 3,1775-1785
- Bornapé, A., 'El Problema del מִסְכָּח en el Pentateuco y su Dimensión Ritual', *DL* 4 (2005) 1-16
- Borowski, O., 'The Identity of the Biblical *šir'â*', in: C.L. Meyers & M. O'Connor (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth*, Fs. D.N. Freedman, ASORSV 1 (Winona Lake: Eisenbrauns 1983) 315-319
- Borst, A., *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker* (Stuttgart: Hiersemann 1957-1963) 4 dln. in 6 banden
- Botterweck, G.J. & H. Ringgren (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart e.a.: Kohlhammer 1970-) 10 dln.
- Bratcher, R.G. & H.A. Hatton, *A Handbook on Deuteronomy*, UBSHS (New York: UBS 2000)
- Braulik, G., 'Die Ausdrücke für "Gesetz" im Buch Deuteronomium', *Bib.* 51 (1970) 39-66 (repr. in id., *Studien zur Theologie des Deuteronomiums*, SBAB 2 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988) 11-38)
- Braulik, G., *Deuteronomium*, NEB.AT (Würzburg: Echter 1986-1992) 2 dln.
- Braulik, G., 'Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheissungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium', in: M. Vervenne & J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*, Fs. C.H.W. Brekermans, BETHL 133 (Leuven: UP 1997) 3-38 (repr. in id., *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte*, SBAB 33 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2001) 113-152)
- Braulik, G., 'Das Buch Deuteronomium', in: E. Zenger e.a., *Einleitung in das Alte Testament*, KStTh 1,1 (Stuttgart: Kohlhammer 2004<sup>3</sup>) 136-155
- Breit, H., *Die Predigt des Deuteronomisten* (München: Chr. Kaiser 1933)
- Brekermans, C.H.W., *De herem in het Oude Testament* (Nijmegen: Centrale drukkerij 1959)
- Brett, M.G., 'Genocide in Deuteronomy: Postcolonial Variations on Mimetic Desire', in: M.A. O'Brien & H.N. Wallace (eds.), *Seeing Signals, Reading Signs. The Art of Exegesis*, Fs. A.F. Campbell, SJ (London: T&T Clark 2004) 75-89
- Brink, G. van den, 'Violence and the Possibilities of Theology: A Response to Gerrit de Kruijf', in: D. van Keulen & M.E. Brinkman (eds.), *Christian Faith and Violence*, SRTh 10-11 (Zoetermeer: Meinema 2005) 2,130-143
- Brown, S., *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, JSOT.M 3 (Sheffield: Academic 1991)
- Brown, W.E., 'Noah: Sot or Saint? Genesis 9:20-27', in: J.I. Packer & S.K. Soderlung (eds.), *The Way of Wisdom*, Fs. B.K. Waltke (Grand Rapids: Zondervan 2000) 36-60
- Brueggemann, W., *Revelation and Violence: A Study in Contextualization. The 1986 Père Marquette Theology Lecture* (Milwaukee: Marquette UP 1986)
- Brueggemann, W., *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress 1997)
- Brueggemann, W., *Deuteronomy*, AbOTC (Nashville: Abingdon 2001)
- Buis, P. & J. Leclercq, *Le Deutéronome*, SBi (Paris: Gabalda 1963)
- Bultmann, Ch., *Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff "ger" und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*, FRLANT 153 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992)
- Burrows, M., *An Outline of Biblical Theology* (Philadelphia: Westminster 1946)

- Calvijn, J., *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia* 1-59, ed. G. Baum, E. Cunitz & E. Reuss, CR 29-87 (Brunsvigae [Braunschweig]: Schwetschke, 1863-1900)
- Caquot, A. & A. Lemaire, 'Les textes araméens de Deir 'Alla', *Syr.* 54 (1977) 189-208
- Carmichael, C.M., *The Laws of Deuteronomy* (London: Cornell UP 1974)
- Carmy, S., 'The origin of nations and the shadow of violence: theological perspectives on Canaan and Amalek', *Trad.* 39 (2006) 57-88
- Carr, D.M., 'Method in Determination of Direction of Dependence: An Empirical Test of Criteria Applied to Exodus 34,11-26 and its Parallels', in: M. Köckert & E. Blum (eds.), *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10*, VWGT 18 (Gütersloh: Chr. Kaiser 2001) 107-140
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Genesis*, PPFBR (Jerusalem: Magnes 1964) 2 dln.
- Charlesworth, J.H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, AncB.RL (New York: Doubleday 1985) 2 dln.
- Cherry, C. (ed.), *God's New Israel. Religious Interpretations of American Destiny* (Chapel Hill: University of North Carolina 1998<sup>2</sup>)
- Childs, B.S., *Exodus. A Commentary*, OTL (London: SCM 1974)
- Childs, B.S., *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphia: Fortress 1985)
- Chisholm, R.B. jr., 'Yahweh versus the Canaanite Gods: Polemic in Judges and 1 Samuel 1-7', *BS* 164 (2007) 165-180
- Christensen, D.L., 'Form and Structure in Deuteronomy 1-11', in: N. Lohfink (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, BEThL 68 (Leuven: UP 1985) 135-144
- Christensen, D.L., *Deuteronomy 1 – 11*, WBC (Dallas: Word Books 1991)
- Christensen, D.L., *Deuteronomy*, WBC (Nashville: Thomas Nelson 2001<sup>2</sup>-2002) 2 dln.
- Clements, R.E., *Old Testament Theology. A Fresh Approach* (Basingstoke: Marshall Morgan & Scott 1978)
- Clements, R.E., 'The Book of Deuteronomy', in: L.E. Keck e.a. (eds.), *The New Interpreter's Bible* (Nashville: Abingdon 1998) 2,269-538
- Cliteur, P., *Het monotheïstisch dilemma, of De theologie van het terrorisme* (Amsterdam: Arbeiderspers 2010)
- Cogan, M., *1 Kings*, AncB (New York: Doubleday 2000)
- Cohen, H.H., *The Drunkenness of Noah*, JStS 4 (Alabama: University of Alabama 1974)
- Cohen, S.J.D., 'From the Bible to the Talmud: The Prohibition of Intermarriage', *HAR* 7 (1983) 23-39
- Cohn, R.L., 'Before Israel: The Canaanites as Other in Biblical Tradition', in: L.J. Silverstein & R.L. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History. Constructions of Jewish Culture and Identity* (New York: UP 1994) 74-90
- Cohn, R.L., 'Negotiating (with) the Natives: Ancestors and Identity in Genesis', *HThR* 96 (2003) 147-166
- Collins, B.J., *The Hittites and Their World*, SBLABS 7 (Atlanta: SBL 2007)
- Collins, J.J., 'The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence', *JBL* 122 (2003) 3-21
- Copan, P., 'Is Yahweh a Moral Monster? The New Atheists and Old Testament Ethics', *PhChr* 10 (2008) 7-37
- Copan, P., 'Yahweh Wars and the Canaanites. Divinely-Mandated Genocide or Corporate Capital Punishment? Responses to Critics', *PhChr* 11 (2009) 73-90
- Copan, P., *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God* (Grand Rapids: Baker 2011)
- Cowles, C.S. e.a., *Show Them No Mercy. 4 Views on God and Canaanite Genocide*, Counterpoints (Grand Rapids: Zondervan 2003)
- Craig, W.L., 'Slaughter of the Canaanites', <http://www.reasonablefaith.org/site/News2?page=NewsArticle&id=5767> [geraadpleegd juli 2011]
- Craigie, P.C., *The Book of Deuteronomy*, NIC (Grand Rapids: Eerdmans 1976)
- Craigie, P.C., *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans 1978)

- Crouch, C.L., *War and Ethics in the Ancient Near East. Military Violence in Light of Cosmology and History*, BZAW 407 (Berlin: Walter de Gruyter 2009)
- Crump, W., 'Deuteronomy 7: A Covenant Sermon', *RestQ* 17 (1974) 222-235
- Crüsemann, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München: Kaiser 1992)
- Crüsemann, F., 'Abraham und die Bewohner des Landes. Beobachtungen zum kanonischen Abrahambild', *EvTh* 62 (2002) 334-348
- Crüsemann, F., 'Gewaltimagination als Teil der Ursprungsgeschichte. Banngebot und Rechtsordnung im Deuteronomium', in: F. Schweitzer (ed.), *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, 18.-22. September 2005 in Berlin*, VWGT 29 (Gütersloh: Gütersloher 2006) 343-360
- Curley, E., 'The God of Abraham, Isaac, and Jacob', in: M. Bergmann e.a. (eds.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham* (Oxford: UP 2011) 58-78
- Curtis, E.L., *The Books of Chronicles*, ICC (Edinburgh: T&T Clark 1910)
- Davies, E.W., *The Immoral Bible. Approaches to Biblical Ethics* (London: T&T Clark 2010)
- Davies, P.R., 'Sons of Cain', in: J.D. Martin & P.R. Davies (eds.), *A Word in Season*, Fs. W. McKane, JSOT.S 42 (Sheffield: JSOT 1986) 35-56
- Davies, W.D., *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, BiSe 25 (Sheffield: JSOT 1994)
- Dawkins, R., *The God Delusion* (New York: Mariner Books 2008)
- Day, J., *Molech: A god of human sacrifice in the Old Testament*, UCOP 41 (Cambridge: UP 1989)
- Dearman, J.A., 'Historical Reconstruction and the Mesha' Inscription', in: id. (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, SBLABS 2 (Atlanta: Scholars 1989) 155-210
- Deijl, A. van der, *Richters, dichters en vredestichters. Oudtestamentische oorlogsverhalen gelezen als literatuur* (Baarn: Ten Have 1993)
- Deissler, A., *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick* (Freiburg: Herder 1973<sup>3</sup>)
- Deist, F.E., 'The Dangers of Deuteronomy: A Page from the Reception History of the Book', in: F. García Martínez e.a. (eds.), *Studies in Deuteronomy*, Fs. C.J. Labuschagne, VT.S 53 (Leiden: Brill 1994) 13-29
- Delcor, M., 'Astarté et la fécondité des troupeaux en Deut. 7,13 et parallèles', *UF* 6 (1974) 7-14
- Delitzsch, F., *Die grosse Täuschung* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1921) 2 dln.
- Del Monte, G.F., 'The Hittite Herem', in: L. Kogan e.a. (eds.), *Memoriae Igor M. Diakonoff*, OrCl 8, Babel und Bibel 2 (Winona Lake: Eisenbrauns 2005) 21-45
- Delporte, L., 'L'anathème de Jahvé. Recherches sur le herem préexilien en Israël', *RSR* 5 (1914) 297-338
- Dempster, S.G., *Dominion and Dynasty. A Theology of the Hebrew Bible* (Leicester: Apollos 2003)
- DeRouchie, J.S., *A Call to Covenant Love. Text Grammar and Literary Structure in Deuteronomy 5-11*, GDis 30, Biblical Studies 2 (New Jersey: Gorgias 2007)
- Deutsch, R. & M. Heltzer, *New Epigraphic Evidence from the Biblical Period* (Tel Aviv: Archaeological Center 1995)
- DeVries, S.J., *The Achievements of Biblical Religion. A Prolegomenon to Old Testament Theology* (Lanham: UP of America 1983)
- DeVries, S.J., *1 Kings*, WBC (Nashville: Thomas Nelson 2003<sup>2</sup>)
- Dicou, B., *Edom, Israel's Brother and Antagonist. The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*, JSOT.S 169 (Sheffield: JSOT 1994)
- Diebold, P., *Israels Land*, BWANT 95 (Stuttgart: Kohlhammer 1972)
- Dietrich, M. e.a., *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (KTU: second, enlarged edition)*, ALASP 8 (Münster: Ugarit-Verlag 1995)
- Dietrich, W. & Ch. Link, *Die dunklen Seiten Gottes 1: Willkür und Gewalt* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2002<sup>4</sup>)

- Dijkstra, M., 'Two Notes on PRU 5, no. 60', *UF* 8 (1976) 437-439
- Dillmann, A., *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*, KEH (Leipzig: Hirzel 1886<sup>2</sup>)
- Dion, P.E., 'Israël et l'étranger dans le Deutéronome', in: M. Gourgues & G.-D. Mailhiot (eds.), *L'altérité vivre ensemble différents. Approches pluridisciplinaires. Actes du Colloque pluridisciplinaire tenu à l'occasion du 75<sup>e</sup> anniversaire du Collège dominicain de philosophie et de théologie*, ReNS 7 (Paris: Cerf 1986) 211-233
- Dirksen, P.B., 'The Old Testament Peshitta', in: M.J. Mulder (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, CRI II/1 (Assen: Van Gorcum 1988) 254-297
- Döllner, J., 'Der Bann (Hērem) im Alten Testament und im späteren Judentum', *ZKTh* 37 (1913) 1-24
- Donner, H. & W. Röllig (eds.), *Kanaänische und Aramäische Inschriften* (Wiesbaden: Harrassowitz 1966-1969<sup>2</sup>) 3 dln.
- Dorsey, D.A., *The Literary Structure of the Old Testament. A Commentary on Genesis-Malachi* (Grand Rapids: Baker Books 1999)
- Douglas, M., 'Justice as the Cornerstone. An Interpretation of Leviticus 18-20', *Interp.* 53 (1999) 341-350
- Douglas, M., *Leviticus as Literature* (Oxford: UP 1999)
- Drinkard, J., 'The Literary Genre of the Mesha' Inscription', in: J.A. Dearman (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, SBLABS 2 (Atlanta: Scholars 1989) 131-154
- Driver, G.R., 'Studies in the Vocabulary of the Old Testament' II-III, *JThS* 32 (1931) 250-257, 361-366
- Driver, G.R., 'Hebrew Homonyms', in: B. Hartmann e.a. (eds.), *Hebräische Wortforschung*, Fs. W. Baumgartner, VT.S 16 (Leiden: Brill 1967) 50-64
- Driver, S.R., *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC (Edinburgh: T&T Clark 1902<sup>3</sup>)
- Dronkert, K., *De Molochdienst in het Oude Testament* (Leiden: Luctor et Emergo 1953)
- Dube, M.W., *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (St. Louis: Chalice 2000)
- Dyrness, W., *Themes in Old Testament Theology* (Downers Grove: InterVarsity 1979)
- Earl, D.S., 'The Christian Significance of Deuteronomy 7', *JTI* 3 (2009) 41-62
- Earl, D.S., *Reading Joshua as Christian Scripture*, JTI.S 2 (Winona Lake: Eisenbrauns 2010)
- Earl, D.S., *The Joshua Delusion? Rethinking Genocide in the Bible* (Eugene: Cascade 2010)
- Ebach, J., *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte* (Gütersloh: Mohn 1980)
- Ebach, J., *Genesis 37 – 50*, HThKAT (Freiburg: Herder 2007)
- Edelman, D.V., *You shall not abhor an Edomite for he is your brother. Edom and Seir in history and tradition*, ABSt 3 (Atlanta: Scholars 1995)
- Eerdmans, B.D., *Alttestamentliche Studien III: Das Buch Exodus* (Gießen: Töpelmann 1910)
- Efrem de Syriër, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, ed. R.M. Tonneau, CSCO.S 71-72 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO 1955)
- Ehrlich, A.B., *Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, sprachliches und sachliches* (Leipzig: Hinrich 1908-1914) 7 dln.
- Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments* (Leipzig: J.C. Hinrich 1933-1939) 3 dln.
- Eissfeldt, O., *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, BRGA 3 (Halle: Niemeyer 1935)
- Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* (Bern: Francke 1969<sup>2</sup>) 2 dln.
- Elnes, E.E., *Discerning the Difference: The Distinctiveness of Yahweh and Israel in the Book of Deuteronomy* (Princeton: Theological Seminary 1997; ongep.)
- Elßner, Th.R., *Josua und seine Kriege in jüdischer und christlicher Rezeptionsgeschichte*, ThFr 37 (Stuttgart: Kohlhammer 2008)
- Endres, J.C., *Biblical Interpretation in the Book of Jubilees*, CBQ.MS 18 (Washington: Catholic Biblical Association of America 1987)
- Engelken, K., 'Kanaan als nicht-territorialer Terminus', *BN* 52 (1990) 47-63

- Fabry, H.-J. & U. Dahmen (eds.), *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten* (Stuttgart: Kohlhammer 2011-)
- Fales, E., 'Satanic Verses: Moral Chaos in Holy Writ', in: M. Bergmann e.a. (eds.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham* (Oxford: UP 2011) 91-108
- Farber, W., 'Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia', in: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* (New York: Scribner 1995) 3,1895-1909
- Feldman, L.H., 'Josephus's Portrait of Joshua', *HThR* 82 (1989) 351-376
- Feldman, L.H., 'The Command, According to Philo, Pseudo-Philo, and Josephus, to Annihilate the Seven Nations of Canaan', *AUSS* 41 (2003) 13-29
- Feldman, L.H., "Remember Amalek!" *Vengeance, Zealotry, and Group Destruction in the Bible according to Philo, Pseudo-Philo, and Josephus*, MHUC 31 (Cincinnati: Hebrew Union College 2004)
- Feliks, J., *The Animal World of the Bible. The identification of all animals mentioned in the Bible and their descriptions based on the Bible, the Mishna, the Midrash and the Talmud and placed in an Israeli setting* (Tel-Aviv: Sinai 1962)
- Fensham, F.C., *Exodus, POT* (Nijkerk: Callenbach 1970)
- Fernández, A., 'Aspecto moral de la conquista de Canaán', *Bib.* 3 (1922) 145-164
- Fernández, A., 'El herem biblico', *Bib.* 5 (1924) 3-25
- Finsterbusch, K., *Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und in seinem Umfeld*, FAT 44 (Tübingen: Mohr Siebeck 2005)
- Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon 1985)
- Floss, J.P., *Jahwe dienen – Göttern dienen. Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament*, BBB 45 (Köln: Hanstein 1975)
- Flusser, D., 'Paganism in Palestine', in: S. Safrai & M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, CRI I (Assen: Van Gorcum 1976) 2,1065-1100
- Fohrer, G., 'Israels Haltung gegenüber den Kanaanäern und anderen Völkern', *JSS* 12 (1968) 64-75
- Fohrer, G., *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments* (Berlin: Walter de Gruyter 1972)
- Fokkelman, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. Volume III: Throne and City (II Sam. 2-8 & 21-24)*, SSN 27 (Assen: Van Gorcum 1990)
- Fokkelman, J.P., *Major Poems of the Hebrew Bible at the Interface of Hermeneutics and Structural Analysis. Volume I: Ex. 15, Deut. 32, and Job 3*, SSN 37 (Assen: Van Gorcum 1998)
- Forrest, R.W.E., 'Paradise Lost Again: Violence and Obedience in the Flood Narrative', *JSOT* 62 (1994) 3-18
- Frankel, D., *The Land of Canaan and the Destiny of Israel. Theologies of Territory in the Hebrew Bible*, Siphut 4 (Winona Lake: Eisenbrauns 2011)
- Frantz-Szabó, G., 'Hittite Witchcraft, Magic, and Divination', in: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* (New York: Scribner 1995) 3,2007-2019
- Franz, M., *Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6-7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt*, BWANT 160 (Stuttgart: Kohlhammer 2003)
- Frendo, A.J., 'Two Long-Lost Phoenician Inscriptions and the Emergence of Ancient Israel', *PEQ* 134 (2002) 37-43
- Frendo, A.J., 'Back to the Bare Essentials, "Procopius' Phoenician Inscriptions: Never Lost, Not Found" – A Response', *PEQ* 139 (2007) 105-107
- Fretz, M., 'Herem in the Old Testament: A Critical Reading', in: W.M. Swartley (ed.), *Essays on War and Peace: Bible and Early Church, Occasional Papers* 9 (Elkhart: Institute of Mennonite Studies 1986) 7-44
- Freund, Y., 'And Ekron as a Jebusite (Zechariah 9:7)', *JBQ* 21 (1993) 170-177

- Gagnon, R.A.J., *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon 2001)
- Gangloff, F., 'Joshua 6: Holy War or Extermination by Divine Command (*Herem*)?', *ThRev* 25 (2004) 3-23
- Garbini, G., 'L'iscrizione di Balaam bar-Beer', *Hen* 1 (1979) 166-188
- García López, F., "'Un peuple consacré". Analyse critique de Deutéronome vii', *VT* 32 (1982) 438-463
- Garstang, J., *Joshua, Judges*, FBH (London: Constable 1931)
- Gerhards, M., 'Die biblischen "Hethiter"', *WOr* 39 (2009) 145-179
- Gibson, J.C.L., 'Observations on Some Important Ethnic Terms in the Pentateuch', *JNES* 20 (1961) 217-238
- Gibson, J.C.L., *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions* (Oxford: Clarendon 1971-1982) 3 dln.
- Ginzberg, L., *The Legends of the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society 1909-1938) 7 dln.
- Gispén, W.H., *Genesis*, COT (Kampen: Kok 1974-1983) 3 dln.
- Goff, M., "'The Foolish Nation That Dwells in Shechem": Ben Sira on Shechem and the Other Peoples in Palestine', in: D.C. Harlow e.a. (eds.), *The "Other" in Second Temple Judaism*, Fs. J.J. Collins (Grand Rapids: Eerdmans 2011) 173-188
- Goldenberg, D.M., *The Curse of Ham. Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam* (Princeton: Princeton UP 2003)
- Goldenberg, D.M., 'What Did Ham Do to Noah?', in: M. Perani (ed.), *"The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious" (Qoh 10,12)*, Fs. G. Stemberger, *SJ* 32 (Berlin: De Gruyter 2005) 257-265
- Goldingay, J., 'Justice and Salvation for Israel and Canaan', in: W. Kim e.a. (eds.), *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium. Form, Concept, and Theological Perspective. Volume 1: Theological and Hermeneutical Studies*, SAC (Harrisburg: Trinity 2000) 169-187
- Goldingay, J., *Old Testament Theology* (Downers Grove: IVP 2003-2009) 3 dln.
- Görg, M., 'Hiwwiter im 13. Jahrhundert v. Chr.', *UF* 8 (1976) 53-55
- Goslinga, C.J., *Het tweede boek Samuël*, COT (Kampen: Kok 1962)
- Goslinga, C.J., *Het eerste boek Samuël*, COT (Kampen: Kok 1968)
- Graf Reventlow, H., *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, ATD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993)
- Green, A.R.W., *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, ASORDS 1 (Missoula: Scholars 1975)
- Greenberg, M., 'Hebrew s<sup>e</sup>gullā : Akkadian sikiltu', *JAOS* 71 (1951) 172-174
- Groß, W., *Richter*, HThKAT (Freiburg: Herder 2009)
- Grünwaldt, K., *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*, BZAW 271 (Berlin: Walter de Gruyter 1999)
- Gunkel, H., *Genesis*, HK (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1902)
- Gunn, D.M., 'Colonialism and the Vagaries of Scripture: Te Kooti in Canaan (A Story of Bible and Dispossession in Aotearoa/New Zealand)', in: T. Linafelt & T.K. Beal (eds.), *God in the Fray*, Fs. W. Brueggemann (Minneapolis: Fortress 1998) 127-142
- Gunnweg, A.H.J., *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht* (Stuttgart: Kohlhammer 1993)
- Hackett, J.A., *The Balaam Text from Deir 'Allā*, HSM 31 (Chico: Scholars 1984)
- Hadley, J.M., 'The de-deification of deities in Deuteronomy', in: R.P. Gordon (ed.), *The God of Israel*, UCOP 64 (Cambridge: UP 2007) 157-174
- Halbe, J., *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*, FRLANT 114 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975)
- Hallo, W.W., 'Biblical Abominations and Sumerian Taboos', *JQR* 76 (1985) 21-40
- Hamilton, V.P., *The Book of Genesis, Chapters 1-17*, NIC (Grand Rapids: Eerdmans 1990)



- Hartley, J.E. & T. Dwyer, 'An Investigation into the Location of the Laws on Offerings to Molek in the Book of Leviticus', in: J. Coleson & V. Matthews (eds.), *Go to the land I will show you*, Fs. D.W. Young (Winona Lake: Eisenbrauns) 81-93
- Heider, G.C., *The Cult of Molek. A Reassessment*, JSOT.S 43 (Sheffield: JSOT 1985)
- Heinisch, P., *Theologie des Alten Testaments*, HSAT.E 1 (Bonn: Hanstein 1940)
- Hempel, J., *Die Schichten des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur israelitischen Literatur- und Rechtsgeschichte*, BKU 33 (Leipzig: Voigtländer 1914)
- Hempel, J., *Das Ethos des Alten Testaments*, BZAW 67 (Berlin: Töpelmann 1938, 1964<sup>2</sup>)
- Hengstenberg, E.W., *Die Bücher Mose's und Ägypten* (Berlin: Ludwig Oehmigke 1841)
- Herrmann, W., *Theologie des Alten Testaments. Geschichte und Bedeutung des israelitisch-jüdischen Glaubens* (Stuttgart: Kohlhammer 2004)
- Hess, R.S., 'War in the Hebrew Bible: An Overview', in: R.S. Hess & E.A. Martens (eds.), *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*, BBR.S 2 (Winona Lake: Eisenbrauns 2008) 19-32
- Hiebert, Th., 'The Tower of Babel and the Origin of the World's Cultures', *JBL* 126 (2007) 29-58
- Hieke, Th., *Die Genealogien der Genesis*, HBibS 39 (Freiburg: Herder 2003)
- Higgs, W.R., *A Stylistic Analysis of the Numeruswechsel Sections of Deuteronomy* (Ann Arbor: UMI 1982)
- Hillers, D.R., 'A Note on Some Treaty Terminology in the Old Testament', *BASOR* 176 (1964) 46-47
- Hinson, D.F., *Theology of the Old Testament*, TEF.SG 15, Old Testament Introduction 3 (London: SPCK 1976)
- Hobrink, B., *Moderne wetenschap in de Bijbel* (Hoorbaar: Gideon 2005)
- Hoekveld-Meijer, G., *Esau. Salvation in Disguise* (Kampen: Kok Pharos 1996)
- Hoffman, Y., 'The Deuteronomistic Concept of the Herem', *ZAW* 111 (1999) 196-210
- Hoffner, H.A. jr., 'Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study', *TynB* 20 (1969) 27-55
- Hoffner, H.A. jr., 'Incest, Sodomy and Bestiality in the Ancient Near East', in: id. (ed.), *Orient and Occident*, Fs. C.H. Gordon, AOAT 22 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1973) 81-90
- Hoffner, H.A. jr., 'The Hittites and Hurrians', in: D.J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times* (Oxford: Clarendon 1973) 197-228
- Hoffner, H.A. jr., 'Hittites', in: A.J. Hoerth e.a. (eds.), *Peoples of the Old Testament World* (Grand Rapids: Baker 1996) 127-155
- Hoffner, H.A. jr., 'Ancient Israel's Literary Heritage Compared with Hittite Textual Data', in: J.K. Hoffmeier & A. Millard (eds.), *The Future of Biblical Archaeology. Reassessing Methodologies and Assumptions. The Proceedings of a Symposium, August 12-14, 2001 at Trinity Internationals University* (Grand Rapids: Eerdmans 2004) 176-192
- Hoftijzer, J., 'Some Remarks to the Tale of Noah's Drunkenness', in: B. Gemser e.a., *Studies on the Book of Genesis*, OTS 12 (Leiden: Brill 1958) 22-27
- Hoftijzer, J., *The Function and Use of the Imperfect Forms with Nun-Paragogicum in Classical Hebrew*, SSN 21 (Assen: Van Gorcum 1985)
- Hoftijzer, J. & K. Jongeling, *Dictionary of North-West Semitic Inscriptions*, HO 21 (Leiden: Brill 1995) 2 dln.
- Hoftijzer, J. & G. van der Kooij (eds.), *Aramaic Texts from Deir 'Alla*, DMOA 19 (Leiden: Brill 1976)
- Holloway, J., 'The Ethical Dilemma of Holy War', *SWJT* 41 (1998) 44-69
- Hölscher, G., 'Komposition und Ursprung des Deuteronomiums', *ZAW* 40 (1922) 161-255
- Holst, S., *Verbs and War Scroll. Studies in the Hebrew Verbal System and the Qumran War Scroll*, SSU 25 (Uppsala: Universitet 2008)
- Holwerda, B., *Dictaten 3: Exegese Oude Testament (Deuteronomium)* (Kampen: Comité voor de uitgave van de college-dictaten van wijlen Prof. B. Holwerda 1957) 2 dln.

- Hospers, J.H., *De numeruswisseling in het boek Deuteronomium* (Utrecht: Kemink en Zoon 1947)
- Hossfeld, F.-L. & E. Zenger, *Psalmen 51-100*, HThKAT (Freiburg: Herder 2000)
- Hossfeld, F.-L. & E. Zenger, *Psalmen 101-150*, HThKAT (Freiburg: Herder 2008)
- Hostetter, E.C., 'Geographic distribution of the pre-israelite peoples of ancient Palestine', *BZ* 38 (1994) 81-86
- Hostetter, E.C., *Nations Mightier and More Numerous. The Biblical View of Palestine's Pre-Israelite Peoples*, BIBDS 3 (Berkeley: BIBAL 1995)
- Hour, J. L', 'Les interdits To'eba dans le Deutéronome', *RB* 71 (1964) 481-503
- House, P.R., *Old Testament Theology* (Downers Grove: IVP 1998)
- Houtepen, A.W.J., 'De vrede van God en de oorlogen der mensen', in: P. van Dijk e.a., *Geloof en geweld. De vrede van God en de oorlogen der mensen* (Kampen: Kok 1988) 79-124
- Houtman, C., "...Opdat wij niet over geheel de aarde verspreid worden". Notities over Genesis 11:1-9', *NedThT* 31 (1977) 102-120
- Houtman, C., *Inleiding in de Pentateuch. Een beschrijving van de geschiedenis van het onderzoek naar het ontstaan en de compositie van de eerste vijf boeken van het Oude Testament met een terugblik en een evaluatie* (Kampen: Kok 1980)
- Houtman, C., *Exodus*, COT (Kampen: Kok 1986-1996) 3 dln.
- Houtman, C., *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*, OTS 30 (Leiden: Brill 1993)
- Houtman, C., 'Hardnekkig geloven in de minderheid. Het Oude Testament aan het woord', in: F. de Lange (ed.), *Geloven in de minderheid?*, Fs. Theologische Universiteit der Gereformeerde Kerken te Kampen (Kampen: Kok 1994) 53-67
- Houtman, C., 'Zwei Sichtweisen von Israel als Minderheit inmitten der Bewohner Kanaans. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von J und Dtr(G)', in: M. Vervenne & J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*, Fs. C.H.W. Brekelmans, BETHL 133 (Leuven: UP 1997) 213-231
- Houtman, C., 'Die ursprünglichen Bewohner des Landes Kanaan im Deuteronomium. Sinn und Absicht der Beschreibung ihrer Identität und ihres Charakters', *VT* 52 (2002) 51-65
- Houtman, C., 'Theodicy in the Pentateuch', in: A. Laato & J.C. de Moor (eds.), *Theodicy in the World of the Bible* (Leiden: Brill 2003) 151-182
- Houtman, C., *De Schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament* (Zoetermeer: Meinema 2006)
- Houtman, C., 'Josua im Urteil einiger Freidenker', in: J.T.A.G.M. van Ruiten & J.C. de Vos (eds.), *The Land of Israel in Bible, History, and Theology*, Fs. E. Noort, VT.S 124 (Leiden: Brill 2009) 339-354
- Hübner, H., *Die Weisheit Salomons*, ATD Apokryphen 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999)
- Hübner, U., 'Jerusalem und die Jebusiter', in: U. Hübner & E.A. Knauf (eds.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirñari*, Fs. M. Weippert, OBO 186 (Freiburg: UP 2002) 31-42
- Huijgen, A., *Divine Accommodation in John Calvin's Theology. Analysis and Assessment*, RHT 16 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011)
- Humbert, P., 'Le substantif to'ebā et le verbe t'b dans l'Ancien Testament', *ZAW* 72 (1960) 217-237
- Imschoot, P. van, *Théologie de l'Ancien Testament* (Paris: Desclée 1954-1956) 2 dln.
- Irenaeus van Lyon, *Epideixis. Adversus haereses I*, ed. N. Brox, FC 8/1 (Freiburg: Herder 1993)
- Irsgler, H., *Zefanja*, HThKAT (Freiburg: Herder 2002)
- Ishida, T., 'The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations', *Bib.* 60 (1979) 461-490
- Ishida, T., *History and Historical Writing in Ancient Israel. Studies in Biblical Historiography*, SHCANE 16 (Leiden: Brill 1999)

- Išo'dad van Merw, *Commentaire sur l'Ancien Testament II. Exode-Deutéronome*, ed. C. van den Eynde, CSCO.S 80-81 (Louvain: Secrétariat du CorpusSCO 1958)
- Jackson, K.P., 'The Language of the Mesha' Inscription', in: J.A. Dearman (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, SBLABS 2 (Atlanta: Scholars 1989) 96-130
- Jackson, K.P. & J.A. Dearman, 'The Text of the Mesha' Inscription', in: J.A. Dearman (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, SBLABS 2 (Atlanta: Scholars 1989) 93-95
- Jacob, B., *Das Buch Genesis* (Stuttgart: Calwer 1934)
- Jacob, B., *The Second Book of the Bible: Exodus* (Hoboken: Ktav 1992)
- Jacob, E., *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé 1955)
- Jagersma, H., *Genesis 1:1 – 25:11*, VHB (Nijkerk: Callenbach 1995)
- Jagersma, H., *Exodus 2: 19-40*, VHB (Kampen: Kok 2002)
- Janowski, B., 'Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments', in: id., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003) 75-133
- Janowski, B., 'Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine integrative Perspektive', in: id., *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2003) 315-350
- Janowski, B. & G. Wilhelm (eds.), *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte*, TUAT 2 (Gütersloh: Gütersloher 2005)
- Janse, S., *De tegenstem van Jezus. Over geweld in het Nieuwe Testament*, BE (Zoetermeer: Boekencentrum 2006)
- Janzen, W., *Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach* (Louisville: Westminster John Knox 1994)
- Japhet, S., *I & II Chronicles. A Commentary*, OTL (Louisville: Westminster John Knox 1993)
- Jenni, E., *Die hebräischen Präpositionen. Band 1: Die Präposition Beth* (Stuttgart: Kohlhammer 1992)
- Jenni, E. & C. Westermann (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München: Kaiser 1971-1976) 2 dln.
- Jeremias, J., *Der Prophet Amos*, ATD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995)
- Jobling, D., "'The Jordan a Boundary": Transjordan in Israel's Ideological Geography', in: id., *The Sense of Biblical Narrative. Structural Analyses in the Hebrew Bible*, JSOT.S 39 (Sheffield: JSOT 1986) 2,88-134
- Jones, A., *Genocide. A Comprehensive Introduction* (London: Routledge 2011<sup>2</sup>)
- Jones, C., 'We Don't Hate Sin So We Don't Understand What Happened to the Canaanites. An Addendum to "Divine Genocide" Arguments', *PhChr* 11 (2009) 53-72
- Jones, G.H., "'Holy War" or "Yahweh War"?", *VT* 25 (1975) 642-658
- Jones, G.H., 'The concept of holy war', in: R.E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives. Essays by Members of the Society for Old Testament Study* (Cambridge: Cambridge UP 1989) 299-321
- Jong, H. de, *Deuteronomium. De evangelische wet* (Kampen: Kok 1987) 2 dln.
- Jongeling, B., 'La particule ׀', in: C.J. Labuschagne e.a., *Syntax and Meaning. Studies in Hebrew Syntax and Biblical Exegesis*, OTS 18 (Leiden: Brill 1973) 97-107
- Joosten, J., *People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, VT.S 67 (Leiden: Brill 1996)
- Joosten, J., 'The Numeruswechsel in the Holiness Code (Lev. XVII-XXVI)', in: K.-D. Schunck & M. Augustin (eds.), *"Lasset uns Brücken bauen..." Collected Communications of the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995*, BEAT 42 (Frankfurt am Main: Lang 1998) 67-71
- Josephus, F., *Jewish Antiquities*, eds. H.St.J. Thackeray e.a., LCL (Cambridge: Harvard UP 1966-1979) [Antiquitates]
- Junker, H., *Das Buch Deuteronomium*, HSAT (Bonn: Peter Hanstein 1933)
- Junker, H., 'Der alttestamentliche Bann gegen heidnische Völker als moraltheologisches und offenbarungsgeschichtliches Problem', *TThZ* 56 (1947) 74-89

- Kaiser, O., *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993-2003) 3 dln.
- Kaiser, W.C. jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan 1978)
- Kaiser, W.C. jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan 1983)
- Kaminsky, J.S., *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible*, JSOT.S 196 (Sheffield: Academic 1995)
- Kaminsky, J.S., 'Did Election Imply the Mistreatment of Non-Israelites?', *HThR* 96 (2003) 397-425
- Kang, S.-M., *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, BZAW 177 (Berlin: De Gruyter 1989)
- Keil, C.F., *Leviticus, Numeri und Deuteronomium*, BC (Leipzig: Dörffling und Franke 1862)
- Keil, C.F., *Genesis und Exodus*, BC (Leipzig: Dörffling und Franke 1866)
- Kestemont, G., *Diplomatique et droit internationale en Asie occidentale (1600-1200 av. J.C.)*, PIOL 9 (Leuven: Institut Orientaliste 1974)
- Keulen, P.S.F. van, *Manasseh through the Eyes of the Deuteronomists. The Manasseh Account (2 Kings 21:1-18) & the Final Chapters of the Deuteronomistic History*, OTS 38 (Leiden: Brill 1996)
- Killebrew, A.E., *Biblical Peoples and Ethnicity. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 1300 – 1100 B.C.E.*, SBLABS 9 (Leiden: Brill 2005)
- Kimchi, D., ספר השרשים והוא החלק השני מהמכלול שחבר, (Venetië: Bomberg 1551) [Hebr.]
- Kislev, M.E., 'זיהוי "צרעה" בתנ"ך ובדברי חז"ל', *Leš.* 61 (1998) 51-61 [Hebr.]
- Kitchen, K.A., *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans 2003)
- Kiuchi, N., *Leviticus*, AOTC (Nottingham: Apollos 2007)
- Klein, G.L., *Zechariah*, NAC (Nashville: B & H Publishing 2008)
- Klein, J. & Y. Sefati, 'The Concept of "Abomination" in Mesopotamian Literature and the Bible', *BSh* 3 (1988) 131-148 [Hebr.]
- Kline, M.G., *Treaty of the Great King. The Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans 1963)
- Knauf, E.A., 'Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten', in: Th.C. Römer (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History*, BEThL 147 (Leuven: UP 2000) 101-118
- Knierim, R.P., *The Task of Old Testament Theology. Method and Cases* (Grand Rapids: Eerdmans 1995)
- Knight, G.A.F., *A Christian Theology of the Old Testament* (London: SCM 1959)
- Koch, C., 'Zwischen Hatti und Assur: Traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu den aramäischen Inschriften von Sfire', in: M. Witte e.a. (red.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus"-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365 (Berlin: Walter de Gruyter 2006) 379-406
- Koch, C., *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament*, BZAW 383 (Berlin: Walter de Gruyter 2008)
- Koffi, E., 'Rethinking the Significance of the Black Presence in the Pentateuch for Translation and Bible Studies: Part I', *BiTr* 51 (2000) 316-330
- Köhler, L., *Theologie des Alten Testaments*, NTG (Tübingen: Mohr 1936)
- Köhler, L., 'Hebräische Vokabeln I', *ZAW* 54 (1936) 287-293
- König, E., *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache* (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1881-1897) 3 dln.
- König, E., *Das Deuteronomium*, KAT (Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl 1917)
- König, E., *Theologie des Alten Testaments kritisch und vergleichend dargestellt* (Stuttgart: Chr. Belsersche Verlagsbuchhandlung 1922)

- Konkel, M., *Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Exodus 32-34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle*, FAT 58 (Tübingen: Mohr Siebeck 2008)
- Kooij, A. van der, “‘And I also said’: a new interpretation of Judges ii 3”, *VT* 45 (1995) 294-306
- Koopmans, W.T., *Joshua 24 as Poetic Narrative*, JSOT.S 93 (Sheffield: Sheffield Academic 1990)
- Korošec, V., *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung*, LRWS 60 (Leipzig: Weicher 1931)
- Koschel, A., “‘Volk Gottes’ in der deuteronomischen Paränese. Untersuchungen zum Begriffsfeld von “‘Volk Gottes’ in Dt 7,1-11 (Münster 1969; ongep.)
- Kraus, H.-J., *Psalmen*, BK (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1972<sup>4</sup>) 2 dln.
- Krispijn, Th.J.H., ‘Verdragen en internationale politiek in het Oude Nabije Oosten’, in: K. Spronk (red.), *Deuteronomium*, ACEBT 23 (Vught: Skandalon 2007) 23-41
- Kruijf, G.G. de, ‘Give Place unto Wrath!’, in: D. van Keulen & M.E. Brinkman (eds.), *Christian Faith and Violence*, SRTh 10-11 (Zoetermeer: Meinema 2005) 2,115-129
- Kruijf, G.G. de, ‘Hoe het geweld uit God verdween’, in: S. Janse, *De tegenstem van Jezus. Over geweld in het Nieuwe Testament*, BE (Zoetermeer: Boekencentrum 2006) 192-206
- Krygier, R., ‘Did God Command the Extermination of the Canaanites?: The Rabbis’ Encounter with Genocide’, *CJud* 57 (2005) 78-94
- Labuschagne, C.J., *Deuteronomium*, POT (Nijkerk: Callenbach 1987-1997) 4 dln.
- Lake, T.L., *Did God Command Genocide? Christian Theology and the Hērem* (Ann Arbor: UMI 1997)
- Lamparter, H., *Der Aufruf zum Gehorsam. Das fünfte Buch Mose*, BAT (Stuttgart: Calwer 1977)
- Lange, A., “‘They Burn Their Sons and Daughters. That Was No Command of Mine’ (Jer 7:31). Child Sacrifice in the Hebrew Bible and in the Deuteronomistic Jeremiah Redaction’, in: K. Finsterbusch e.a. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, NumBS 112 (Leiden: Brill 2007) 109-132
- Lange, A., ‘Your Daughters Do Not Give to Their Sons and Their Daughters Do Not Take for Your Sons (Ezra 9,12). Inter-marriage in Ezra 9-10 and in the Pre-Maccabean Dead Sea Scrolls. Teil I’, *BN* 137 (2008) 17-40
- Lange, A., ‘Your Daughters Do Not Give to Their Sons and Their Daughters Do Not Take for Your Sons (Ezra 9,12). Inter-marriage in Ezra 9-10 and in the Pre-Maccabean Dead Sea Scrolls. Teil II’, *BN* 139 (2008) 79-98
- Lange, F. de, ‘De verzachting der zeden. Modernisering, agressie en religieus geweld’, in: A.J. Jelsma & G.J. van Klinken (eds.), *Kruis en zwaard. Terugblik op de kruistochten 1096-1996* (Zoetermeer: Meinema 1996) 135-154
- Langlamet, F., ‘Israël et “l’habitant du pays”. Vocabulaire et formules d’Ex., xxxiv, 11-16’, *RB* 76 (1969) 321-350, 481-507
- Lebrun, R., ‘Hittites et Hourrites en Palestine-Canaan’, *Trans* 15 (1998) 153-163
- Leeuwen, C. van, *Obadja*, POT (Nijkerk: Callenbach 1993)
- Lehman, C.K., *Biblical Theology 1. Old Testament* (Scottsdale: Herald 1971)
- Lehmann, K.-P., ‘Die Erwählung Israels und die Bannung der Götzendiener. Auslegung um Dtn 7,1-12’, *TeKo* 14 (1991) 2-24
- Lemaire, A., ‘Le hērem dans le monde nord-ouest sémitique’, in: L. Nehmé (ed.), *Guerre et Conquête dans le Proche-orient ancien*, AntS 4 (Paris: Maisonneuve 1999) 79-92
- Lemaire, A., “‘Maison de David’, “‘maison de Mopsos”, et les Hivvites’, in: C. Cohen e.a. (eds.), *Sefer Moshe. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*, Fs. M. Weinfeld (Winona Lake: Eisenbrauns 2004) 303-312
- Lemaire, A., ‘Hiwwites, Perizzites et Girgashites: Essai d’Identification Ethnique’, in: H.M. Niemann & M. Augustin (eds.), *Stimulation from Leiden: Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leiden 2004*, BEAT 54 (Frankfurt: Peter Lang 2006) 219-224

- Lemaire, A., 'New Photographs and *ryt* or *hyt* in the Mesha Inscription, Line 12', *IEJ* 57 (2007) 204-207
- Lemche, N.P., *The Canaanites and Their Land. The Tradition of the Canaanites*, JSOT.S 110 (Sheffield: JSOT 1991)
- Lemche, N.P., *The Old Testament between Theology and History. A Critical Survey* (Louisville: Westminster John Knox 2008)
- Levine, B.A., 'The Deir 'Alla Plaster Inscriptions', *JAOS* 101 (1981) 195-205
- Levine, B.A., *Leviticus*, JPSTC (Philadelphia: Jewish Publication Society 1989)
- Levinson, B.M., *Legal Revision and Religious Renewal in Ancient Israel* (Cambridge: UP 2008)
- Lilley, J.P.U., 'Understanding the *Herem*', *TynB* 44 (1993) 169-177
- Linde, J.M. van der, *Over Noach met zijn zonen. De Cham-ideologie en de leugens tegen Cham tot vandaag*, IIMO.RP 33 (Utrecht: IIMO 1993)
- Lings, K.R., 'Culture Clash in Sodom: Patriarchal Tales of Heroes, Villains, and Manipulation', in: L. Isherwood (ed.), *Patriarchs, Prophets and Other Villains* (London: Equinox 2007) 183-207
- Lipiński, E., *Itineraria Phoenicia*, OLA 127, StPho 18 (Leuven: Peeters 2004)
- Liverani, M., 'The Amorites', in: D.J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times* (Oxford: Clarendon 1973) 100-133
- Loersch, S., *Das Deuteronomium und seine Deutungen. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick*, SBS 22 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1967)
- Loewenstamm, S.E., 'עַם סְגוּלָה', in: M. Bar-Asher e.a. (eds.), *Hebrew Language Studies*, Fs. Z. Ben-Hayyim (Jerusalem: Magnes 1983) 321-328 [Hebr.] (vert. in: id., *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its Oriental Background* (Jerusalem: Magnes 1992) 268-279)
- Lohfink, N., 'Der Bundesschluß im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69-32,47', *BZ* 6 (1962) 32-56 (repr. in: id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* 1, SBAB 8 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990) 53-82)
- Lohfink, N., *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, AnBib 20 (Roma: Pontificio Instituto Biblico 1963)
- Lohfink, N., 'Die Bedeutungen von hebr. *jrš qal* und *hif*', *BZ* 27 (1983) 14-33
- Lohfink, N., "'Gewalt' als Thema alttestamentlicher Forschung", in: id. (ed.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, QD 96 (Freiburg: Herder 1983) 15-50
- Lohfink, N., 'Die Schichten des Pentateuch und der Krieg', in: id. (ed.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, QD 96 (Freiburg: Herder 1983) 51-110
- Lohfink, N., "'Ich bin Jahwe, dein Arzt' (Ex 15,26). Gott, Gesellschaft und menschliche Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung (Ex 15,25b.26)", in: id., *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1988) 91-155
- Lohfink, N., 'Die "*ḥuqqîm ûmišpāḥîm*" im Buch Deuteronomium und ihre Neubegrenzung durch Dtn 12,1', *Bib.* 70 (1989) 1-30
- Lohfink, N., *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer*, OBO 111 (Freiburg: UP 1991)
- Lohfink, N., 'Dtn 28,69 – Überschrift oder Kolophon?', *BN* 64 (1992) 40-52 (repr. in: id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* 3, SBAB 20 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995) 279-291)
- Lohfink, N., 'Deuteronomium und Pentateuch. Zum Stand der Forschung' in: id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* 3, SBAB 20 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995) 13-38
- Lohfink, N., 'Opferzentralisation, Säkularisierungsthese und mimetische Theorie', in: id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* 3, SBAB 20 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995) 219-260
- Lohfink, N., 'The Destruction of the Seven Nations in Deuteronomy and the Mimetic Theory', *Con.* 2 (1995) 103-117

- Lohfink, N., 'Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen in den Büchern Deuteronomium und Josua', in: M. Vervenne & J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*, Fs. C.H.W. Brekelmans, BETHL 133 (Leuven: UP 1997) 133-160 (repr. in: id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur* 4, SBAB 31 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000) 75-103)
- Lohr, J.N., *Chosen and Unchosen. Conceptions of Election in the Pentateuch and Jewish-Christian Interpretation*, Siphrut 2 (Winona Lake: Eisenbrauns 2009)
- Longman, T. III & D.G. Reid, *God is a Warrior*, SOTBT (Carlisle: Paternoster 1995)
- Lundblom, J.R., 'The Inclusio and Other Framing Devices in Deuteronomy I-XXVIII', VT 46 (1996) 296-315
- Lust, J., 'Isaiah 34 and the *Herem*', in: J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah / Le livre d'Isaïe. Les oracles et leur relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, BETHL 81 (Leuven: UP 1989) 275-286
- Lust, J., 'Molek and APXΩN', in: E. Lipiński (ed.), *Phoenicia and the Bible. Proceedings of the Conference held at the University of Leuven on the 15th and 16th of March 1990*, OLA 44, StPho 11 (Leuven: Peeters 1991) 193-208
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1985-2002) 4 dln.
- Lyons, W.L., *A History of Modern Scholarship on the Biblical Word Herem. The Contributions of Walter C. Kaiser, Jr., Peter C. Craigie, and Tremper Longman, III* (Lewiston: Edwin Mellen 2010)
- Maarsingh, B., *Onderzoek naar de ethiek van de wetten in Deuteronomium* (Winterswijk: Van Amstel 1961)
- Maarsingh, B., *Leviticus*, POT (Nijkerk: Callenbach 1974)
- MacDonald, N., *Deuteronomy and the Meaning of "Monotheism"*, FAT 2/1 (Tübingen: Mohr Siebeck 2003)
- Macuch, R., *Grammatik des samaritanischen Hebräisch*, StSam 1 (Berlin: De Gruyter 1969)
- Maisler, B., *Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas I. Teil*, AOSUG 2 (Gießen: Töpelmann 1930)
- Malamat, A., 'The Ban in Mari and the Bible', in: *Biblical Essays 1966 – Proceedings of the 9<sup>th</sup> Meeting of "Die Ou-Testam. Werkgemeenskap in Suid-Afrika"* (Potchefstroom: Pro Rege 1966) 40-49 (repr. in: id., *Mari and the Bible. A Collection of Studies* (Jerusalem: Hebrew University 1975) 52-61)
- Malchow, B.V., 'Causes of Tolerance and Intolerance toward Gentiles in the First Testament', BTB 20 (1990) 3-9
- Manniche, L., *Sexual Life in Ancient Egypt* (London: Routledge 1987)
- Margalith, O., 'The Hivites', ZAW 100 (1988) 60-70
- Martens, E.A., *Plot and Purpose in the Old Testament* (Leicester: Inter-Varsity 1981)
- Mason, R., 'The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9-14: A Study in Inner Biblical Exegesis', in: M.J. Boda & M.H. Floyd (eds.), *Bringing out the Treasure. Inner Biblical Allusion in Zechariah 9-14*, JSOT.S 370 (Sheffield: Sheffield Academic 2003) 1-208
- Mather, C., *Souldiers Counsell'd and Comforted. A Discourse Delivered unto some part of the Forces Engaged in the Just War of New-England Against the Northern & Eastern Indians* (Boston: Green 1689)
- Mathews, K.A., *Genesis 1 – 11:26*, NAC ([Nashville]: Broadman & Holman 1996)
- Mattingly, G.L., 'Moabite Religion and the Mesha' Inscription', in: J.A. Dearman (ed.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab*, SBLABS 2 (Atlanta: Scholars 1989) 211-238
- Maxwell, J.C., *Deuteronomy*, MOT (Dallas: Word 1987)
- Mayes, A.D.H., *Deuteronomy*, NCeB (London: Oliphants 1979)
- Mazar, B. e.a., 'צָרְעָה', in: אנציקלופדיה מקראית (Encyclopaedia Biblica) (Jerusalem: Bialik 1971) 6,773-774 [Hebr.]
- McCarter, P.K. jr., 'The Balaam Texts from Deir 'Allā: The First Combination', BASOR 239 (1980) 49-60
- McCarter, P.K. jr., *II Samuel*, AncB (New York: Doubleday 1984)

- McCarthy, D.J., *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, AnBib 21a (Rome: Biblical Institute 1981<sup>2</sup>)
- McComiskey, T.E., *The Covenants of Promise. A Theology of the Old Testament Covenants* (Nottingham: IVP 1987)
- McConville, J.G., *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOT.S 33 (Sheffield: JSOT 1984)
- McConville, J.G., *Deuteronomy*, AOTC (Leicester: Apollos 2002)
- McConville, J.G., *God and Earthly Power. An Old Testament Political Theology: Genesis–Kings*, LHBOTS 454 (London: T&T Clark 2006)
- McConville, J.G. & J.G. Millar, *Time and Place in Deuteronomy*, JSOT.S 179 (Sheffield: Sheffield Academic 1994)
- McGlynn, M., *Divine Judgement and Divine Benevolence in the Book of Wisdom*, WUNT 139 (Tübingen: Mohr Siebeck 2001)
- Meijer, F.J.A.M., *Gladiatoren. Volksvermaak in het Colosseum* (Amsterdam: Athenaeum–Polak & Van Genneep 2003)
- Mendenhall, G.E., 'Covenant Forms in Israelite Tradition', *BA* 17 (1954) 50-76
- Mendenhall, G.E., 'The Suzerainty Treaty Structure: Thirty Years Later', in: E.B. Firmage e.a. (eds.), *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives* (Winona Lake: Eisenbrauns 1990) 85-100
- Merendino, R.P., *Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12-26*, BBB 31 (Bonn: Hanstein 1969)
- Merrill, E.H., *Deuteronomy*, NAC ([Nashville]: Broadman & Holman 1994)
- Merrill, E.H., 'The Peoples of the Old Testament according to Genesis 10', *BS* 154 (1997) 3-22
- Meyers, C.L. & E.M. Meyers, *Zechariah 9-14*, AncB (New York: Doubleday 1993)
- Michel, A., *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament*, FAT 37 (Tübingen: Mohr Siebeck 2003)
- Milgrom, J., *Leviticus*, AncB (New York: Doubleday 1991-2000) 3 dln.
- Millar, J.G., *Now Choose Life. Theology and Ethics in Deuteronomy*, NSBT 6 (Leicester: Apollos 1998)
- Millard, A.R., 'The Canaanites', in: D.J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times* (Oxford: Clarendon 1973) 29-52
- Miller, P.D. jr., 'The Gift of God. The Deuteronomic Theology of the Land', *Interp.* 23 (1969) 451-465
- Minette de Tillesse, G., 'Sections "Tu" et sections "Vous" dans le Deutéronome', *VT* 12 (1962) 29-87
- Minette de Tillesse, G., 'TU & VOUS dans le Deutéronome', in: R.G. Kratz & H. Spieckermann (eds.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*, Fs. L. Peritt, FRLANT 190 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000) 156-163
- Mitchell, H.G., 'The Use of the Second Person in Deuteronomy', *JBL* 18 (1899) 61-109
- Mitchell, T.C., 'The Old Testament Usage of N<sup>c</sup>šāmâ', *VT* 11 (1961) 177-187
- Moberly, R.W.L., 'Toward an Interpretation of the Shema', in: C. Seitz & K. Greene-McCreight (eds.), *Theological Exegesis*, Fs. B.S. Childs (Grand Rapids: Eerdmans 1999) 124-144
- Mohrmann, D.C., 'Making Sense of Sex: A Study of Leviticus 18', *JSOT* 29 (2004) 57-79
- Molen, W.K. van der, *Een ban om te mijden. Bouwstenen voor een bijbels-theologische verkenning* (Groningen 2008)
- Möller, W. & H., *Biblische Theologie des Alten Testaments in heilsgeschichtlicher Entwicklung* (Zwickau: Herrmann [1938])
- Monroe, L.A.S., 'Israelite, Moabite and Sabaean War-*hērem* Traditions and the Forging of National Identity: Reconsidering the Sabaean Text RES 3945 in Light of Biblical and Moabite Evidence', *VT* 57 (2007) 318-341
- Moor, J.C. de, 'The twelve tribes in the Song of Deborah', *VT* 43 (1993) 483-494
- Moor, J.C. de, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, BETHL 91 (Leuven: UP 1997<sup>2</sup>)



- Moore, C.A., *Judith*, AncB (New York: Doubleday 1985)
- Moran, W.L., 'A Note on the Treaty Terminology of the Sefire Stelas', *JNES* 22 (1963) 173-176
- Moran, W.L., 'The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy', *CBQ* 25 (1963) 77-87
- Morrison, 'Did God Command Genocide? A Challenge to the Biblical Inerrantist', *PhChr* 11 (2009) 7-26
- Mostert, M., *In de marge van de beschaving. De geschiedenis van Nederland, 0-1100* (Amsterdam: Bert Bakker 2009)
- Mullen, E.Th. jr., *Narrative History and Ethnic Boundaries. The Deuteronomistic Historian and the Creation of Israelite National Identity*, SBLSS (Atlanta: Scholars 1993)
- Müller, H.-P., 'Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Dēr 'Allā', *ZDPV* 94 (1978) 56-67
- Müller, H.-P., 'Die aramäische Inschrift von Deir 'Allā und die älteren Bileamsprüche', *ZAW* 94 (1982) 214-244
- Müntzer, Th., *Schriften und Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Franz, QFRG 33 (Gütersloh: Gerd Mohn 1968)
- Müntzer, Th., *Briefwechsel*, Thomas-Müntzer-Ausgabe. Kritische Gesamtausgabe 2, ed. S. Bräuer & M. Kobuch, QFSG 25 II (Leipzig: Sächsische Akademie der Wissenschaften 2010)
- Muraoka, T., 'The Tell-Fekherye Bilingual Inscription and Early Aramaic', *Abr-n.* 22 (1983-1984) 79-117
- Murphy, M.C., 'God Beyond Justice', in: M. Bergmann e.a. (eds.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham* (Oxford: UP 2011) 150-167
- Na'aman, N., 'The Recycling of a Silver Statue', *JNES* 40 (1981) 47-48
- Na'aman, N., *Borders and Districts in Biblical Historiography. Seven studies in biblical geographical lists*, JBS 4 (Jerusalem: Simor 1986)
- Na'aman, N., 'The Canaanites and Their Land. A Rejoinder', *UF* 26 (1994) 397-418
- Na'aman, N., 'The "Conquest of Canaan" in the Book of Joshua and in History', in: I. Finkelstein & N. Na'aman (eds.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel* (Jerusalem: Israel Exploration Society 1994) 218-281
- Neiman, D., 'The Date and Circumstances of the Cursing of Canaan', in: A. Altman (ed.), *Biblical Motifs. Origins and Transformations* (Cambridge: Harvard UP 1966) 113-134
- Neis, H., *Vernichtet werdet ihr, vernichtet! Narrative und paränetische Entfaltung des Gewaltmotivs in der ersten Moserede Dtn 1,1-4,40*, EHS.T 923 (Frankfurt am Main: Peter Lang 2011)
- Nelson, R.D., *Raising Up a Faithful Priest. Community and Priesthood in Biblical Theology* (Louisville: Westminster 1993)
- Nelson, R.D., 'Herem and the Deuteronomic Social Conscience', in: M. Vervenne & J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*, Fs. C.H.W. Brekermans, BETHL 133 (Leuven: UP 1997) 39-54
- Nelson, R.D., *Deuteronomy*, OTL (Louisville: Westminster John Knox 2002)
- Neufeld, E., 'Insects as Warfare Agents in the Ancient Near East (Ex. 23:28; Deut. 7:20; Josh. 24:12; Isa. 7:18-20)', *Or.* 49 (1980) 30-57
- Niditch, S., *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence* (Oxford: Oxford UP 1993)
- Nielsen, E., *Deuteronomium*, HAT I/6 (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1995)
- Niemann, H.M., 'Das Ende des Volkes der Perizziter. Über soziale Wandlungen Israels im Spiegel einer Begriffsgruppe', *ZAW* 105 (1993) 233-257
- Nolland, J., *The Gospel of Matthew*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans 2005)
- Noort, E., *Geweld in het Oude Testament. Over woorden en verhalen aan de rand van de kerkelijke praktijk*, Ter Sprake 28 ('s-Gravenhage: Meinema 1990<sup>2</sup>)

- Noort, E., 'Das Kapitulationsangebot im Kriegsgesetz Dtn 20:10ff. und in den Kriegserzählungen', in: F. García Martínez e.a. (eds.), *Studies in Deuteronomy*, Fs. C.J. Labuschagne, VT.S 53 (Leiden: Brill 1994) 197-222
- Noort, E., 'Child Sacrifice in Ancient Israel: The Status Quaestionis', in: J.N. Bremmer (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice*, SHAR 1 (Leuven: Peeters 2007) 103-125
- North, R., 'The Hivites', *Bib.* 54 (1973) 43-62
- Noth, C., 'The Cleansing of the Temple and Zechariah xiv 21', *NT* 4 (1960) 174-181
- Noth, M., *Das zweite Buch Mose Exodus*, ATD 5 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959)
- Noth, M., *Könige 1*, BK (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1968)
- O'Connell, K.G., 'The List of Seven Peoples in Canaan: A Fresh Analysis' in: H.O. Thompson (ed.), *The Answers Lie Below*, Fs. L.E. Toombs (New York: UP of America 1984) 221-241
- O'Connell, R.H., 'Deuteronomy vii 1-26: Asymmetrical Concentricity and the Rhetoric of Conquest', *VT* 42 (1992) 248-265
- O'Donovan, O., *The Desire of the Nations. Rediscovering the roots of political theology* (Cambridge: UP 1996)
- Oettli, S., *Das Deuteronomium und die Bücher Josua und Richter*, KK (München: Beck 1893)
- Ollenburger, B.C., 'Introduction: Gerhard von Rad's Theory of Holy War', in: G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, vert. M.J. Dawn (Grand Rapids: Eerdmans 1991) 1-33
- Olmo Lete, G. del & J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, HO 67 (Leiden: Brill 2003) 2 dln.
- O'Neill, H.C., *Biblical Truth and the Morality of Hērem* (Providence: Pontificia Universitas S. Thoma 1984)
- Oosterhoff, B.J., 'De daden des Heren gedenken', in: W. Kremer e.a., *Woord en kerk*, Fs. Theologische Hogeschool der Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland (Amsterdam: Ton Bolland 1969) 7-28
- Origenes, *Homélies sur Josué*, ed. A. Jaubert, SC 71 (Paris: Cerf 1960) [*Homiliae in Jesu Nave*]
- Osumi, Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, OBO 105 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991)
- Otto, E., *Theologische Ethik des Alten Testaments*, ThW 3,2 (Stuttgart: Kohlhammer 1994)
- Otto, E., *Krieg und Frieden in der Hebräischen Bibel und im Alten Orient. Aspekte für eine Friedensordnung in der Moderne*, ThFr 18 (Stuttgart: Kohlhammer 1999)
- Otto, E., 'Perspektiven der neueren Deuteronomiumsforschung', *ZAW* 119 (2007) 319-340
- Otto, E., 'Deuteronomiumstudien II. Deuteronomistische und postdeuteronomistische Perspektiven in der Literaturgeschichte von Deuteronomium 5 – 11', *ZABR* 15 (2009) 65-215
- Oyen, H. van, *Ethik des Alten Testaments*, Geschichte der Ethik (Gütersloh: Gerd Mohn 1967)
- Paganini, S., »Nicht darfst du zu diesen Wörtern etwas hinzufügen«. *Die Rezeption des Deuteronomiums in der Tempelrolle: Sprache, Autoren und Hermeneutik*, BZABR 11 (Wiesbaden: Harrassowitz 2009)
- Pardee, D., 'A Further Note on PRU V, no. 60', *UF* 13 (1981) 151-156
- Park, H.D., *Finding Herem? A Study of Luke-Acts in the Light of Herem*, LNTS 357 (London: T&T Clark 2007)
- Parpola, S., 'International Law in the First Millennium', in: R. Westbrook, (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, HO 72/1-2 (Leiden: Brill 2003) 2,1047-1066
- Parpola, S. & K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, SAA 2 (Helsinki: UP 1988)
- Paul, M.J., *Het Archimedisch Punt van de Pentateuchkritiek. Een historisch en exegetisch onderzoek naar de verhouding van Deuteronomium en de reformatie van koning Josia (2 Kon 22-23)* ('s-Gravenhage: Boekencentrum 1988)
- Paul, M.J. e.a. (red.), *Bijbelcommentaar Genesis – Exodus*, SBOT 1 (Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek 2004)

- Paul, M.J. e.a. (red.), *Bijbelcommentaar Leviticus – Numeri – Deuteronomium*, SBOT 2 (Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek 2005)
- Paul, M.J. e.a. (red.), *Bijbelcommentaar 2 Samuël – 1 Koningen – 2 Koningen*, SBOT 4 (Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek 2007)
- Paul, M.J. e.a. (red.), *Bijbelcommentaar 1 Kronieken – 2 Kronieken*, SBOT 5 (Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek 2008)
- Peels, H.G.L., *De wraak van God. De betekenis van de wortel NQM en de functie van de NQM-teksten in het kader van de oudtestamentische Godsopenbaring* (Zoetermeer: Boekencentrum 1992)
- Peels, H.G.L., *God en geweld in het Oude Testament*, ApSt 47 (Apeldoorn: Theologische Universiteit 2007)
- Peisker, M., *Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Quellschriften*, BZAW 12 (Gießen: Töpelmann 1907)
- Perlitt, L., *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1969)
- Perlitt, L., *Deuteronomium*, BK (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1990-) [verschenen tot Deut. 4,49]
- Philo van Alexandrië, *Philo*, ed. F.H. Colson (e.a.), LCL (London: Heinemann 1962-1971) 10 dln. + 2 supplements
- Plinius Secundus, C., *Natural History 7: libri XXIV – XXVII*, ed. W.H.S. Jones, LCL 393 (London: Heinemann 1956) [*Naturalis Historia*]
- Ploeg, J. van der, *Le rouleau de la guerre*, STDJ 2 (Leiden: Brill 1959)
- Plöger, J.G., *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, BBB 26 (Bonn: Hanstein 1967)
- Power, S.J., "A Problem From Hell". *America and the Age of Genocide* (New York: Basic Books 2002)
- Preuß, H.D., *Deuteronomium*, EdF 164 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982)
- Preuß, H.D., *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart: Kohlhammer 1991-1992) 2 dln.
- Price, J.D., *The Syntax of Masoretic Accents in the Hebrew Bible*, SBEC 27 (Lewiston: Edwin Mellen 1990)
- Prior, M., *The Bible and Colonialism. A Moral Critique*, BiSe 48 (Sheffield: Academic 1997)
- Procksch, O., *Die Genesis*, KAT (Leipzig: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung 1924)
- Procksch, O., *Theologie des Alten Testaments* (Gütersloh: Bertelsmann 1950)
- Procopius van Caesarea, *History of the Wars, Books III and IV*, ed. H.B. Dewing, LCL 81 (Cambridge: Harvard UP 1979)
- Propp, W.H.C., *Exodus 19-40*, AncB 2A (New York: Doubleday 2006)
- Pury, A. de, 'La guerre sainte israélite: réalité historique ou fiction littéraire? L'état des recherches sur un thème de l'Ancien Testament', *ETR* 56 (1981) 5-38
- Puukko, A.F., *Das Deuteronomium. Eine literarkritische Untersuchung*, BWAT 5 (Leipzig: J.C. Hinrich'sche Buchhandlung 1909)
- Qimron, E., *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, HSS 29 (Atlanta: Scholars 1986)
- Rad, G. von, 'Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch', *ZDPV* 66 (1943) 191-204 (repr. in: id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 8 (München: Kaiser 1958) 87-100)
- Rad, G. von, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1952)
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments* (München: Kaiser 1957-1960) 2 dln.
- Rad, G. von, *Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium*, ATD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964)
- Rad, G. von, *Das erste Buch Mose, Genesis*, ATD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972)
- Rainey, A.F., 'Who is a Canaanite? A Review of the Textual Evidence', *BASOR* 304 (1996) 1-15

- Rainey, A.F., 'Mesha' and Syntax', in: J.A. Dearman & M.P. Graham (eds.), *The Land that I Will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East*, Fs. J.M. Miller, JSOT.S 343 (Sheffield: Sheffield Academic 2001) 287-307
- Ramban (Moše ben Naḥman, Nachmanides), פירושי התורה על פי כתבי יד ודפוסים ראשונים, 2: ויקרא, במדבר, דברים, ed. C.B. Chavel (Jerusalem: Harav Kook 1963-1964) [Hebr.]
- Ramban (Moše ben Naḥman, Nachmanides), *Commentary on the Torah. Deuteronomy*, ed. C.B. Chavel (New York: Shilo 1976)
- Rashbam (Samuel ben Meir), *Rashbam's Commentary on Deuteronomy. An Annotated Translation*, ed. M.I. Lockshin, BJSt 340 (Providence: Brown 2004)
- Rashi, פירושי רש"י על התורה, ed. C.B. Chavel (Jerusalem: Harav Kook 1983) [Hebr.]
- Rausser, R., "'Let Nothing that Breathes Remain Alive.'" On the Problem of Divinely Commanded Genocide', *PhChr* 11 (2009) 27-41
- Regt, L.J. de, *A Parametric Model for Syntactic Studies of a Textual Corpus, Demonstrated on the Hebrew of Deuteronomy 1-30*, SSN 24 (z.p.: Van Gorcum 1988) 2 dln.
- Reimarus, H.S., *Apologie oder Schutzschrift für die Vernünftigen Verehrer Gottes*, ed. G. Alexander (z.p.: Insel z.j.) 2 dln.
- Reinke, L., 'Ueber das Recht der Israeliten an Canaan und über die Ursache seiner Eroberung und der Vertilgung seiner Einwohner durch die Israeliten und die verschiedenen Erklärungsversuche darüber', in: id., *Beiträge zur Erklärung des alten Testaments* (Münster: Copenrath'schen Buch- und Kunsthandlung 1851) 269-418
- Reitsma, B.J.G., 'Who is our God? The Theological Challenges of the State of Israel for Christian Arabs – Faith and Ethnicity in the Middle East', in: E.A.J.G. van der Borgh e.a. (eds.), *Faith and Ethnicity*, SRTh 6-7 (Zoetermeer: Meinema 2002) 1,180-202
- Reitsma, B.J.G., *Wie is onze God? Arabische christenen, Israël en de aard van God*, BE (Zoetermeer: Boekencentrum 2006)
- Rendtorff, R., 'Die Erwählung Israels als Thema der deuteronomischen Theologie', in: J. Jeremias & L. Perlitt (eds.), *Die Botschaft und die Boten*, Fs. H.W. Wolff (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1981) 75-86
- Rendtorff, R., 'Die Herausführungsformel in ihrem literarischen und theologischen Kontext', in: M. Vervenne & J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, Fs. C.H.W. Brekelmans, BETHL 133 (Leuven: UP 1997) 501-527
- Rendtorff, R., *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1999-2001) 2 dln.
- Renkema, J., *Obadja*, COT (Kampen: Kok 2000)
- Revell, E.J., 'The Accents: Hierarchy and Meaning', in: M.C.A. Korpel e.a. (eds.), *Method in Unit Delimitation*, Pericope 6 (Leiden: Brill 2007) 61-91
- Reynolds, B.H., 'Molek: Dead or Alive? The Meaning and Derivation of *mlk* and מִלֵךְ', in: K. Finsterbusch e.a. (eds.), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*, NumBS 112 (Leiden: Brill 2007) 133-150
- Rice, G., 'The Curse That Never Was (Genesis 9:18-27)', *JRT* 29 (1972) 5-27
- Ridderbos, J., *Het boek Deuteronomium*, KVHS (Kampen: Kok 1950-1951) 2 dln.
- Ridderbos, J., *De Psalmen*, COT (Kampen: Kok 1955-1958) 2 dln.
- Ringgren, H., 'Balaam and the Deir 'Alla Inscription', in: A. Rofé en Y. Zakovitch (eds.), *Isac Leo Seeligmann Volume. Essays on the Bible and the Ancient World 3: Non-Hebrew Section* (Jerusalem: Rubinstein 1983) 93-98
- Robertson, O.P., 'Current Critical Questions Concerning the "Curse of Ham" (Gen 9:20-27)', *JETS* 41 (1998) 177-188
- Rofé, A., 'The Laws of Warfare in the Book of Deuteronomy: Their Origins, Intent and Positivity', *JSOT* 32 (1985) 23-44
- Rofé, A., 'The End of the Song of Moses (Deuteronomy 32:43)', in: R.G. Kratz & H. Spieckermann (eds.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium*, Fs. L. Perlitt, FRLANT 190 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000) 164-172
- Römer, Th.C., *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99 (Freiburg: UP 1990)

- Römer, Th.C., *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, EssBib 27 (Genève: Labor et fides 1996)
- Römer, Th.C., 'Cult Centralization in Deuteronomy 12: Between Deuteronomistic History and Pentateuch', in: E. Otto & R. Achenbach (eds.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk*, FRLANT 206 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004) 168-180
- Rooy, H.F. van, 'Deuteronomy 28,69 – Superscript or Subscript?', *JNWSL* 14 (1988) 215-222
- Rooze, E.A., *Amalek geweldig verslagen. Een bijbels-theologisch onderzoek naar de vijandschap Israëel-Amalek als bijdrage tot de discussie over "Geweld in het Oude Testament"* (Brussel: Faculteit Godgeleerdheid 1995)
- Rose, M., *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit*, BWANT 106 (Stuttgart: Kohlhammer 1975)
- Rose, M., *5. Mose*, ZBK (Zürich: Theologischer Verlag 1994) 2 dln.
- Ross, A.P., 'Studies in the Book of Genesis, Part 1: The Curse of Canaan', *BS* 137 (1980) 223-240
- Ross, A.P., *Creation and Blessing. A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis* (Grand Rapids: Baker 1988)
- Roszkowska-Mutschler, H., "'... and on its site I sowed cress ...'" Some Remarks on the Execration of Defeated Enemy Cities by the Hittite Kings', *JAC* 7 (1992) 1-12
- Routledge, B.E., *Moab in the Iron Age. Hegemony, Polity, Archaeology*, ACSO (Philadelphia: University of Pennsylvania 2004)
- Routledge, R., *Old Testament Theology. A Thematic Approach* (Nottingham: Apollon 2008)
- Rowlett, L.L., *Joshua and the Rhetoric of Violence. A New Historicist Analysis*, JSOT.S 226 (Sheffield: Sheffield Academic 1996)
- Rudolph, W., *Joel – Amos – Obadja – Jona*, KAT (Gütersloh: Gerd Mohn 1971)
- Rudolph, W., *Haggai – Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*, KAT (Gütersloh: Mohn 1976)
- Ruiten, J.T.A.G.M. van, *Primaeval History Interpreted. The Rewriting of Genesis 1-11 in the Book of Jubilees*, JSJ.S 66 (Leiden: Brill 2000)
- Ruppert, L., *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. I. Teilband: Gen 1,1-11,26*, FzB 70 (Würzburg: Echter 1992)
- Rüterswörden, U., 'Die Apodosis in den Rechtssätzen des Deuteronomiums', *ZAH* 15-16 (2002-2003) 124-137
- Rüterswörden, U., 'Die Liebe zu Gott im Deuteronomium', in: M. Witte e.a. (red.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus"-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365 (Berlin: Walter de Gruyter 2006) 229-238
- Sanders, P., *The Provenance of Deuteronomy* 32, OTS 37 (Leiden: Brill 1996)
- Sanz Giménez-Rico, E., *Un recuerdo que conduce al don. Teología de Dt 1-11*, BTeoC 11 (Madrid: Universidad pontificia Comillas 2004)
- Sarna, N.M., *Genesis*, JPSTC (Philadelphia: Jewish Publication Society 1989)
- Sasson, V., 'The Book of Oracular Visions of Balaam from Deir 'Alla', *UF* 17 (1985) 283-309
- Satterthwaite, P.E. & D.W. Baker, 'Nations of Canaan', in: T.D. Alexander & D.W. Baker (eds.), *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (Downers Grove: IVP 2003) 596-605
- Sawyer, J.F.A., 'A Note on the Etymology of šāra 'at', *VT* 26 (1976) 241-245
- Schaade, A., 'New Photographs Supporting the Reading *ryt* in Line 12 of the Mesha Inscription', *IEJ* 55 (2005) 205-208
- Schaefer, K.R., 'The Ending of the Book of Zechariah; A Commentary', *RB* 100 (1993) 165-238
- Schäfer-Lichtenberger, C., 'Bedeutung und Funktion von Ḥerem in biblisch-hebräischen Texten', *BZ* 38 (1994) 270-275
- Schäfer-Lichtenberger, C., 'JHWH, Israel und die Völker aus der Perspektive von Dtn 7', *BZ* 40 (1996) 194-218

- Scheiber, Th., *Lots Enkel: Israels Verhältnis zu Moab und Ammon im Alten Testament* (Norderstedt: Boods on Demand 2007)
- Schenker, A., 'What Connects the Incest Prohibitions with the Other Prohibitions Listed in Leviticus 18 and 20?', in: R. Rendtorff & R.A. Kugler (eds.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, VT.S 93 (Leiden: Brill 2003) 162-185
- Schmitt, G., *Du sollst keinen Frieden schließen mit den Bewohnern des Landes. Die Weisungen gegen die Kanaanäer in Israels Geschichte und Geschichtsschreibung*, BWANT 91 (Stuttgart: Kohlhammer 1970)
- Schmitt, H.-Ch., 'Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Genesis 1-2 Regum xxv und seine theologische Intention', in: J.A. Emerton (ed.), *Congress Volume Cambridge 1995*, VT.S 66 (Leiden: Brill 1997) 261-279
- Schmitt, R., *Magie im Alten Testament*, AOAT 313 (Münster: Ugarit-Verlag 2004)
- Schmitt, R., *Der "Heilige Krieg" im Pentateuch und im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zur Forschungs-, Rezeptions- und Religionsgeschichte von Krieg und Bann im Alten Testament*, AOAT 381 (Münster: Ugarit-Verlag 2011)
- Schmitz, P.C., 'Procopius' Phoenician Inscriptions: Never Lost, Not Found', *PEQ* 139 (2007) 99-104
- Schneider, D., *Das fünfte Buch Mose*, WStB (Wuppertal: Brockhaus 1982)
- Schottruff, W., "Gedenken" im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zākar im semitischen Sprachkreis, WMANT 15 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1964)
- Schouten van der Velden, A., *Dieren uit de Bijbel. Een inventarisatie en beschrijving* (Nijkerk: Callenbach 1992)
- Schoville, K.N., 'Canaanites and Amorites', in: A.J. Hoerth e.a. (eds.), *Peoples of the Old Testament World* (Grand Rapids: Baker 1996) 157-182
- Schreiner, J., *Theologie des Alten Testaments*, NEB.E 1 (Würzburg: Echter 1995)
- Schuil, A., *Amalek. Onderzoek naar oorsprong en ontwikkeling van Amaleks rol in het Oude Testament* (Zoetermeer: Boekencentrum 1997)
- Schulmeister, I., *Israels Befreiung aus Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums*, ÖBS 36 (Frankfurt am Main: Peter Lang 2010)
- Schwager, R., *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften* (München: Kösel 1978)
- Schwally, F., *Semitische Kriegsaltertümer 1: Der heilige Krieg im alten Israel* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher 1901)
- Schwartz, B.J., *תורת הקדושה. עיונים בחוקה הכהנית שבתורה* (*The Holiness Legislation. Studies in the Priestly Code*) (Jerusalem: Magnes 1999) [Hebr.]
- Schwartz, B.J., 'Reexamining the Fate of the "Canaanites" in the Torah Traditions', in: C. Cohen e.a. (eds.), *Sefer Moshe. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*, Fs. M. Weinfeld (Winona Lake: Eisenbrauns 2004) 151-170
- Schwartz, R.M., *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago: UP 1997)
- Schwenk-Bressler, U., *Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung. Die Auslegung des Buches Genesis, Exodus 1-15 und Teilen der Wüstentradiation in Sap 10-19*, BEAT 32 (Frankfurt am Main: Peter Lang 1993)
- Schwiendorst-Schönberger, L., *Das Bundesbuch (Ex 20,22 – 23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, BZAW 188 (Berlin: Walter de Gruyter 1990)
- Scobie, C.H.H., *The Ways of our God. An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans 2003)
- Seebass, H., *Numeri 22,2 – 36,13*, BK (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2007)
- Sefati, Y. & J. Klein, 'The Law of the Sorceress (Exodus 22:17[18]) in the Light of Biblical and Mesopotamian Parallels', in: C. Cohen e.a. (eds.), *Sefer Moshe. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism*, Fs. M. Weinfeld (Winona Lake: Eisenbrauns 2004) 171-190
- Seibert, E.A., *Disturbing Divine Behavior. Troubling Old Testament Images of God* (Minneapolis: Fortress 2009)

- Seitz, G., *Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium*, BWANT 93 (Stuttgart: Kohlhammer 1971)
- Sellin, E., *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage 2: Theologie des Alten Testaments* (Leipzig: Quelle & Meyer 1933)
- Selms, A. van, 'The Canaanites in the Book of Genesis', in: B. Gemser e.a., *Studies on the Book of Genesis*, OTS 12 (Leiden: Brill 1958) 182-213
- Selms, A. van, *Genesis*, POT (Nijkerk: Callenbach 1967) 2 dln.
- Seters, J. Van, 'The Terms "Amorite" and "Hittite" in the Old Testament', *VT* 22 (1972) 64-81
- Seux, M.-J., *Epithètes royales akkadiennes et sumériennes* (Paris: Letouzey et Ané 1967)
- Sherlock, C., 'The Meaning of Hrm in the Old Testament', *Colloq* 14 (1982) 13-24
- Sherlock, C., *The God Who Fights. The War Tradition in Holy Scripture*, RSCT 6 (Lewiston: Edwin Mellen 1993)
- Singer, I., 'The Hittites and the Bible Revisited', in: A.M. Maeir & P. de Miroschedji (eds.), *"I Will Speak the Riddles of Ancient Times". Archaeological and Historical Studies*, Fs. A. Mazar (Winona Lake: Eisenbrauns 2006) 2,723-756
- Siwec, S., *La guerre de conquête de Canaan dans le Deutéronome* (Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificii Athenaei Antoniani), PAAFT.SB 235 (Roma 1976)
- Skehan, P.W. & A.A. di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, AncB (New York: Doubleday 1987)
- Skinner, J., *Genesis*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark 1930<sup>2</sup>)
- Skweres, D.E., *Die Rückverweise im Buch Deuteronomium*, AnBib 79 (Roma: Biblical Institute 1979)
- Sloane, A., *At Home In a Strange Land. Using the Old Testament in Christian Ethics* (Peabody: Hendrickson 2008)
- Smelik, K.A.D., 'The Literary Structure of King Mesha's Inscription', *JSOT* 46 (1990) 21-30
- Smelik, K.A.D., 'King Mesha's Inscription. Between History and Fiction', in: id., *Converting the Past. Studies in Ancient Israelite and Moabite Historiography*, OTS 28 (Leiden: Brill 1992) 59-92
- Smelik, K.A.D., 'Moloch, Molekh or Molk-Sacrifice? A Reassessment of the Evidence concerning the Hebrew Term Molekh', *SJOT* 9 (1995) 133-142
- Smelik, K.A.D., *Een tijd van oorlog, een tijd van vrede. Bezetting en bevrijding in de Bijbel*, Bijbelse Zaken 1 (Zoetermeer: Boekencentrum 2005)
- Smend, R., *Jahwekrieg und Stämmebund. Erwägungen zur ältesten Geschichte Israels*, FRLANT 84 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963)
- Smith, G.A., *The Book of Deuteronomy*, CBSC (Cambridge: UP 1950)
- Smith, R.L., *Old Testament Theology. Its History, Method, and Message* (Nashville: Broadman & Holman 1993)
- Snaith, N.H., *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (London: Epworth 1945<sup>2</sup>)
- Soggin, J.A., *Das Buch Genesis. Kommentar* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997)
- Sparks, K.L., *Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible* (Winona Lake: Eisenbrauns 1998)
- Spek, W. van der, 'De zonen van Noach. Een exegese van Genesis 9:18-28', *ACEBT* 2 (1981) 26-34
- Sperber, J., 'Der Personenwechsel in der Bibel', *ZA* 32 (1918) 23-33
- Spina, F.A., *The Faith of the Outsider. Exclusion and Inclusion in the Biblical Story* (Grand Rapids: Eerdmans 2005)
- Staerk, W., *Das Deuteronomium. Sein Inhalt und seine literarische Form. Eine kritische Studie* (Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1894)
- Stavrakopoulou, F., *King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities*, BZAW 338 (Berlin: De Gruyter 2004)
- Steen, E.J. van der & K.A.D. Smelik, 'King Mesha and the Tribe of Dibon', *JSOT* 32 (2007) 139-162

- Steinmetz, D., *From Father to Son. Kinship, Conflict, and Continuity in Genesis*, LCBI (Louisville: Westminster John Knox 1991)
- Steinmetz, D., 'Vineyard, Farm, and Garden: The Drunkenness of Noah in the Context of Primeval History', *JBL* 113 (1994) 193-207
- Stern, P.D., *The Biblical Herem. A Window on Israel's Religious Experience*, BJSt 211 (Atlanta: Scholars 1991)
- Stern, P.D., 'Of Kings and Moabites: History and Theology in 2 Kings 3 and the Mesha Inscription', *HUCA* 64 (1993) 1-14
- Sternberg, G., *Die Ethik des Deuteronomiums* (Berlin: Trowitzsch & Sohn 1907)
- Steuernagel, C., *Deuteronomium und Josua und Allgemeine Einleitung in den Hexateuch*, HK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1900)
- Steuernagel, C., *Das Deuteronomium*, HK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1923<sup>2</sup>)
- Stoebe, H.J., *Das erste Buch Samuelis*, KAT (Gütersloh: Gerd Mohn 1973)
- Stoebe, H.J., *Das zweite Buch Samuelis*, KAT (Gütersloh: Gütersloher 1994)
- Stolz, F., *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels*, AThANT 60 (Zürich: Theologischer Verlag 1972)
- Stone, L.G., 'Ethical and Apologetic Tendencies in the Redaction of the Book of Joshua', *CBQ* 53 (1991) 25-36
- Stuhlmacher, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992-1999) 2 dln.
- Stump, E., 'The Problem of Evil and the History of Peoples: Think Amalek', in: M. Bergmann e.a. (eds.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham* (Oxford: UP 2011) 179-197
- Suzuki, Y., *The "Numeruswechsel" in Deuteronomy* (Claremont/Ann Arbor: UMI 1982)
- Suzuki, Y., 'A New Aspect of חרם in Deuteronomy in View of an Assimilation Policy of King Josiah', *AJBI* 21 (1995) 3-27
- Swinburne, R., 'What Does the Old Testament Mean?', in: M. Bergmann e.a. (eds.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham* (Oxford: UP 2011) 209-225
- Talstra, E., *Oude en Nieuwe Lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, Ontwerpen 2 (Kampen: Kok 2002)
- Talstra, E., 'Identity and Loyalty, Faith and Violence: The Case of Deuteronomy', in: D. van Keulen & M.E. Brinkman (eds.), *Christian Faith and Violence*, SRTh 10-11 (Zoetermeer: Meinema 2005) 1,69-85
- Talstra, E., 'Deuteronomium', in: K. Spronk & A.L.H.M. van Wieringen (red.), *De Bijbel theologisch. Hoofdpijnen en thema's* (Zoetermeer: Meinema 2011) 51-63
- Tanner, H.A., *Amalek. Der Feind Israels und der Feind Jahwes. Eine Studie zu den Amalek-texten im Alten Testament* (Zürich: Theologischer Verlag 2005)
- Tarragon, J.-M. de, 'Witchcraft, Magic, and Divination in Canaan and Ancient Israel', in: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East* (New York: Scribner 1995) 3,2071-2081
- Terrien, S., *The Elusive Presence. The Heart of Biblical Theology*, RPS 26 (San Francisco: Harper & Row 1978)
- Theophilus van Antiochië, *Ad Autolyicum*, ed. R.M. Grant, OECT (Oxford: Clarendon 1970)
- Theron, P.F., 'The "God of War" and his "Prince of Peace"', in: D. van Keulen & M.E. Brinkman (eds.), *Christian Faith and Violence*, SRTh 10-11 (Zoetermeer: Meinema 2005) 2,144-156
- Tigay, J.H., *Deuteronomy*, JPSTC (Philadelphia: Jewish Publication Society 1996)
- Tilly, M., 'Kanaanäer, Händler und der Tempel in Jerusalem', *BN* 57 (1991) 30-36
- Tomasino, A.J., 'History repeats itself: the "fall" and Noah's drunkenness', *VT* 42 (1992) 128-130
- Toorn, K. van der, *Van haar wieg tot haar graf. De rol van de godsdienst in het leven van de Israëlitische en de Babylonische vrouw* (Baarn: Ten Have 1987)
- Toorn, K. van der e.a. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden: Brill 1999 (rev.ed.))



- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress 2012<sup>3</sup>)
- Tristram, H.B., 'Hornet', in: W. Smith & J.M. Fuller (eds.), *A Dictionary of the Bible comprising its antiquities, biography, geography, and natural history* (London: John Murray 1893<sup>2</sup>) 1389
- Tropper, J., *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, AOAT 223 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1989)
- Uchelen, N.A. van, *Psalmen*, POT (Nijkerk: Callenbach 1971-1977) 2 dln.
- Uehlinger, C., *Weltreich und «eine Rede». Eine neue Deutung der sogenannten Turmbau-erzählung (Gen 11,1-9)*, OBO 101 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990)
- Uehlinger, C., 'The "Canaanites" and other "pre-Israelite" peoples in Story and History (Part I)', *FZPhTh* 46 (1999) 546-578
- Uehlinger, C., 'The "Canaanites" and other "pre-Israelite" peoples in Story and History (Part II)', *FZPhTh* 47 (2000) 173-198
- Uffenheimer, B., 'סגולה', *BetM* 22 (71) (1977) 427-434 [Hebr.]
- Vasholz, R.I., 'Genesis 9:19-25', *Presb.* 26 (2000) 32-33
- VanGemeren, W.A., *The Progress of Redemption. The Story of Salvation from Creation to the New Jerusalem* (Grand Rapids: Zondervan 1988)
- VanGemeren, W.A. (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (Carlisle: Paternoster 1997) 5 dln.
- Van Winkle, D., *Canaanite Genocide and Amalekite Genocide and the God of Love*, Winifred E. Weter Faculty Award Lecture (Seattle: Pacific University 1989)
- Veenhof, K.R., *Geschichte des Alten Orients bis zur Zeit Alexanders des Großen*, GAT 11 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001)
- Veijola, T., 'Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (I)', *ThR* 67 (2002) 273-327
- Veijola, T., *Das 5. Buch Mose Deuteronomium 1,1–16,17*, ATD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004)
- Velde, H. te, 'Human Sacrifice in Ancient Egypt', in: J.N. Bremmer (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice*, SHAR 1 (Leuven: Peeters 2007) 127-134
- Venema, R.G.J., 'Israel en de talrijke volken. Deuteronomium 7', *ACEBT* 13 (1994) 48-55
- Vermeylen, J., *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance* (Paris: Cerf 1986)
- Versteeg, J.P., 'De bijbelse fundering van het zendingswerk', in: id. e.a., *Gij die eertijds verre waart... Een overzicht van de geschiedenis en taken van de zending* (Utrecht: De Banier 1978) 9-60
- Vervenne, M., 'What Shall We Do with the Drunken Sailor? A Critical Re-Examination of Genesis 9.20-27', *JSOT* 68 (1995) 33-55
- Vieweger, D., "'... und führte euch heraus aus dem Eisenschmelzofen, aus Ägypten, ...' כור הברזל als Metapher für die Knechtschaft in Ägypten (Dtn 4,20; 1 Kön 8,51 und Jer 11,4)', in: P. Mommer e.a. (eds.), *Gottes Recht als Lebensraum*, Fs. H.J. Boecker (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1993) 265-276
- Villiers, P.G.R. de & J.W. van Henten (eds.), *Coping with Violence in the New Testament*, STAR 16 (Leiden: Brill 2012)
- Vivian, A., *I campi lessicali della "separazione" nell' Ebraico biblico, di Qumran e della Mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all' Ebraico*, QuSem 4 (Firenze: Istituto di linguistica e di lingue orientali 1978)
- Vogels, W., 'Cham découvre les limites de son père Noé (Gn 9,20-27)', *NRTh* 109 (1987) 554-573
- Volf, M., *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon 1996)
- Volf, M., 'Christianity and Violence', in: R.S. Hess & E.A. Martens (eds.), *War in the Bible and Terrorism in the Twenty-First Century*, BBR.S 2 (Winona Lake: Eisenbrauns 2008) 1-17
- Vos, G., *Biblical Theology. Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans 1948)

- Vriezen, Th.C., *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament* (Wageningen: Veenman & Zonen 1949, 1987<sup>6</sup>)
- Waalder, E., 'A Revised Date for Pentateuchal Texts? Evidence from Ketef Hinnom', *TynB* 53 (2002) 29-55
- Waltke, B.K., *An Old Testament Theology. An exegetical, canonical, and thematic approach* (Grand Rapids: Zondervan 2007)
- Waltke, B.K. & M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns 1990)
- Waltke, B.K. & C.J. Fredericks, *Genesis. A Commentary* (Grand Rapids: Zondervan 2001)
- Walton, J.H., *Genesis*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan 2001)
- Warrior, R.A., 'A Native American Perspective: Canaanites, Cowboys, and Indians', in: R.S. Sugirtharajah (ed.), *Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World* (Maryknoll: Orbis 1991) 287-295
- Weinfeld, M., 'The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background', *UF* 4 (1972) 133-154
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon 1972)
- Weinfeld, M., 'The Extent of the Promised Land – the Status of Transjordan', in: G. Strecker (ed.), *Das Land Israel in biblischer Zeit. Jerusalem-Symposium 1981 der Hebräischen Universität und der Georg-August-Universität*, GTA 25 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983) 59-75
- Weinfeld, M., 'גירוש, הורשה והחרמה של האוכלוסייה הקדם-ישראלית בחוקי המקרא', *Zion* 53 (1988) 135-147 [Hebr.]
- Weinfeld, M., *Deuteronomy 1–11*, AncB (New York: Doubleday 1991)
- Weinfeld, M., 'The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and its Historical Development', in: A. Lemaire & B. Otzen (eds.), *History and Traditions of Early Israel*, Fs. E. Nielsen, VT.S 50 (Leiden: Brill 1993) 142-160
- Weinfeld, M., *The Promise of the Land. The Inheritance of the Land of Canaan by the Israelites*, TLJS (Berkeley: University of California 1993)
- Weippert, M., "'Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des "Heiligen Krieges im alten Israel"', *ZAW* 84 (1972) 460-493
- Weippert, H. & M. Weippert, 'Die "Bileam"-Inscription von Tell Dēr 'Allā', *ZDPV* 98 (1982) 77-103
- Weitzman, M.P., *The Syriac Version of the Old Testament. An Introduction*, UCOP 56 (Cambridge: UP 1999)
- Welch, A.C., 'The Purpose of Deuteronomy, Chapter vii', *ET* 42 (1930/1931) 409-412
- Welten, P. e.a., 'Bann', in: *TRE* 5, 159-190
- Wenham, G.J., *Genesis*, WBC (Nashville: Thomas Nelson 1987-1994) 2 dln.
- Wenham, G.J., *The Book of Leviticus*, NIC (Grand Rapids: Eerdmans 1979)
- Westermann, C., *Genesis*, BK (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1974-1982) 3 dln.
- Westermann, C., *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, GAT 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978)
- Wette, W.M.L. de, 'Dissertatio critica qva a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum aliis civisdam recentioris auctoris opus esse monstratur', in: id., *Opuscula theologica* (Berlin: Reimerus 1830) 149-168
- Wevers, J.W., 'Yahweh and its Appositives in LXX Deuteronomium', in: F. García Martínez e.a. (eds.), *Studies in Deuteronomy*, Fs. C.J. Labuschagne, VT.S 53 (Leiden: Brill 1994) 269-280
- Whitford, D.M., *The Curse of Ham in the Early Modern Era. The Bible and the Justifications for Slavery*, SASRH (Surrey: Ashgate 2009)
- Wijk-Bos, J.W.H. van, *Making Wise the Simple. The Torah in Christian Faith and Practice* (Grand Rapids: Eerdmans 2005)
- Wijngaards, J., *Deuteronomium*, BOT (Roermond: Romen & zonen 1971)
- Wildberger, H., *Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsdenkens*, AThANT 37 (Stuttgart: Zwingli 1960)

- Wildberger, H., *Jesaja 1-39*, BK (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1972-1982) 3 dln.
- Williams, P.J., *Studies in the Syntax of the Peshitta of 1 Kings*, MPIL 12 (Leiden: Brill 2001)
- Wilms, F.-E., *Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34*, StANT 32 (München: Kösel 1973)
- Winston, D., *The Wisdom of Solomon*, AncB (New York: Doubleday 1979)
- Wittenberg, G.H., “... Let Canaan be his Slave.” (Gen 9:26) Is Ham also cursed?, *JTSA* 74 (1991) 46-56
- Wolff, H.W., *Joel, Amos*, BK (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1969)
- Wolterstorff, N., ‘Reading Joshua’, in: M. Bergmann e.a. (eds.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham* (Oxford: UP 2011) 236-256
- Woods, E.J., *Deuteronomy*, TOTC (Downers Grove: InterVarsity 2011)
- Woude, A.S. van der, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân* (Assen: Van Gorcum 1957)
- Woude, A.S. van der, *Habakuk, Zefanja*, POT (Nijkerk: Callenbach 1978)
- Woude, A.S. van der, *Zacharia*, POT (Nijkerk: Callenbach 1984)
- Woude, A.S. van der, *Pluriformiteit en uniformiteit. Overwegingen betreffende de tekstoverlevering van het Oude Testament* (Kampen: Kok 1992)
- Wright, C.J.H., *Deuteronomy*, NIBC (Peabody: Hendrickson 1996)
- Wright, C.J.H., *Old Testament Ethics for the People of God* (Downers Grove: InterVarsity 2004)
- Wright, C.J.H., *The God I Don’t Understand. Reflections on Tough Questions of Faith* (Grand Rapids: Zondervan 2008)
- Yeivin, I., *Introduction to the Tiberian Masorah*, ed. E.J. Revell, MasSt 5 (Missoula: Scholars 1980)
- Yoder, J.H., *Nonviolence. A Brief History. The Warsaw Lectures* (Waco: Baylor UP 2010)
- Younger, K.L. jr., *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*, JSOT.S 98 (Sheffield: Academic 1990)
- Younger, K.L. jr., ‘The Configuring of Judicial Preliminaries: Judges 1.1-2.5 and its Dependence on the Book of Joshua’, *JSOT* 68 (1995) 75-92
- Younger, K.L. jr., *Judges and Ruth*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan 2002)
- Zehnder, M., *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien. Ein Beitrag zur Anthropologie des »Fremden« im Licht antiker Quellen*, BWANT 168 (Stuttgart: Kohlhammer 2005)
- Zehnder, M., ‘Building on Stone? Deuteronomy and Esarhaddon’s Loyalty Oaths’ 1-2, *BBR* 19 (2009) 341-374, 511-535
- Zenger, E., ‘Gewalt als Preis der Wahrheit? Alttestamentliche Beobachtungen zur sogenannten Mosaischen Unterscheidung’, in: F. Schweitzer (ed.), *Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, 18.-22. September 2005 in Berlin*, VWGT 29 (Gütersloh: Gütersloher 2006) 35-57
- Zimmerli, W., *1. Mose 1-11. Die Urgeschichte*, ZBK (Zürich: Zwingli 1967<sup>3</sup>)
- Zimmerli, W., *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*, ThW 3 (Stuttgart: Kohlhammer 1982<sup>4</sup>)
- Zyl, A.H. van, ‘The Relationship of the Israelite Tribes to the Indigenous Population of Canaan According to the Book of Judges’, in: *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika. Papers read at the 2nd Meeting held at Potchefstroom 2-5 February 1959* (Pretoria: OTWSA 1959) 51-60
- Zyl, A.H. van, ‘Israel and the Indigenous Population of Canaan According to the Books of Samuel’, in: *Die Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika. Studies on the Books of Samuel. Papers read at the 3rd meeting held at Stellenbosch 26-28 January 1960* (Pretoria: OTWSA 1960) 67-80

# Index

Deze index bevat drie registers: 1. een tekstregister; 2. een auteursregister; 3. een register van Hebreeuwse woorden. In het tekstregister worden alleen teksten vermeld die daadwerkelijk besproken worden. Het auteursregister beperkt zich tot auteurs wier opvattingen in de hoofdtekst behandeld worden. Het register van Hebreeuwse woorden vermeldt de woorden waarvan de betekenis omstreden is.

## 1. TEKSTREGISTER

<i>Oude Testament</i>		48,22	219-220, 275
		50,11	240
<i>Genesis</i>			
1-11	230		
3,14.17	231		
4,11	231		
6-8	309		
6,5	303		
9,1	226		
9,18-27	221-222		
9,25	221-233, 273, 304		
10	230-231, 243		
10,2.6.21	226, 228		
10,15-18	39		
10,19	218		
11,4	149-150		
12,6	217, 240		
13,7	217, 241		
14,5-7	217		
14,13	217		
15,16	209-210, 232, 298-299,		
	302		
15,19-21	39, 217		
18-19	218, 250, 309		
18,20	303		
18,23-32	286		
19,30-38	224, 230-231		
23	237		
23,6	217		
24,3.37	218		
26,34-35	219		
27,46	219		
28,1.6.8	219		
33,19	217		
34	219, 275		
34,2	242		
34,21	300		
34,30	241		
38,2	219		
46,10	219		
		<i>Exodus</i>	
		3,8	39, 300
		3,17	39
		13,5	39, 187
		13,11	187, 240
		15,14-17	193-194
		15,26	90-91
		17,14-16	51, 139
		20,5	168, 179
		22,17-19	52-53, 63-64
		23,20-33	11, 15, 16, 127, 165-176, 182-185, 220, 253, 259- 260, 263
			39, 187
		23,23	178-179
		23,24	31
		23,27	96-97, 273
		23,28	31, 101, 201
		23,29	188, 191
		23,31	39, 164, 190
		33,2	308-309
		34,6-7	11, 16, 127, 165, 176-185, 253, 259-260
		34,10-16	39
			188
		34,11	
		34,13	
		<i>Leviticus</i>	
		10,3	309
		18	213-215, 250-251, 299- 300, 302
			224
		18,7.8	53
		18,23	190
		18,24	309
		19,2	215-216, 250-251, 299
		20	224
		20,11	



- |             |   |              |                             |
|-------------|---|--------------|-----------------------------|
| 7,23        | 31-32, 102, 170, 176  | 32,1-43      | 304                         |
| 7,24        | 32, 44, 102-103, 114, 172                                   | 32,6         | 130-131                     |
| 7,25        | 32, 44, 103-104, 109, 115                                   | 32,8-9       | 128-129, 131, 134           |
| 7,26        | 44, 50, 104-105, 115  | 32,43        | 133-134                     |
| 8,1-20      | 122   | 32,49        | 146-147                     |
| 8,20        | 132, 151, 153, 296  | 33,1         | 117                         |
| 9,1-11,32   | 122   | 33,3         | 129-130, 131                |
| 9,1-3       | 130   | 33,27        | 152, 171                    |
| 9,1         | 120   | 33,29        | 134                         |
| 9,2         | 148-149   |              |                             |
| 9,3         | 94, 114, 152-153  | <i>Jozua</i> |                             |
| 9,4-6       | 132, 157-159, 297, 299, 300                                 | 1,4          | 187                         |
| 9,14        | 128   | 2,9          | 189, 199                    |
| 10,14-15    | 128, 131  | 2,10         | 197-198                     |
| 10,19       | 262   | 3,10         | 39, 190                     |
| 11,30       | 146, 240  | 5,1          | 240                         |
| 12,1        | 118   | 6,17         | 48, 188, 193                |
| 12,9-10     | 140   | 6,18         | 45, 47                      |
| 12,29-31    | 159-160, 162-163, 295, 300                                  | 6,21         | 188                         |
| 12,31       | 104, 249, 303   | 6,25         | 193, 199                    |
| 13,13-19    | 81, 153, 296, 301   | 8,2          | 188                         |
| 13,16       | 51, 62  | 8,8          | 189                         |
| 13,18       | 51  | 8,21-29      | 193                         |
| 14,1-2      | 131, 132  | 9            | 193, 199, 253               |
| 17,14-20    | 132   | 9,1          | 39, 211                     |
| 18,9-14     | 52, 104, 132, 160-163, 249, 299                             | 9,7          | 242                         |
| 19,1        | 300   | 9,24         | 189, 191                    |
| 20,10-18    | 16, 51, 104, 132, 135, 141-145, 183-184, 253, 255, 278, 298 | 10,1-5       | 211                         |
| 20,10-12    | 13  | 10,6         | 239                         |
| 20,13-14    | 301   | 10,20        | 193                         |
| 20,17-18    | 156-157, 296, 299   | 10,28-39     | 193                         |
| 20,17       | 11, 39, 62, 191   | 10,40        | 189, 191, 194               |
| 21,10-14    | 107, 145-146  | 11           | 193, 211                    |
| 23,2-9      | 136-139, 205  | 11,3         | 39, 237, 241, 242           |
| 24,16       | 81, 262   | 11,19-20     | 143-144, 189, 191, 242, 301 |
| 25,17-19    | 51, 139-140   | 12,8         | 39                          |
| 26,6        | 138   | 13,6         | 191                         |
| 26,19       | 132-133   | 13,13        | 199                         |
| 28          | 84, 132   | 13,21        | 192                         |
| 28,49       | 130   | 14,12        | 189                         |
| 28,60       | 90  | 15,63        | 199, 243                    |
| 28,69       | 117   | 16,10        | 199                         |
| 29,10       | 141   | 17,12-13     | 199                         |
| 29,17-23    | 153   | 17,15        | 241                         |
| 29,25       | 129   | 17,16        | 240                         |
| 30,3-4      | 130   | 17,18        | 188                         |
| 30,5        | 154-155   | 21,44        | 194                         |
| 31,3-4      | 147-148, 151  | 23,4         | 191, 194, 199               |
| 31,21.27.29 | 296   | 23,5         | 191                         |
|             |   | 23,9         | 191, 194                    |
|             |   | 23,13        | 201                         |
|             |   | 24,8         | 194                         |
|             |   | 24,11        | 39                          |

24,12 96, 171, 194  
 24,15 187  
 24,18 194

*Richteren*

1,1-2,5 193, 199-200  
 1,4 241  
 1,19 200  
 1,21 243  
 2,2 190  
 2,3 200-201, 320-321  
 2,21-23 200-201, 296  
 3,1-4 296  
 3,3 186, 200  
 3,5 39  
 4,2.23.24 193, 201, 258  
 5 258  
 6,9-10 194  
 19 250  
 19,11-12 209, 243  
 21,11 51-52

*1 Samuel*

7,14 201  
 14,47-48 202  
 15,21 48  
 26,6 202  
 27,8-9 204

*2 Samuel*

5,8 193  
 7,23 194  
 11,3.6.17.21 202  
 12,9.10 202  
 21,2 201, 253  
 23,39 202  
 24,7 203-204, 242  
 24,16.18 202

*1 Koningen*

9,16 202  
 9,20-21 39, 194, 200, 202  
 10,28 242  
 10,29 237  
 11,1-2 192, 195, 204-205, 237,  
 298  
 11,7 248  
 14,24 194-195, 216, 302  
 21,25-26 194-195, 209-210, 302

*2 Koningen*

3 57, 249  
 7,6 237  
 16,2-4 194-195, 211, 250, 302  
 17,8.11.15.18 194-195, 196, 211, 302-  
 303  
 17,17 250  
 17,31 249  
 19,11 53  
 21,2-11 194-195, 211-212, 250,  
 302-303  
 22-23 19-20, 205, 252

*1 Kronieken*

1,13-16 39  
 4,40-41 193  
 5,25 196  
 11,4-5 243  
 11,6 193  
 17,21 194  
 22,18 196-197, 203

*2 Kronieken*

1,17 237  
 8,7-8 39, 194, 200, 202  
 20,7 196  
 33,6 250

*Ezra*

9,1-2 39, 204-205, 255  
 9,11-12 192, 204-205, 209-211,  
 255, 298, 302  
 10,8 64

*Nehemia*

2,10.19 231  
 9,8 39, 187  
 9,24 187, 196-197, 240  
 9,35 300  
 10,31 205  
 13,1.23 205

*Psalmen*

9,6-7 195  
 10,16 195  
 30,6 309  
 44,3 195, 198  
 46,10 306  
 47,4-5 195-197  
 68,13 195  
 78,55 196

80,9 196  
 81,15 195  
 99,8 309  
 105,44 195  
 106,34-41 190-191, 200, 212  
 111,6 195  
 135,10-11 196  
 136,17-22 196  
 149,7-9 195

*Spreuken*

31,24 205

*Jesaja*

2,4 306  
 5,24 309  
 10,5 307  
 11,15 45  
 23,11 186  
 34,2-6 304, 309  
 41,14 309  
 54,8 309

*Jeremia*

25,9 45  
 50-51 309  
 51,20 307

*Ezechiël*

16,3 209  
 20,31 250

*Hosea*

11,9 309

*Joël*

4,10 306

*Amos*

2,9-10 195, 198, 257-258

*Obadja*

20 195

*Zefanja*

2,5 186

*Zacharia*

9,7 204, 310, 322  
 9,13 307

11,7.11 208-209  
 14,11 206-208, 304, 311  
 14,21 206-208, 303-304, 307,  
 310, 311, 321

*Nieuwe Testament**Mattheüs*

5,44 263, 312  
 8,28 243  
 11,2-6 312  
 15,21-28 311  
 25,32 311  
 26,51-54 312  
 28,19 311

*Markus*

5,1 243  
 11,15-18 207

*Lukas*

8,26.37 243

*Johannes*

3,18 311  
 18,36 312

*Handelingen*

7,45 276, 312  
 13,19 276, 312

*Romeinen*

5,10 313  
 8,32 313  
 11,24 311  
 12,9 312  
 13,4 312

*1 Korinthe*

16,22 311

*2 Korinthe*

5,21 313

*Efeze*

2,11-22 311  
 3,6 311

*Hebreeën*

1,1 316



11,31 276, 312

*1 Petrus*

2,14 312

*Openbaring*

22,3 311

*Qumran*

1QM 11,8-10 270-271, 303

4QapocrJosh<sup>c</sup> 271

4QDeut<sup>j</sup> 129

4QDeut<sup>d</sup> 133-134

4Q381 270

11QT<sup>a</sup> 2,2-15 271

11QT<sup>a</sup> 2,8 32, 178

11QT<sup>a</sup> 62,5-16 271-272

11QT<sup>a</sup> 62,14-15 142

CD 19,9 209

*Apocriefen en pseudepigrafen*

*Judit*

5,14-16 275

*Wijsheid van Jezus Sirach*

50,26 275

*Wijsheid van Salomo*

12,3-22 272-274

*Jubileën*

7,7-8 222

7,10-12 274

8,10-11 274

9,14-15 274

10,29-34 274

20,4 274

22,20-21 274

25,1 274

29,11 274

34,1-9 275

34,20 274

*Testamenten van de Twaalf*

*Patriarchen*

Test.Lev. 7,1 275

Test.Jud. 3-7 275

*II Baruch*

60,1 273

*Rabbijnse literatuur*

T.Sot 8,7 143, 277

BemR 19,33 278

WaR 17,6 13, 278

DevR 5,14 13, 278

SifDev 202 143, 277

pT.Šeb. 6,1 13, 278

bT.Sot 35b 143, 277

Mek. Pisha 18 277

2. AUTEURSREGISTER

Alt, A. 63  
 Ateek, N.S. 290  
 Augustinus 285  
 Bächli, O. 17, 127, 161  
 Bassett, F.W. 224  
 Bekkum, K. van 253  
 Block, D.I. 56  
 Braulik, G. 154-155  
 Brekelmans, C.H.W. 55, 283  
 Brueggemann, W. 295, 309  
 Calvijn, J. 285  
 Cassuto, U. 228  
 Christensen, D.L. 119-120  
 Cliteur, P. 264  
 Copan, P. 286-287

Cowles, C.S. 18, 290-291  
 Craigie, P.C. 67  
 Crüsemann, F. 127, 177, 179-180,  
 184-185, 253, 300  
 Dawkins, R. 264  
 Delitzsch, F. 290  
 DeRouchie, J.S. 43-44, 121  
 Dietrich, W. 281  
 Dorsey, D.A. 119  
 Earl, D.S. 282  
 Floss, J.P. 110-111, 113  
 García López, F. 106-107, 113  
 Hempel, J. 106  
 Hess, R.S. 281  
 Hoekveld-Meijer, G. 244-245

- |                   |                                     |                           |                            |
|-------------------|-------------------------------------|---------------------------|----------------------------|
| Hoffman, Y.       | 253-256                             | Neufeld, E.               | 98-99                      |
| Hostetter, E.C.   | 16-17, 41                           | Nielsen, E.               | 114                        |
| Houtman, C.       | 17, 52-53, 149-151,<br>220, 288-289 | O'Connell, K.G.           | 41                         |
| Ishida, T.        | 41                                  | Osumi, Y.                 | 175                        |
| Jacob, B.         | 231                                 | Paganini, S.              | 271                        |
| Janse, S.         | 283                                 | Rad, G. von               | 54-55                      |
| Kitchen, K.A.     | 124-125                             | Rainey, A.F.              | 59, 240                    |
| Knierim, R.P.     | 288                                 | Reimarus, H.S.            | 264                        |
| Kruijf, G.G. de   | 295, 306                            | Rose, M.                  | 111                        |
| Labuschagne, C.J. | 69, 119                             | Schäfer-Lichtenberger, C. | 16, 63-66, 92,<br>100, 155 |
| Lemche, N.P.      | 20, 240                             | Schmitt, G.               | 15-16, 252                 |
| Levy, B.B.        | 28                                  | Schwally, F.              | 54                         |
| L'Hour, J.        | 156                                 | Seibert, E.A.             | 290                        |
| Lohfink, N.       | 36, 78, 121, 288-289                | Staerk, W.                | 108, 111                   |
| Marcion           | 14, 263                             | Stern, P.D.               | 50, 55, 253-256            |
| McCarthy, C.      | 28                                  | Steuernagel, C.           | 105, 108                   |
| McCarthy, D.J.    | 125                                 | Warrior, R.A.             | 267                        |
| McConville, J.G.  | 20                                  | Weinfeld, M.              | 16, 183-185, 253, 278      |
| Mendenhall, G.E.  | 123                                 | Wette, W.M.L. de          | 19, 165, 252               |
| Merrill, E.H.     | 18, 286                             | Wijk-Bos, J.H. van        | 288                        |
| Monroe, L.A.S.    | 56                                  | Wildberger, H.            | 73                         |
| Murphy, M.C.      | 286                                 | Woude, A.S. van der       | 209, 271                   |
| Na'aman, N.       | 240                                 |                           |                            |

### 3. REGISTER VAN HEBREEUWSE WOORDEN

- |            |  |            |              |
|------------|--|------------|--------------|
| אשתרת      | 84, 88   | מִכְשָׁפָה | 52-53        |
| גרש        | 171-172, 174, 177,<br>182-183, 191, 197            | מִלְךְ     | 162, 248-249 |
| חרם        | 44-61, 183, 191, 206,<br>258-260, 311              | מִעֲשָׂה   | 168          |
| ירש        | 94-95, 152-154, 182-<br>183, 191, 194, 196-<br>197 | בְּחֻלָּה  | 135-136      |
| נְרִישָׁה  | 135-136  | נִשְׁל     | 38           |
| כחד        | 167-168, 174, 184                                  | סִגְלָה    | 71-73        |
| כְּנַעֲנִי | 207-209  | פדה        | 77           |
| כרת ברית ל | 66   | צָרְעָה    | 96-99        |
|            |  | שגר        | 84-88        |
|            |  | שָׁמַיִם   | 149-150      |
|            |  | תוֹעֵבָה   | 104, 156     |

# Summary

## OUTLINE

This study deals with the command of YHWH to exterminate the nations of Canaan (Deuteronomy 7). The aim of the present study is to give an analysis and evaluation of this command.

*Chapter 1* is an introduction to the object of this study. In Deuteronomy 7, Israel is commanded to exterminate the nations of Canaan. A command to kill people in the name of God is highly problematic, not the least for many modern readers. It seems to be incompatible with the message of God's love and grace. After the introduction, an overview of earlier research and the method and outline of the present study are given.

*Chapter 2* offers an exegesis of Deuteronomy 7, the starting point of the present study. A thorough analysis of this passage is necessary, before it can be compared with other texts from the Old Testament. The text and structure of Deut. 7 are examined. Afterwards, an exegesis of this passage is given, together with an investigation whether this chapter can be considered a united whole or not. Possible parallels with the *Umwelt* are also examined, as well as the suggested connection between the command of Deut. 7 and the so-called 'holy war'.

In *chapter 3*, Deut. 7 is analyzed in the context of the Old Testament. First, the place of Deut. 7 in the structure of the book of Deuteronomy is examined. Second, the place of the nations of Canaan in Deuteronomy is discussed, as well as the motives for the distinction between Israel's conduct towards the nations of Canaan and towards other nations. Third, Deut. 7 is compared with two passages that have great similarity with this chapter, namely Exodus 23,20-33 and 34,11-16. Fourth, the command to exterminate the nations of Canaan is analyzed in the context of the Old Testament as a whole. Attention is paid to texts that refer to this command or to its execution, and to motives that are mentioned for Israel's attitude towards these nations. Fifth, the place of the nations of Canaan in the book of Genesis and the significance of the curse on Canaan (Gen. 9,25) are examined. By means of the investigation in this chapter, it becomes clear how the command of Deut. 7 relates to the view concerning the nations of Canaan in the Old Testament as a whole.

In *chapter 4*, the historical background and dating of the command are investigated. First, it is examined whether extra-biblical sources contain further information about the 'seven nations' of Canaan that are mentioned in Deut. 7. Second, the historical evidence for the alleged practices of these nations (child sacrifice and certain sexual practices) is investigated. Finally, the dating of the command to exterminate the nations of Canaan is discussed, as well as the consequences for its interpretation.

*Chapter 5* offers a biblical-theological interpretation and evaluation of the command to exterminate the nations of Canaan. A theological evaluation is important, because the command of Deut. 7 has given people occasion to reject the

Old Testament. Moreover, this chapter has been used to legitimize violence in later times. The main theological problems are: first, what is the significance of this command for the view of God in the Old Testament; second, does this command have a potential of violence for the present time. I try to answer these questions from the perspective of a Christian theologian at the beginning of the 21<sup>st</sup> century. In this chapter, I discuss the history of how this text was received early on, as well as modern interpretations of the command to exterminate the nations of Canaan. Finally, I try to formulate a biblical-theological interpretation and evaluation of the command in the context of the Old and New Testament.

In *chapter 6*, the conclusions of this study are summarized.

## CONCLUSIONS

In Deut. 7, Israel receives YHWH's command to exterminate the nations that live in the land of Canaan. It is not allowed to make a covenant with these nations or to show them any mercy; only radical extermination will be sufficient. Anything that reminds one of the religion of the Canaanites has to be eradicated. This command is motivated by the identity of Israel as the people of YHWH. This command is also present elsewhere in the Old Testament, but nowhere as extensive and radical as in Deut. 7. The importance attached to this order was shown by the fact that Deut. 7 is an elaboration of the central passage Deut. 6,4-9, the confession that YHWH is one and the call to serve Him alone. Moreover, the command has its place in the framework of the laws of Deuteronomy (Deut. 5-11). The execution of this task was thus regarded as a prerequisite for serving YHWH.

The intention of the command of Deut. 7 is the actual extermination of the nations of Canaan. This becomes clear from the content of Deut. 7 as a whole and from the semantic value of the verb used (הָרַם hif.). In the literary work of Genesis – Kings, this verb is used almost exclusively for the occupation of Canaan and the associated elimination of the peoples who live there. The only relevant parallel from the Ancient Near East can be found in the Mesha' Inscription. However, the Mesha' Inscription not only has interesting similarities with the Old Testament, but also important differences in the use and meaning of the verb הָרַם.

In the Old Testament, there is a widely found tradition that extermination of the Canaanites did (partly) occur. This tradition consistently mentions the extermination of these peoples. The interpretations that only expulsion of the Canaanites was meant, that the command to exterminate them is a metaphor, indicating loyalty to YHWH, or that it is only a literary or theological motif without any historical basis, have all proved unconvincing. Nor was any evidence found that the command was applicable only under certain conditions. The command of Deut. 7 intends the actual extermination of entire peoples. It is plausible that this extermination (partly) occurred. It is probable that the tradition of this command is older than the seventh century B.C. The tradition of the names of the nations of Canaan probably (partially) goes back to the end of the second millennium B.C.

The Canaanite peoples have a unique place in the Old Testament. In Deut. 7, the command to exterminate them is related to Israel's conquest of Canaan. In the book of Deuteronomy, a clear distinction is made between Israel's attitude towards the nations of Canaan and towards other nations. The motivation for Israel's attitude towards the Canaanites is also different: the motives are of a religious nature, in contrast to the motives that are mentioned for Israel's attitude towards other nations. After the description of the conquest of Canaan, the command to exterminate the Canaanites is not repeated. So, this command is limited to the 'seven nations' of Canaan and to the period of the conquest.

In the Old Testament, the destiny of the Canaanites is described as a warning for Israel. When Israel takes over the practices of these peoples and thus becomes 'Canaanite' itself, YHWH will judge Israel too. This threat is ultimately executed, when Israel and Judah are taken into exile.

In the Old Testament, the command to exterminate the Canaanites almost always has a motive. The motives that are mentioned, are not a matter of racism or retaliation, but are of a theological nature. In Deut. 7, the (threatened) identity of Israel is mentioned in particular as a motive. Israel is the people of YHWH. If the Canaanites would survive, Israel would go and serve their gods. In that way, the exclusive relationship between YHWH and Israel would be at stake. Elsewhere in the Old Testament, another motive for the extermination is often mentioned, namely the sins of the nations of Canaan. Especially child sacrifice, sometimes combined with divination, and illicit sexual relations are attributed to these nations. Child sacrifice is always connected with idolatry. On the basis of historical arguments, it is plausible that child sacrifice actually occurred in Canaan. The frequency, however, cannot be determined. The sources are not sufficient to draw conclusions about the sexual morality of the Canaanite nations. In some texts, the nations of Canaan are characterized as the incorporation of the ultimate evil, that resists YHWH. Because of that, their extermination can be interpreted as an anticipation of the final judgment. This does not mean that the Canaanite nations were morally worse than other nations, or than Israel itself. In the Old Testament, however, YHWH's actions focus on Israel and Canaan.

The relationship between Israel and the Canaanite nations is an important theme in the literary work of Genesis – Kings. This relationship is sketched as follows. In the book of Genesis, it is described how Israel's ancestors are living peacefully together with the nations of Canaan. However, close contacts and intermarriage are avoided. Moreover, the measure of the sins of these nations is mentioned, and they are under the sign of Noah's curse of Canaan, characterizing them as cursed in their origin. A turning point in the attitude towards the Canaanites is the covenant at Sinai. At that time, Israel is commanded not to make a covenant with these nations. In the books before Deuteronomy (situated at the border of Canaan), however, extermination of these nations and Israel's role in this are less explicitly mentioned. The command of Deut. 7 is more radical in its attitude towards these nations. In the book of Joshua,

on the one hand the execution of the command is described, on the other hand the failure. In Judg. 2,3 YHWH announces that He will no longer dispel the nations, because of Israel's disobedience. From that moment on, it is described that the Canaanites are kept alive and are gradually incorporated into Israel. This situation appears to be accepted or tolerated. Israel is warned repeatedly against making a covenant and against intermarriage; however, the command to exterminate the nations is not repeated. The result of this integration is that Israel takes over the practices of the nations of Canaan. This eventually leads to the judgment of YHWH and the exile of Israel and Judah. This is explicitly connected with the practices of the Canaanites. In the books of Ezra and Nehemiah, Israel is called again to separation from the peoples of Canaan. In the book of Zechariah, on the one hand the integration of these peoples in Israel is mentioned as an example for Ekron (Zech. 9,7); on the other hand an eschatological prophecy is explicitly looking forward to the absence of 'the Canaanite', as a symbol of everything that resists YHWH (Zech. 14,21).

In Deut. 7, the command to exterminate the Canaanites is closely connected with the nature and actions of YHWH. He is the one that commands the extermination and who is actively involved in its execution. When the extermination is described in retrospect, the subject of the extermination is always YHWH. On the other hand, precisely Deut. 7 speaks at length about YHWH's great love and faithfulness to Israel. With respect to the view of God that emerges in Deut. 7, two aspects are important. First, the command to exterminate the nations of Canaan is given in a unique situation. Only once, in view of one specific group of peoples and for a limited period of time is Israel called to do this. The extermination is exclusively connected with Israel's settlement in the land of Canaan. According to Deut. 7, the unique and exclusive relationship between YHWH and Israel is at stake. Second, in the tradition of this command, central aspects of the view of God, as it is given in the Old and New Testament, emerge, namely God's holiness and His hatred of sin. In the theology of the Old (and New) Testament, God's love and wrath belong together. As a result of God's wrath, a devastating judgment may take place. His judgment is horrible, but it is not capricious and arbitrary. This is expressed as the repeated motivation for the extermination, because of the sins of the Canaanite nations. Moreover, the same judgment is announced to God's own people Israel, if it follows the nations of Canaan – a judgment that is finally executed. As a Christian theologian I can only speak about the significance of the command to exterminate the Canaanites by reading it together with the message of the New Testament, that God in his Son has taken the judgment of sin on Himself.

In history, the texts about the extermination of the Canaanite peoples have been used to legitimize violence. This *Wirkungsgeschichte* begs the question whether these texts have a potential of legitimizing violence. If these texts are read in the larger context of the Old and New Testaments, they contain no justification of any form of violence in the present. In the Old Testament, the command exclusively relates to the nations of Canaan in the period of Israel's settlement in Canaan. Moreover, in the New Testament, the place of the nations has become different and

God's judgment is more explicitly placed in God's hands and postponed to the final judgment. Therefore, any appeal to this command in order to legitimize violence in the present, is to be considered illegitimate. After the death and resurrection of Jesus Christ, it is, in the history of this world, impossible that God's people should be commanded to exterminate another people.

When I, from my own perspective as a western, Christian theologian, give an evaluation from the command to exterminate the Canaanites, I cannot deny that this command apparently has been, in that specific situation, at that stage of salvation history, the will of God. This command shows that God, in his holy wrath, may come with a devastating judgment of sin. However, this can never be separated from his love and mercy. Because of our changed context, salvation historically and culturally, I still cannot understand why God in freedom chooses one nation and commands to exterminate another one. Nor can I understand why this consequence should follow from the motivation the Old Testament gives. I am reading Deut. 7 as part of the way that God has gone in history. This way is inseparably connected with the election and the judgment of God's own people and of God's own Son. The history of God's judgment and God's grace results in the coming of his Son Jesus Christ, who placed Himself vicariously in God's judgment, and in Whom God has fully revealed his love.

## Curriculum vitae

Arie Versluis werd op 8 april 1979 geboren te Leerbroek. In 1997 behaalde hij het gymnasiumdiploma aan de reformatorische scholengemeenschap 'Guido de Brès' te Rotterdam. Vanaf 1997 studeerde hij theologie aan de Theologische Universiteit Apeldoorn (TUA) en semitische talen (Hebreeuws-Aramees) aan de Universiteit Leiden. In 2003 studeerde hij cum laude af in de semitische talen met een scriptie over de mogelijkheid en methode om (bijbel)teksten op taalkundige gronden te dateren. In 2004 studeerde hij cum laude af in de theologie met een scriptie over de plaats en betekenis van de geschiedenis in Deut. 4,1-40. Van april 2005 tot mei 2012 was hij als assistent-in-opleiding verbonden aan de TUA. Van februari 2006 tot april 2012 was hij predikant van de Christelijke Gereformeerde Kerk te Nieuw-Balinge. Sinds mei 2012 is hij predikant van de Christelijke Gereformeerde Kerk te Ouderkerk aan de Amstel. Sinds 2003 is hij getrouwd met Melinda den Hartog. Zij hebben drie kinderen: Lydia, Pieter en Debora.