

Liefde vir die vreemdeling in Levitikus 19: uiteenlopende sienings oor vreemdelinge in die Heiligheidswetgewing

Esias E. Meyer

Esias E. Meyer, Ou-Testamentiese Wetenskap, Universiteit van Pretoria

Opsomming

Die doel van hierdie artikel is om die figuur van die vreemdeling in die boek Levitikus as deel van die Pentateug te ondersoek. Die artikel verduidelik eers die diakroniese uitgangspunte van hierdie ondersoek. Hierdie uitgangspunte vorm die fondament waarop die res van die argument gebou word. Die Heiligheidswetgewing word deur die meeste geleerdes as 'n post-Priesterlike teks van die Persiese tydvak gesien. Die artikel bied 'n oorsig oor die voorkoms van die term אֲרָם in Levitikus 16–26. Dan volg 'n oorsig oor die debat oor die vreemdelingtema tot op hede en word daar veral gefokus op die belangrike bydraes van Jacob Milgrom en Christophe Nihan. Milgrom het duidelik aangetoon dat daar nie sprake is van proseliete in hierdie tekste nie en Nihan het gewys dat die verandering van die status van die אֲרָם met ekonomiese vooruitgang gepaardgegaan het. In die tweede helfte van die artikel word daar aangetoon dat hierdie verduidelikings nie genoegsaam is om die oproep om die אֲרָם lief te hê in Levitikus 19:33–34 te verduidelik nie. Die artikel bespreek hoofstuk 19 in meer besonderhede en wys daarop dat daar 'n proses van binnebybelse eksegetiese plaasgevind het. Levitikus 19:33–34 word bespreek in verband met Eksodus 22:20–21 en Deuteronomium 10:18–19. Die bespreking toon dat die Levitikustekste die ouer tekste herinterpreteer het. In die lig van hierdie bespreking is die gevolgtrekking dat daar minstens drie verskillende sienings van die אֲרָם in die Heiligheidswetgewing sigbaar is wat heel waarskynlik chronologies uit mekaar ontwikkel het. Ten slotte word gevra of ons vandag enigiets sou kon leer uit die sienings van die אֲרָם in die Heiligheidswetgewing.

Trefwoorde: Heiligheidswetgewing; Levitikus 17–26; Levitikus 19; liefde; vreemdelinge

Abstract

Love of the stranger in Leviticus 19: different views of strangers in the Holiness Legislation

The article engages with the figure of the stranger (גֵר) in the book of Leviticus in general and Leviticus 19:33–34 in particular. References to the גֵר are found mostly in what is traditionally known as the Holiness Legislation, which is understood as a post-Priestly text which was created as a result of an inner-biblical discussion. The Holiness Legislation came into being in the Persian period.

The article starts by presenting an overview of the different occurrences of the term גֵר in Leviticus 16–26. It attempts to show which laws are applied to the גֵרִים, what protection they are given and how they are to be treated in general. Two cases of an earlier view of the גֵר in 19:10 and 23:22 are also pointed out, since they express a similar view of the גֵר as the older law codes. Especially important are examples where obedience to the same laws is expected of both the גֵרִים and the Israelites, including Leviticus 16:29; 17:25; 18:26; 19:34; 24:16, 22. The article then presents an overview of the current state of the debate on the position of the גֵר. The first issue addressed is the old argument going back to Bertholet (1896), and still very much prevalent in current scholarship, that the גֵר was a proselyte, in other words, somebody who came from the outside and who was assimilated into the Israelite community, including the cult. The cases mentioned above of where the same thing is expected of both the אֲזָרָח and the גֵר are good examples of texts used in the proselyte argument.

The article then presents the contribution by Milgrom (1982, 2000) as a critique of the proselyte argument. For Milgrom the reason the גֵרִים were included in some laws was not really for the benefit of the גֵרִים themselves, but actually to protect the relationship between the land, the addressees and YHWH. The fear was that the גֵרִים could contaminate the land by not following certain prohibitive commandments and thus pose a threat to the relationship between Israel and the land. Although Milgrom's argument is generally persuasive and clearly undermines the earlier arguments about proselytes, it still leaves some things unexplained. Milgrom does not explain why the sojourner (תושב) is not included in the prohibitive commandments. Furthermore it does not explain the command to love the גֵר "as yourself" (כְּמוֹדְךָ) in Leviticus 19:33–34. How could loving the גֵר protect the land? Christophe Nihan provides a partial answer to the first unanswered question.

Nihan (2011) argues that the main difference between the גֵר and the תושב is that the former is financially independent, while the latter is not. His argument is based on Leviticus 25:6, where only the תושב is presented as the client of the addressee, but no mention is made of the גֵר. This is one of the reasons why the תושב may be enslaved (25:45–46), but not the גֵר. It also explains why the prohibitive commandments are not expected to be obeyed by the שֶׁבִתּוֹ. He is the client of an addressee and not independent. Nihan also makes it clear that the גֵר is never regarded as equal to the אֲזָרָח. For instance, the גֵר is not allowed to own land, since Leviticus 25 never portrays the גֵר as the recipient of land. Furthermore, Nihan points

out that the גֵּר is never expected to become holy, something which is expected of the addressees. Nihan's arguments provide further support for Milgrom's criticism of the proselyte argument. The גֵּרִים were not equal to or assimilated into Israelite society. Yet it also explains why the prohibitive commandments are not expected to be obeyed by the תושב. What his argument does not explain is Leviticus 19:33–34 and the commandment to love the גֵּר. The גֵּר may not own land, is not expected to strive for holiness, is not in general the equal of the Israelite, but the addressees are asked to love him "as yourself". Similarly, Leviticus 19:18 asks of the addressees to love their neighbour "as yourself". The rest of the article engages with this problem.

The discussion of Leviticus 19:33–34 addresses issues such as the meaning of *love* (אהב) and the problem of the structure of Leviticus 19. In terms of the understanding of אהב the insights of Hieke (2014b) are used to argue that the term does not refer to an emotion, but more to an inner attitude towards fellow human beings which expresses itself through certain deeds. The concept is also discussed in terms of its broader use in the Ancient Near East to express "loyalty". With regard to the structure of the chapter, the article draws on an earlier insight from Nihan (2007), based on the views of Otto (1999), that the chapter consists of two parallel parts. In this structure both verses 11–18 and 26–36 are smaller collections of laws with the central theme of loyalty to fellow Israelites (vv. 11–18) and loyalty to YHWH and the fellow Israelite (vv. 26–36). Leviticus 19 is also understood as a case of inner-biblical exegesis where earlier legal codes (especially the Decalogue) are reinterpreted in the light of the Holiness Legislation's quest for holiness (Hieke 2014b).

With regard to the command to love the גֵּר in verses 33–34, the earlier texts used in this process of inner-biblical exegesis are Exodus 22:20–21 and Deuteronomy 10:18–19. All three texts make use of the motivational clause that "[Y]ou were strangers in the land of Egypt." When Leviticus 19:33–34 is compared with Exodus 22:20–21 it is clear that the former goes much further than the latter. In Exodus 22 the issue is simply about not abusing the גֵּר, but in Leviticus 19 love/loyalty is expected. When Leviticus 19:33–34 is compared with Deuteronomy 10:18–19, other differences become apparent. Deuteronomy 10 makes use of *imitatio dei* and shows that God himself takes care of the strangers and therefore the addressees should love them. Yet the main difference with Leviticus 19:34 remains the fact that the latter adds "like yourself" (כְּמוֹךָ). When read as a parallel text to 19:18, then it is clear that the authors of chapter 19 do not only go well beyond texts such as Exodus 22:20–21 and Deuteronomy 10:18–19, but also go well beyond the other cases of the גֵּרִים in the Holiness Legislation where they are supposed to obey the prohibitive commandments.

The article concludes by showing that there are at least three different views of the גֵּרִים which developed out of one another. In the older view (19:10 and 23:22) the גֵּר is a vulnerable person who needs charity, a similar view to the one found in the older law codes. The second view of the גֵּר is the one described by Milgrom and Nihan as one who has to obey the prohibitive commandments and who, according to Nihan, reached this position through growing economic independence. But then the article argues that Leviticus 19:33–34 goes beyond even this second position. It asks of the addressees to show the same

loyalty to strangers as they would to fellow Israelites. This is still not a case of inclusion or of something like proselytes, but it clearly is a step in that direction.

The article concludes by asking which of the ancient views of the גֵּר could be regarded as laudable and which ones as disappointing when judged from a modern-day perspective informed by the idea of human rights. The author finds the pragmatism of the ancient authors impressive. There is no attempt to get rid of the גֵּר, but the texts simply try to cope with the reality of their presence. The fact that the גֵּרִים were not proselytes, but were still offered some protection is also laudable. The most disappointing aspect of the treatment of the גֵּרִים is the fact that they gained their elevated status by means of economic upliftment. In other words, the “free market” liberated them, not YHWH. Still, the fact that Leviticus 19:33–34 goes beyond this view of the גֵּר and takes a step closer to treating the גֵּר and the Israelites as equals is to be applauded.

Keywords: Holiness Code; Leviticus 17–26; Leviticus 19; love; strangers

1. Inleiding

Die voorkoms van vreemdelinge in 'n samelewing met die vrees en haat wat dikwels daarmee gepaardgaan, is nie 'n moderne verskynsel nie. Ou Nabye-Oosterse tekste¹ soos die Ou Testament het ook met hierdie probleem geworstel. Die גֵּר (vreemdeling) word in al die regsversamelings in die Pentateug vermeld (die Dekaloog,² die Bondsboek in Eksodus 20:22–23:33,³ Deuteronomium 12–26⁴ en die Heiligheidswetgewing, Levitikus 17–26). Die huidige artikel ondersoek die onbeantwoorde vrae wat voortvloei uit die huidige stand van navorsing met betrekking tot die גֵּר in die Heiligheidswetgewing.

Eers word uitgespel met watter uitgangspunte navorsers werk wanneer tekste in sekere tydperke gedateer word. Pentateugnavorsing word tans nie meer gekenmerk deur die konsensus wat in navolging van Wellhausen die 20ste eeu oorheers het nie.

Tweedens gee die artikel 'n oorsig oor die voorkoms van die woord גֵּר in Levitikus.

Die derde en vierde onderafdelings ondersoek in die lig van die nuutste navorsing die vroeëre opvatting dat die גֵּרִים proseliete was. Onlangse navorsing wat hierdie teksgedeeltes oor vreemdelinge lees in die lig van finansiële onafhanklikheid eerder as godsdienstige insluiting word dan ondersoek.

In die vyfde plek word spesifiek gefokus op die opdrag in Levitikus 19 om die גֵּר lief te hê.

2. Histories-kritiese uitgangspunte

Daar is 'n groeiende konsensus dat die Heiligheidswetgewing⁵ 'n post-Priesterlike teks is wat geskryf is ná die Priesterlike teks (P), Deuteronomium en die Bondsboek en dus uit die naballingskapse tydperk stam. Die werk van Europese eksegete soos Otto (1999:125–41), Grünwaldt (1999:379–85),⁶ Nihan (2007:559–72) en Achenbach (2008:145–63) is verteenwoordigend van hierdie siening. Ook Hieke (2014a:67–72) val in die nuutste Duitse kommentaar op Levitikus hierby in, ten spyte van die feit dat hy eintlik meer sinkronies werk. Hierdie geleerdes stel 'n datering in die naballingskapse/Persiese tydperk in die 5de eeu v.C. voor. Hulle bou voort op die vroeëre werk van Elliger (1966) en Cholewinski (1976) wat reeds die ouer konsensus soos aangevoer deur Wellhausen, dat die Heiligheidswetgewing ouer was as P, grondig bevraagteken het.

Joodse Bybelwetenskaplikes soos Milgrom (2000:1349–52) en Knohl (1995:204–12) verskil egter met hierdie groep. Hulle dateer beide P en die Heiligheidswetgewing in die voorballingskapse tydperk. Beide ontken byvoorbeeld dat die Heiligheidswetgewing Deuteronomium 12–26* as bron gehad het en herinterpreteer het. 'n Mens sou hierdie geleerdes kon beskryf as lede van die Kaufmann-skool, aangesien hulle siening teruggaan op die navorsing van Yehezkiel Kaufmann. Die Kaufmann-skool bly egter 'n minderheidsgroep in Pentateugkringe en hul insigte word nie hier oorgeneem nie.⁷ Ten spyte van Milgrom se twyfelagtige datering van tekste, sal dit hier onder duidelik word dat sy bydrae tot die bestudering van Levitikus nie geïgnoreer kan word nie.

Beide Milgrom (2000:1332–44) en Knohl (1995:104–6) het wel 'n belangrike bydrae gelewer deur aan te voer dat daar ander tekste in die Pentateug is wat saam met Levitikus 17–26 gelees moet word. Hulle verwys na 'n “Heiligheidsskool”. Pentateugnavorsers soos Nihan (2007:654–69) wat nie met die datering van Milgrom en Knohl saamstem nie en 'n meer minimalistiese siening het, aanvaar dat die skrywers van die Heiligheidswetgewing ander tekste in Eksodus en Levitikus bygevoeg het. Vir die doeleindes van hierdie artikel is dit belangrik om te noem dat daar 'n redelike konsensus is dat, in Levitikus self, beide Levitikus 11:43–45 en 16:29–34a tot H⁸ behoort. Wat laasgenoemde teks betref, is dit juis die voorkoms van die woord גָּר wat deurslaggewend vir hierdie argument is.

Hierdie diakroniese uitgangspunte vorm die fondament waarop verskeie argumente hier onder gebou word. Dit verduidelik waarom die Heiligheidswetgewing gesien word as 'n Persiese teks. Sonder hierdie uitgangspunte is die argumente oor binnebybelse eksegeses nie moontlik nie.

3. Voorkoms van woorde vir vreemdelinge in Levitikus

Behalwe die woorde גָּר en תּוֹשָׁב (bywoner) wat hier onder in meer besonderhede bespreek sal word, gebruik die Ou Testament ook ander woorde om na vreemdelinge of uitlanders te verwys. Die twee vernaamstes onder laasgenoemde is גֵּר־נֶכְרִי/נְכָרִי en רֵץ.⁹ Hierdie twee terme

is egter skaars in die Heiligheidswetgewing en boonop beperk tot hoofstuk 22 en sal daarom nie aandag geniet nie.

Die selfstandige naamwoord גַּר kom 21¹⁰ keer in Levitikus voor en die werkwoord (גָּר, meestal as 'n deelwoord) 11¹¹ keer. In nege van laasgenoemde gevalle is גַּר die onderwerp van die werkwoord. In die twee ander gevalle is תּוֹשָׁב, 'n term wat tradisioneel in Afrikaans met *bywoner* vertaal word, die onderwerp. Die woord kom agt¹² keer in Levitikus voor waarvan sewe in Levitikus 25 is. Met die uitsondering van Levitikus 16:29 kom גַּר en תּוֹשָׁב net voor in wat tradisioneel as die Heiligheidswetgewing (Levitikus 17–26) bekend staan, maar soos hier bo verduidelik, word algemeen aanvaar dat 16:29 ook deel van H is.

In die eerste voorkoms van גַּר (Levitikus 16:29) word die aangesprokenes aangesê om geen werk op die Groot Versoendag te doen nie. Dan word spesifiek genoem dat dit vir beide die אֲזָרָה en die גַּר geld. Dit is moeilik om 'n goeie vertaling vir אֲזָרָה te vind. Die 1983-vertaling en *De Nieuwe Bijbelvertaling* (NBV) vertaal dit as *gebore Israëlieten* die 1933-vertaling as *kind van die land*. Dit is duidelik dat אֲזָרָה na een van die “Israëliete” (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) verwys, soos die volgende gevalle uit Levitikus 17 illustreer. In verse 8, 10, 12 en 13 word beide Israëliete (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) en die גַּר telkens opgeroep om alle offers na die ingang van die ontmoetingstent te bring (vers 8) en beide groepe word verbied om bloed te eet (verse 10, 12 en 13). Dan volg vers 15, waar beide die אֲזָרָה en גַּר beveel word om sekere reinigingsrituele uit te voer as hulle diere geëet het wat vanself gevrek het (נִבְלָה), of diere wat deur roofdiere verskeur is (טְרֵפָה). Hieruit blyk dat אֲזָרָה en בְּנֵי יִשְׂרָאֵל na dieselfde mense verwys en bloot as wisselvorme gebruik word (Olyan 2000:69; Rendtorff 1995:82), hoewel eersgenoemde grammaties enkelvoud is en laasgenoemde meervoud.

Altesaam kom אֲזָרָה sewe¹³ keer in Levitikus voor, waarvan ses¹⁴ saam met die גַּר in dieselfde vers is. In al ses hierdie gevalle word dieselfde verwag van beide die אֲזָרָה en die גַּר (16:29 en ook 17:15). In 18:26 word beide אֲזָרָה en גַּר opgeroep om voorafgaande voorskrifte (oor seksuele taboes) te bewaar. Levitikus 19:34 moedig die aangesprokenes aan om die גַּר te sien soos 'n אֲזָרָה en om die גַּר lief te hê “soos jouself”. Ons sal later na hierdie vers terugkeer, maar hier word as motivering aangebied die feit dat “julle vreemdelinge (גָּרִים) was in Egipteland”. Beide Levitikus 24:16 en 24:22 stel dit duidelik dat daar een reg (מִשְׁפָּט) sal wees vir die אֲזָרָה en die גַּר en dat dit vir beide verbode is om die naam van die Here te vloek. Ander gevalle, buiten dié in hoofstuk 17 wat reeds genoem is, waar beide die גַּר en die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל aangespoor word om dieselfde wette te gehoorsaam, sluit in Levitikus 20:2, waar beide groepe verbied word om hulle kinders vir Molog te gee, en 22:18–19, waar beide groepe verplig word om slegs volmaakte manlike diere as brandoffers te bring. In al hierdie gevalle word van beide גַּר aan die een kant en die אֲזָרָה of בְּנֵי יִשְׂרָאֵל aan die ander kant dieselfde verwag. Hierdie uitsprake het lank die debat oorheers: hulle roep die vraag op of dit hier gaan om gelykstelling of selfs insluiting. Ons keer later na hierdie vraag terug.

Daar is gevalle waar die גַּר nie saam met die אֲזָרָה of בְּנֵי יִשְׂרָאֵל genoem word nie. In Levitikus 19:10 word die aangesprokenes verbied om hulle wingerde 'n tweede keer te oes, maar eerder die korrels vir die גַּר en die arme (עָנִי) agter te laat. Vers 33 roep die aangesprokenes op om nie die גַּר te verdruk (יָנַח) nie en dan volg vers 34, wat reeds hier bo bespreek is. Op

soortgelyke wyse vra 23:22 van die aangesprokenes om nie die wenakkers af te oes nie, maar dit vir die arme (weer עָנִי) en גַּר agter te laat. In twee gevalle word die גַּר dus saam met die עָנִי genoem. Daar is vanuit 'n diakroniese perspektief 'n redelike mate van konsensus dat hierdie twee voorbeelde 'n ouer verstaan van die term גַּר verteenwoordig. In hierdie twee gevalle word hulle saam met die armes gekategoriseer, wat breedweg neerkom op hoe die woord in die Bondsboek en in Deuteronomium funksioneer. Die oorkoepelende term *personae miserae* word dikwels vir hierdie kategorie gebruik.¹⁵

Dit bring ons by die unieke gebruik van die woord in Levitikus 25. In baie van hierdie voorbeelde word die aangesprokenes op een of ander manier as גֵּרִים aangespreek. Vers 23 is welbekend:

Levitikus 25:23 (BHS)	Levitikus 25:23 (eie vertaling)
וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַּר לְצַמְתָּת כִּי־לִי הָאָרֶץ כִּי־גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עַמִּדִּי:	Die grond mag nooit verkoop word nie, want die grond behoort aan my en julle is vreemdelinge en bywoners by my.

Die vers dien as motivering vir waarom grond nooit verkoop mag word nie: die aangesprokenes is vreemdelinge en bywoners wat nie grond besit nie. Jahwe besit in werklikheid die grond. In vers 35 word vertel van 'n mede-Israeliet ('n broer/אָח) wat finansiële sukkel en afhanklik raak van die aangesprokene. In so 'n geval moet hy soos 'n גַּר en 'n תּוֹשָׁב behandel word. Uit verse 36–38 blyk dit dat die reëling positief is, aangesien die persoon dan nie rente op enige lenings mag betaal nie. In beide bogenoemde gevalle kry die Israeliete self die status van die vreemdeling en bywoner. Eerstens word hulle verhouding met Jahwe juis so omskryf en tweedens omskryf hierdie terme die verhouding tussen die Israeliet wat swaarkry en die Israeliet wat hom help.

In die laaste voorkoms van die woord גַּר (verse 47–55), word hy beskryf as ryk. Die probleem is 'n mede-Israeliet wat in armoede verval en by die ryk גַּר beland. Alles moontlik moet dan gedoen word om die mede-Israeliet daar weg te kry.¹⁶

Hierdie inligting roep by Pentateugnavorsers die vraag op wie hierdie vreemdelinge was. Daar word wel oor die algemeen aanvaar dat hulle nie-Israeliete was wat van buite af gekom het en tussen die Israeliete kom woon het, maar daar word steeds navorsing oor hul presiese identiteit gedoen.¹⁷

4. Was die גַּר ׀ proseliete?

Bybelwetenskaplikes het lank aangevoer dat die גֵּרִים in die Heiligheidswetgewing die voorlopers was van wat later die proseliete sou word of, nog sterker, dat hulle proseliete was. Dit sou inhou dat die voorskrifte in die Heiligheidswetgewing daarop dui dat vreemdelinge of buitelanders deel kon word van Israel. Hierdie argument is reeds in 1896 deur Alfred Bertholet gemaak. Vir Bertholet (1896:174) het 'n גַּר 'n *godsdienslige* term geword en verwys die גֵּרִים na proseliete:

Ger ist ganz und gar ein religiöser Begriff geworden. Es bezeichnet den Nichtisraeliten, der unter Israel wohnt, und in seine religiöse Verfassung zum allergrössten Teil oder sogar (unter Aufnahme der Beschneidung) vollständig aufgenommen ist.

Vir Bertholet gaan dit dus hier eenvoudig oor 'n nie-Israeliet wat ten dele of ten volle in Israel geïntegreer word. (Die verwysing na die besnydenis het eintlik betrekking op Eksodus 12.) 'n Meer onlangse voorbeeld van die soort argument kry ons byvoorbeeld by Sparks (1998:252) wat 'n sterk onderskeid tref tussen die גֵר en die תושב en dan aanvoer dat eersgenoemde gesien moet word as 'n assimilerende vreemdeling ("assimilating foreigner") en as deel van die geloofsgemeenskap ("religious community") teenoor die תושב wat dan 'n nie-assimilerende vreemdeling was. Ter ondersteuning van sy argument verwys hy na al die tekste wat hier bo vermeld is waar dieselfde verwag word van die אֲזִרָה/Israeliet en die גֵר. Die feit dat die LXX גֵר vertaal het met προσήλυτος word ook ter ondersteuning genoem.¹⁸ Ten spyte van die feit dat baie Bybelwetenskaplikes soortgelyke argumente aangebied het en nog steeds aanbied,¹⁹ word hierdie soort argumente vandag deur ander in twyfel getrek.

Die vernaamste stem daarteen is dié van Jacob Milgrom, wie se kommentare op Levitikus (1991, 2000 en 2001) moeilik oortref sal word.²⁰ Kortliks kom die wette wat vir beide Israeliete en גֵרִים geld nie neer op insluiting nie.²¹ Volgens Milgrom (2000:1493–1501) gaan dit eerder oor 'n soort pragmatisme wat erken dat die vreemdelinge daar is, maar wat tog vrees dat hulle teenwoordigheid die verhouding tussen Israel, die land en Jahwe sal versteur. Milgrom onderskei tussen voorkomende voorskrifte ("prohibitive commandments") en performatiewe voorskrifte ("performative commandments"), waarvan slegs eersgenoemde van toepassing op die גֵרִים is. Milgrom stel dit as volg (2000:1499): "It therefore makes no difference whether the polluter is Israelite or non-Israelite. Anyone in residence on YHWH's land is capable of polluting it or his sanctuary."

In 'n positiewe lig moet 'n mens wel noem dat die גֵרִים nie 'n groter risiko loop om die grond te verontreinig net omdat hulle vreemd of uitlands is nie. Beide inwoners én vreemdelinge kan die grond verontreinig. Daarom moet seker gemaak word dat vreemdelinge, soos ook die inwoners, die belangrike voorkomende voorskrifte nakom. Dit gaan veral oor wette soos om nie op die Groot Versoendag (Levitikus 16:29) te werk nie, die nie-eet van bloed en bring van offers na die sentrale heiligdom (hoofstuk 17), die oortreding van seksuele taboes in hoofstuk 18, die offer van kinders aan Molog (hoofstuk 20) en die offer van verminkte diere (hoofstuk 22). Milgrom som dit as volg op (2000:1499): "In sum, the gēr was expected to observe all the prohibitive commandments, lest their violation lead to the pollution of God's sanctuary and land, which, in turn, results in God's alienation and Israel's exile."

Milgrom se siening beantwoord nie al die vrae nie, maar bevraagteken wel argumente wat in hierdie tekste graag die eerste tekens van insluiting bespeur het.²²

Twee sake is egter nog onduidelik. Eerstens verklaar dit byvoorbeeld nie hoekom die תושב uitgesluit word van hierdie gebooe nie. As éniemand (volgens die eerste aanhaling uit Milgrom hier bo) dan die land kon verontreinig, waarom word hulle nie ook by die naam

genoem in bogenoemde tekste nie? Tweedens verklaar dit ook nie ten volle waarom die aangesprokene opgeroep word om die גר lief te hê soos hulself nie (Levitikus 19:33–34). As die bedoeling van die meeste wette eenvoudig was om die verhouding met die grond te beskerm, dan wonder 'n mens of hierdie oproep tot liefde dalk nie effens oordadig klink nie.

Ons sal later na laasgenoemde probleem terugkeer, maar eers eersgenoemde. Christophe Nihan het moontlik 'n oplossing vir dié probleem.

5. Ekonomies onafhanklik

Nihan (2011:118) beklemtoon dat daar groot verskille tussen die גר en die תושב is. In navoring van Joosten verwys hy byvoorbeeld na Eksodus 12:43–49 waar die besnyde גר toegelaat word om die Pasga te vier. Dieselfde teks sluit egter eksplisiet die תושב uit (vers 45). Nihan wys ook daarop dat in tekste waar die תושב sonder die גר voorkom (Lev. 22:10; 25:6 en 40) dit duidelik is dat die תושב 'n "kliënt" van die Israeliet was. Levitikus 25:6 illustreer dit goed:

Levitikus 25:6 (BHS)	Levitikus 25:6 (eie vertaling)
6 וְהִיְתָה שָׁבֶת הָאָרֶץ לָכֶם לֶאֱכֹלָהּ לָהּ וְלַעֲבָדָהּ וְלַאֲמָתָהּ וְלַשְׂכִּירָהּ וְלַתּוֹשָׁבִים הַגֵּרִים עִמָּךְ:	Dit is 'n Sabbat van die land vir julle. Dit is vir jou, vir jou slaaf, vir jou slavin, vir jou dagloner, vir jou bywoner wat as vreemdeling by jou woon om te eet.

Die vers verwys nie na die גר nie, maar gebruik die werkwoord גור as 'n partisipium om te beskryf wat die תושב doen. Ter ondersteuning van Nihan se argument van 'n kliënt is dit duidelik dat daar 'n noue verhouding tussen die aangesprokene en die verskillende groepe is. Die pronominale suffiks word elke keer gebruik. Dit is byvoorbeeld "jou" dagloner (שְׂכִיר) en "jou" bywoner (תּוֹשָׁב). Al die groepe wat op een of ander manier afhanklik is van die aangesprokene mag in die Sabbatsjaar saam met hom eet van die opbrengs van die grond. Vir Nihan is die belangrikste verskil tussen גר en שָׁבֶתוֹ dat eersgenoemde finansiëel onafhanklik is van Israeliete terwyl laasgenoemde afhanklik is. Die גר word dus nie in die vers genoem nie, juis omdat hy op sy eie voete staan en nie aalmoese van die grondeienaar nodig het nie. Omdat dit ook veronderstel dat die aangesprokene mag kan uitoefen oor die תושב, maar nie oor die גר nie, word die גר eksplisiet onderwerp aan Milgrom se voorkomende wette.

Maar dit is ook die rede waarom die גר toegelaat word om die Pasga te vier. Hy staan op sy eie voete, hoewel Nihan (2011:116) beklemtoon dat die Pasga in Eksodus 12:43–49 'n private, huislike ritueel was en nie deel van die nasionale kultus nie. Dit is nie asof die גר in hierdie teks ingetrek word in die kultus as sodanig nie. In Eksodus 12 is daar dus nie sprake van die insluiting van die גר in die עֵדֶת יִשְׂרָאֵל (die gemeente van Israel) nie (verse 47 en 48), aangesien daar nog steeds gepraat word van die גר as 'n aparte groep mense. Hulle het wel nou die reg om die Pasga te vier as hulle sou wou. Dit is 'n moontlikheid wat nie vir die תושב

beskore was nie. Die uiteinde van hierdie onderskeid lei tot die volgende stand van sake (Nihan 2011:118):

While it is said in Lev 19:33–34 that the גֵּר must not be “oppressed” by Israelites and must be “loved” like a fellow citizen (Lev 19:33–34), the תּוֹשֵׁב, on the other hand, may legitimately be forced to sell his children as debt-slaves if his economic situation requires it.

Die גֵּר geniet dus baie meer beskerming as die תּוֹשֵׁב wat, volgens Levitikus 25:45–46, wel die slawe kon word van Israeliete.²³ Die groot verskil wat die effens meer bevoorregte posisie vir die גֵּר moontlik maak, is volgens Nihan dat hulle meer welaf is as ander groepe soos byvoorbeeld die תּוֹשֵׁב. Omdat hulle ekonomies onafhanklik is, word meer van hulle verwag, maar ook meer aan hulle gebied.

Nihan (2011:120) beklemtoon egter dat die גֵּר vanuit 'n regspektief minderwaardig bly teenoor die Israeliete ten spyte van hulle finansiële onafhanklikheid. Die wette van die Heiligheidswetgewing bly gemik op Israeliete. Hulle is meestal die aangesprokenes. Die גֵּרים word net by sekere wette ingesluit. In dié opsig stem Nihan (2011:122–4) ook grootliks saam met Milgrom, maar dink dat daar wel 'n belangrike verskil is tussen 'n אֲזָרָה en 'n גֵּר. Die גֵּר mag nie grond besit nie (sien ook Rendtorff 1995:85). In die tweede helfte van Levitikus 25 word die גֵּרים nooit uitgebeeld as die ontvangers van grond in enige van die transaksies wat daar beskryf word nie. Vir Nihan beteken dit dat hulle nie grond mag besit het nie. Nihan se standpunt verklaar egter nie die posisie van die ryk גֵּר wat ons juis aan die einde van Levitikus 25 raakloop nie. Hoe word die גֵּר ryk sonder grond? Nihan (2012:131) argumenteer dat hulle onder andere behoort aan 'n klas “wealthy merchant families, foreign soldiers, members of the Achaemenid administration”. Hulle trek dus voordeel uit die lewe in die groter Persiese ryk. Tog bly dit problematies dat sulke mense nie by landbou betrokke geraak het nie. Die breër prentjie wat in die tweede helfte van Levitikus 25 geskets word, is dié van 'n samelewing waar grondbesit, landbou en rykdom nou in mekaar geweef was.

Verder is die siening van grondbesit in die Heiligheidswetgewing ook hoogs problematies. Tegnies besit die aangesprokenes ook nie die grond nie, maar het hulle bloot die reg om die grond te gebruik. Levitikus 25:23 spreek juis die aangesprokenes aan as גֵּרים en תּוֹשָׁבִים. Die vers veronderstel dat die status van גֵּרים en תּוֹשָׁבִים nie die besit van grond insluit nie, soos Nihan tereg opmerk. Maar as die Israeliete dan self ook nie eintlik die grond besit nie, waar laat dit almal?

Die debat oor die betekenis van die term אֲחֻזָּה is ook al redelik op die spits gedryf. Die woord kom 20 keer²⁴ in Levitikus voor waarvan 13 in hoofstuk 25 is. אֲחֻזָּה word dikwels teenoor נַחֲלָה afgespeel. Laasgenoemde term kom glad nie in Levitikus voor nie, maar word deur verskeie geleerdes as permanente erfgrond beskou wat aan 'n betrokke familie behoort. Daarteenoor word אֲחֻזָּה verstaan as 'n baie meer voorwaardelike en vervreembare verstaan van grondbesit wat dikwels in Duits met *Nutzrecht* vertaal word, met ander woorde die reg om grond te gebruik en nie te besit nie.²⁵ Milgrom (2001:2173) vra waarom H konsekwent net אֲחֻזָּה gebruik, teenoor Deuteronomium, wat meestal נַחֲלָה gebruik, en beantwoord sy vraag

dan as volg: "The answer is evident when it is noticed (and here Gerlemann [1977] is right) that H, alone of all the sources, insists on referring to Israel's land as God's land and Israel's tenure on it as resident aliens (25:23)."

Die aangesprokenes in die Heiligheidswetgewing besit dus nie die grond nie. Hulle het bloot 'n soort gebruikreg. Dus, wat help dit dan om soos Nihan te sê dat die גַּר ook nie grond mag besit nie? Miskien probeer die teks dan sê dat hulle nie grond mag *gebruik* nie. Gebruikreg is slegs vir die Israeliete gereserveer. Tog, weer eens, hoe kan die גַּר van Levitikus 25 ryk wees sonder toegang tot die gebruik van grond? Dit is moontlik dat daar 'n verskil is tussen wat tekste voorgee en wat die werklike historiese realiteite was (Achenbach 2011:41). Miskien gee die tekste voor dat גַּרִים nie die grond mag gebruik nie, en is Nihan in dié opsig reg, maar die feit dat van hulle ryk was, dui moontlik op 'n ander historiese werklikheid.

Nihan gee wel 'n oplossing vir bogenoemde probleem met Milgrom se interpretasie. Hoekom hou slegs die גַּר 'n bedreiging in vir die besoedeling van die grond en nie byvoorbeeld die תושב nie? Hy stel dit as volg (Nihan 2011:130):

Nonetheless, because the *gēr* resides in the land *alongside* the Israelites, and is considered in principle as a free person, he is also subject to a series of requirements at the level of H's *sacral* legislation. These requirements are united by the concern to prevent the possibility that the *gēr*, like the Israelite, may provoke the wrath of the patron deity either by profaning the sanctuary or by polluting the land. [skuinsgedruk in oorspronklike]

Maar beteken dit dat juis ekonomiese onafhanklikheid 'n mens in aanmerking bring daarvoor om die grond te besoedel? Beteken dit ook dat ekonomiese onafhanklikheid genoegsame waarde toevoeg dat jy beskerm behoort te word? Op dié stadium is die enigste moontlike antwoord op die twee vrae eenvoudig "ja". Hier is daar dus 'n sterk hiërargiese struktuur. Die אֲזָרָה is boaan die ranglys, gevolg deur die גַּר wat beskerm word, maar ook sekere pligte het. Eers dan is daar die תושב wat in alle opsigte aan die agterspeen moet suig. Een voordeel van hierdie agterspeen is dat 'n mens geen bedreiging vir die grond inhou nie. Daarom is daar geen verwagting om aan sommige wette gehoor te gee nie. Dit het moontlik ook te doen met die feit dat 'n Israeliet mag kon uitoefen oor afhanklikes en seker kon maak dat hulle nie voorkomende wette oortree nie. Maar daar is ook nie veel beskerming wat aangebied word nie. Selfs totale verslawing is moontlik, soos reeds hier bo aangedui.

Dit is duidelik dat Nihan in baie opsigte met Milgrom saamstem. Hy aanvaar nie dat die Heiligheidswette oor godsdienstige insluiting of iets dergeliks handel nie. Soos Milgrom kom Nihan (2011:127) tot die volgende gevolgtrekking:

All in all, therefore, this survey of the passages where the גַּר is included in H's *sacral* laws confirms the theory according to which the predominant concern in these passages is that the גַּר might either profane the sanctuary or pollute the land.

Benewens die verskil in grondbesit (of dan gebruik van grond) wys Nihan ook op 'n verdere onderskeid tussen die אֲזָרָה en die גַּר wat te doen het met die wese van die

Heiligheidswetgewing. Nihan (2011:128–9) voer aan dat “the גָּר is consistently omitted from the exhortation to achieve holiness.” Dit was in die eerste plek hierdie soort opdragte wat aan Levitikus 17–26 sy naam as Heiligheidswetgewing gegee het. Tekste soos Levitikus 19:2, 20:7–8, 22–26 en 22:31–33 roep die aangesprokenes op tot heiligheid. Dit is ’n ope vraag wat hierdie soort heiligheid behels,²⁶ maar dit is duidelik in Levitikus dat ’n deel daarvan ten minste ’n bepaalde etiek of lewenswyse insluit. Hierdie lewenswyse word nie van die גָּרִים verwag nie. Israel word byvoorbeeld opgeroep om die גָּרִים lief te hê soos hulself, maar dieselfde liefde word nooit van die גָּרִים verwag nie.

Maar waar laat dit ons met die גָּרִים?

Dit behoort duidelik te wees dat die גָּרִים in die meeste tekste in H nie proseliete, of dan godsdienstige bekeerlinge was nie. Hulle was finansiëel onafhanklik en as gevolg daarvan is daar van hulle verwag om sekere wette na te kom. Die vrees was dat hulle oortreding van hierdie wette ’n nadelige effek op die grond sou hê en so die verhouding tussen aangesprokenes, Jahwe en die land sou skaad. Tog is reeds aangedui dat dit nie verklaar waarom die aangesprokenes opgeroep word in Levitikus 19 om die גָּר so lief te hê soos hulself nie.

6. Levitikus 19:33–34 en die liefde vir die vreemdeling

Dit het uit die voorgaande bespreking geblyk dat die woord גָּר op twee maniere in Levitikus 19 gebruik word. In vers 10 word na hulle verwys as weerlose mense wat op die oorblyfsels van die oes geregtig is, soos in 23:22. In beide die gevalle word hulle saam met die armes (עָנִי) genoem. Dit word algemeen aanvaar dat dit ook is hoe die גָּר in die ouer regsversamelings uitgebeeld is. Hierdie twee voorbeelde is nog ’n oorblyfsel daarvan. In 33–34 word die aangesprokenes opgeroep om nie die גָּר te verdruk nie en om hulle lief te hê “soos jouself” (בְּמִוֶּדֶּךָ). ’n Mens kan nie oor laasgenoemde teks praat sonder om aandag aan vers 18 te gee nie. Hier word die aangesprokenes opgeroep om hulle naaste (רֵעֵךְ) lief te hê “soos jouself” (ook בְּמִוֶּדֶּךָ), ’n teks wat bekend gemaak is deur Jesus wat dit in die Sinoptiese Evangelies aanhaal. Verse 18 en 34 van Levitikus 19 is die enigste twee gevalle in die hele Levitikus waar die werkwoord “om lief te hê” (אָהַב) voorkom. Die liefde was duidelik nie so hoog op die agenda van die priesters soos wat dit by die skrywers van Deuteronomium was nie. In laasgenoemde boek kom die werkwoord 23 keer voor.²⁷

Dit is ’n ope vraag hoe die werkwoord אָהַב vertaal moet word. “Om lief te hê” het waarskynlik vandag totaal ander konnotasies as vir die Ou Nabye Ooste, waarvan Israel ook deel was. Dit word tans as ’n emosie beskou, wat deel van die probleem is.

In sy bespreking van Levitikus 19:18 definieer Hieke (2014b:731) liefde as volg:

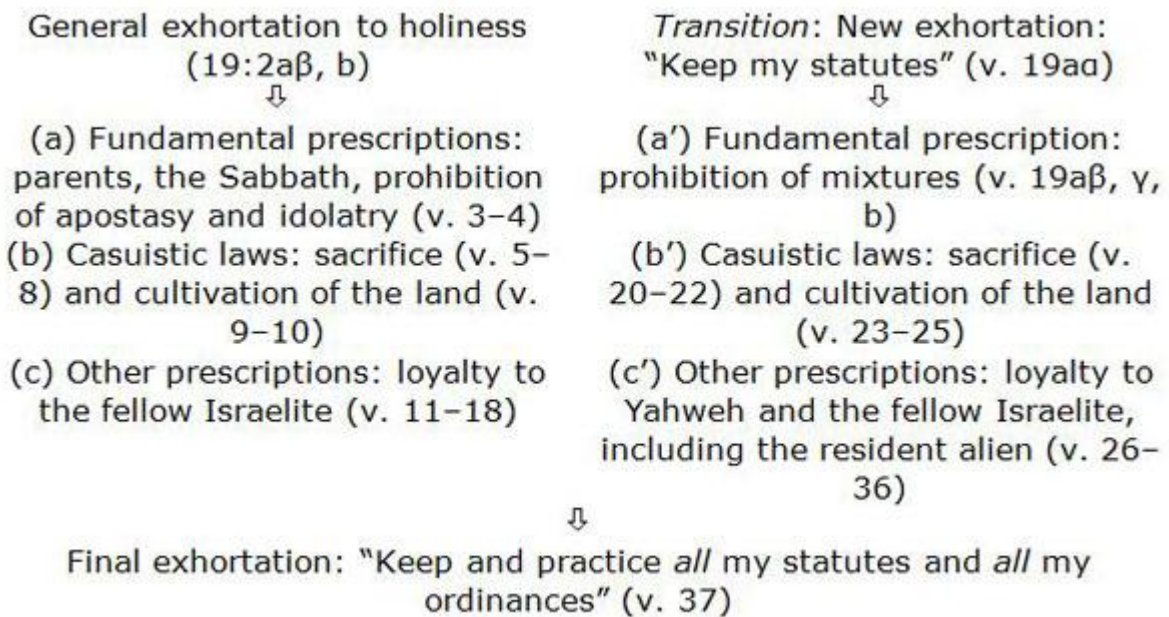
Emotionen, auch positive, kann niemand von einem Menschen einfordern (selbst Gott nicht), aber darum geht es hier nicht in erster Linie, sondern vielmehr um die “innere Einstellung” zum Gegenüber, die sich in äußeren Taten manifestiert.

Hieke verstaan liefde hier dus as 'n soort innerlike ingesteldheid teenoor die ander wat in sekere dade na vore kom. Hy stel ook die belangrike punt dat emosies nie op iemand afgedwing kan word nie. Hy gee dan ook (2014b:732) 'n kort oorsig oor die gebruik van die term in die neo-Assiriese vasalverdrag van Esarhaddon. Reël 166 van hierdie verdrag roep die vasalkoning op om die kroonprins "lief te hê". Dit is duidelik dat dit eerder gaan oor 'n soort politieke lojaliteit as wat vandag onder "liefde" verstaan sou word.²⁸ Die res van die vasalverdrag laat geen twyfel oor die feit dat 'n afwesigheid van liefde/lojaliteit ernstige en gewelddadige gevolge sal hê nie. Esarhaddon was oortuig dat hy wel liefde kon afdwing. Daar is argumente aangevoer dat 'n teks soos die Sjema in Deuteronomium 6:4–5 bewustelik die Vasalverdrag van Esarhaddon as interteks oproep om die gehoor te oortuig dat Jahwe, en nie die Assiriese koning nie, hulle liefde/lojaliteit verdien.²⁹ Hieke (2014b:732) verstaan liefde hier nie net "romantisch-individualisties" nie, maar in terme van die gemeenskaplike en selfs politieke karakter van die begrip in die Ou Nabye Ooste en in die Ou Testament. Hier onder sal 'n ander voorbeeld uit Deuteronomium bespreek word, maar vir eers is dit belangrik om te fokus op Levitikus 19 self.

Baie Ou-Testamentici dink dat Levitikus 19 as hoofstuk "geen homogeen geheel vormt" (Jagersma 1972:119). Die probleem is die inhoudelike en formele uiteenlopendheid. Soos Elliger (1966:244) dit stel:

Lv 19 ist eine Summe von Geboten und Verboten sehr verschiedenen Inhalts und sehr verschiedener Form. Es ist zweifellos keine Einheit von Hause aus, wie der Wechsel von kasuistischen und apodiktischem Stil, von singularischer und pluralischer Anrede, auch der Wechsel der Schlußformeln zeigt.

Vir Jagersma (1972:119–25) is die hoofstuk 'n sameflansing van 'n klomp kleiner versamelings. Ander, soos Reventlow (1961:65–78), wat 'n meer vormkritiese metode volg, sien die invloed van die Dekaloog op die struktuur van die hoofstuk, maar volgens Nihan (2007:460) word beide hierdie benaderings (verteenvoerdig deur Jagersma en Reventlow) dikwels verwerp.³⁰ Nihan (2007:461–2) se eie benadering is gegrond op 'n vroeëre voorstel van Otto (1994:245–6) wat weer teruggaan op Elliger (1966:245). Hulle stel voor dat, ten spyte van die bogenoemde chaos, die hoofstuk breedweg in twee dele ingedeel sou kon word. Na aanleiding van Elliger se idee sien eers Otto en uiteindelik ook Nihan tog baie orde in die hoofstuk. Nihan (2007:461) sien basies twee strukture wat tot 'n groot mate parallel is met mekaar. Die volgende tabel illustreer dit goed (Nihan 2007:462):



Na my mening is dit die beste indeling/struktuur waarmee Ou-Testamentici nog vorendag gekom het.³¹ Alles pas tog nie so helder in nie. Dit is byvoorbeeld nie so seker dat die fokus in verse 20–22 werklik offers is nie. In beide gevalle is (c) en (c') ook redelik lank en 'n versameling van uiteenlopende wette. (c) eindig met die oproep om die naaste lief te hê (vers 18), maar die oproep om die אָרֵצִי lief te hê in (c') is al in vers 34, twee verse vóór die einde. Maar hier word heel waarskynlik meer simmetrie gesoek as wat die antieke teks bied. Nihan (2007:464–6) slaag wel met 'n mate van sukses daarin om die komplekse intertekstuele eggo's tussen die twee helftes te omskryf. Hy verstaan Levitikus 19 in die geheel as 'n kommentaar op die Dekaloog en beskryf dit as volg (Nihan 2007:466):

In this respect, Lev 19 stands as a remarkable case of inner-biblical legal exegesis: *that is, it takes up several earlier laws regarded as exemplary in order to build a compendium of sorts illustrating the requirements of a holy life.* [skuinsgedruk in oorspronklike]

In die mees onlangse kommentaar op Levitikus verstaan Hieke (2014b:703) die boodskap van Levitikus 19 as 'n poging om iets te sê oor "Heiligheid im Alltag".³² Vir hom dra die verskeidenheid van gebooe juis by tot die krag van die teks (Hieke 2014b:704). Die verskeidenheid of veelvoudigheid van die hoofstuk is nou met die teks se aanspraak verweef. Soos Nihan, aanvaar Hieke (2014b:707) dat die skrywer van Levitikus 19 die Dekaloog geken het en juis verder wou gaan:

Die Gültigkeit des Dekalogs ist unumstritten vorausgesetzt – aber vielleicht soll durch diese Gestaltungsweise auch angedeutet werden, dass der Dekalog nicht alles ist. Der Alltag ist vielfältiger, und für "Heiligkeit" ist mehr gefordert als die Erfüllung eines Mindeststandards, wie ihn der Dekalog darstellt.

In ooreenstemming met Nihan aanvaar ook Hieke (2014b:708) dat die Heiligheidswetgewing ouer tekste herinterpreteer. Die term *inner-biblical legal exegesis* in die aanhaling uit Nihan hier bo is verder kenmerkend van Nihan (en baie ander Pentateuggeleerdes)³³ se benadering tot regstekste. Hy verstaan die Heiligheidswetgewing as 'n herinterpretasie van die Bondsboek, Deuteronomium 12-26*, die Dekaloog en P. Verder was Deuteronomium 12-26* reeds 'n herinterpretasie van die Bondsboek. Dit gaan dus oor 'n binnebybelse aktiwiteit waar verskillende tekste met mekaar in gesprek is. Dit beteken dat jonger tekste ouer tekste herinterpreteer, uitbrei en aanvul. Soms word die veelseggende begrip *Fortschreibung* (voortskryf) gebruik om hierdie werkswyse te omskryf. Nihan (2007:401–545) se interpretasie van Levitikus 17–26 word oor 150 bladsye aangebied onder die subtitel: “The Exegesis of P, D, and Other ‘Legal’ Traditions in H”. H herinterpreteer ouer regstekste deur hulle te herskryf of letterlik verder te skryf (= fortschreiben). Die aanhaling van Nihan hier bo wys hoe hy Levitikus 19 interpreteer. Die hoofstuk gebruik ouer regstekste en verpak dit op 'n nuwe manier om te wys watter soort gedrag vir 'n heilige lewe nodig is. Dit kan verder geïllustreer word aan die hand van die tekste waarin die opdrag om lief te hê voorkom wat hy hier bo in die tabel aangedui het as (c) en (c'). Nie al hierdie argumente is egter ewe oortuigend nie.

Nihan (2007:474) bespreek verse 17–18 en die liefde vir die naaste as 'n verwerking van Eksodus 23:4–5 en Deuteronomium 22:1–4 waar die aangesprokenes verbied word om die eiendom (donkies en ander diere) van hulle vyand of naaste te beskadig indien die geleentheid hom sou voordo. Nihan beskryf die fokus van verse 17–18 as volg (2007:474):

The focus, in H, is no longer on the enemy specifically; rather, this issue has been transformed into a rule for interpersonal conflicts in general, which offers a fitting conclusion to the entire section formed by v. 11–18.

Sommige navorsers (byvoorbeeld Hieke 2014b:733, Matthys 1986:81, Otto 1992:247–248) het geargumenteer dat dit in die tekste in Eksodus 23 en Deuteronomium 22 eintlik gaan oor liefde vir die vyand (Feindesliebe). Maar dit lyk asof binnebybelse eksegeese hiermee te geforseerd raak. Eksodus 23:4–5 praat van vyande en mense wat mens haat, terwyl Deuteronomium 22 praat van die broer. In beide gevalle gaan dit oor diere en ander besittings wat mens nie mag vat nie, maar moet terugbesorg. Optelgoed is nie hougoed nie. Daar word nooit van liefde gepraat in Eksodus 23:4–5 of Deuteronomium 22:1–4 nie. Hierteenoor het Levitikus 19:17–18 meer te doen met 'n soort innerlike ingesteldheid teenoor die naaste. Hieke (2014b:728) praat heeltemal tereg van 'n “innere Einstellung”. Die Afrikaanse idioom “om nie van jou hart 'n moordkuil te maak nie” vat die teks verder goed saam. Levitikus 19:17–18 is dus nie 'n herinterpretasie van die ander twee tekste nie. Daar is eenvoudig te min intertekstuele eggo's.

In die lig van Nihan (2007:475) se struktuur hier bo verstaan hy verse 32–36 as komplementêr tot 11–18. Met betrekking tot verse 33 en 34 sien hy die volgende binnebybelse eksegeese (Nihan 2007:475–6):

The opening prohibition in v. 33 (לֹא תוֹגֵן אֹתוֹ, “you shall not exploit him”) takes up Ex 22:20; the commandment to love the resident alien is already found in Deut 10:19 (albeit without the specification בְּמוֹדָה), where it is also motivated by reference to Israel’s sojourn in Egypt, as in v. 34a. H’s innovation consists of the motivation given for this commandment in v. 34aα identifying the resident alien (גֵּר) with the native (אֲזִרָח). This considerable innovation justifies in turn the addition of the phrase בְּמוֹדָה over D: because the resident alien is like a (full) citizen, he legitimately deserves the same loyalty as “yourself”, i.e., as a full-born Israelite.

Nihan beskryf hier oortuigend ’n klassieke voorbeeld van binnebybelse eksegesi. Dit beteken dat Levitikus 19:33–34 verder gaan as die vorige tekste. Dit is ook belangrik om daarop te let dat die laasgenoemde bydrae van Nihan uit 2007 dateer, terwyl die vreemdelinghoofstuk wat eerste bespreek is, uit 2011 dateer. Daar is dus ’n vierjaarverskil. Nihan se siening van die גֵּר het effens (agteruit) geskuif. In die aanhaling hier bo beklemtoon hy die “resident alien is like a (full) citizen”, maar soos reeds vroeër bespreek, beklemtoon hy in die latere hoofstuk dat die גֵּר nie die volle status van ’n אֲזִרָח het nie. Die רַגֵּן mag nie grond besit/gebruik nie en word ook nie opgeroep om heilig te wees nie. Die spanning in Nihan se werk illustreer die probleem dat die oproep tot liefde vir die גֵּר nie inpas in die groter skema hier bo wat verduidelik is aan die hand van Milgrom en Nihan se werk nie.

Maar hoe gaan Levitikus 19:33–34 verder as die ander twee tekste in Eksodus en Deuteronomium?

Levitikus 19 word eers met Eksodus 22 vergelyk, waarna Deuteronomium 10 betrek word. Eksodus 22:20–21 is ’n klassieke voorbeeld van die רַגֵּן wat saam met die weduwee en die weeskinders as ’n weerlose groep mense beskryf word. Dit word algemeen aanvaar dat die teks as deel van die Bondsboek uit die voorballingskapse tydperk kom en dus beide Levitikus 19:33–34 en Deuteronomium 10:18–19 voorafgaan.³⁴

Eksodus 22:20–21 (BHS)	Eksodus 22:20–21 (eie vertaling)
<p>וְגֵר לֹא-תוֹגֵן וְלֹא תִלְקַחְנֵהוּ כִּי-גֵרִים הָיִיתָם⁰² בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם: 21 כִּי-אֶלְמָגָה וְיָתוֹם לֹא תַעֲבֹד:</p>	<p>²⁰ En ’n vreemdeling mag jy nie uitbuit nie en jy mag hom nie verdruk nie, want julle was self vreemdelinge in Egipte. ²¹ Enige weduwee of weeskind mag jy nie sleg behandel nie.</p>

Die twee werkwoorde wat in verband met die גֵּר gebruik word, kom nie baie in die Ou Testament voor nie. Die eerste is יָנָה (hifil), ’n woord wat ook in Levitikus 19 gebruik word, maar wat maar 19 keer in die Ou Testament voorkom, met net vyf gevalle in die Pentateug.³⁵ ’n Soortgelyke teks kom ook in Eksodus 23:10 voor, maar hier word die werkwoord יָנָה nie gebruik nie.

Levitikus 19:33–34 (BHS)	Levitikus 19:33–34 (eie vertaling)
<p>33 וְכִי־יָגֹר אִתְּךָ גֵר בְּאַרְצְכֶם לֹא תוֹנֶה אֹתוֹ:</p> <p>34 בְּאֶזְרָה מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר׃ הַגֵּר אִתְּכֶם וְאַהֲבַתְּ לֹל כְּמִוֶּדֶד בְּיִגְרֵיכֶם הַיִּיְתָם בְּאַרְץ מִצְרַיִם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:</p>	<p>33 En wanneer 'n vreemdeling saam met jou in jou land vertoef, mag jy hom nie uitbuit nie.</p> <p>34 Soos 'n gebore Israeliet onder julle moet hy wees vir julle, die vreemdeling wat vertoef by jou. Maar jy moet hom liefhê soos jouself, want vreemdelinge was julle in Egipte. Ek is die Here julle God.</p>

Die groot verskil tussen die twee tekste is dat Levitikus 19 'n oproep tot liefde bevat, 'n idee wat totaal afwesig is in Eksodus 22. Beide tekste gebruik ינה om te beskryf wat nie gedoen mag word aan die גר nie. Die ander ooreenkoms is die motivering, בְּיִגְרֵיכֶם הַיִּיְתָם בְּאַרְץ מִצְרַיִם, wat ook die gemene deler met Deuteronomium 10:19 is (en ook met 23:9). Dit is 'n vraag hoe ינה vertaal moet word. Dit word dikwels vertaal met *verdruk* of (*to*) *wrong* (NRSV), selfs *misbruik* (sien Dohmen 2012:173, *ausnutzen*). Die feit dat dit saam met לחץ gebruik word, versterk die betekenis van “verdruk” of “misbruik” in Eksodus 22:20. Dit is ook die werkwoord wat in 23:9 gebruik word. Laasgenoemde werkwoord word eenduidig so vertaal (Dozeman 2009:519 of Dohmen 2012:173).

In die Heiligheidswetgewing kom dit ook twee keer in Levitikus 25:14 en 17 voor. Hierdie gedeelte gaan oor die koop- en verkooptransaksies tussen 'n aangesprokene en sy volksgenoot (עַמִּית), 'n begrip wat andersins ook 'n paar keer in Levitikus 19 voorkom (verse 11, 15 en 17). Die term word afwisselend met רָע in verse 13, 16 en 18 gebruik. In vers 18 is רָע juis die voorwerp van die liefde.³⁶ ינה word in Levitikus 25 meestal vertaal met iets soos *bedrieg* (*cheat*, NRSV, Milgrom 2001:2146) of *benadeel* (NBV). Die indruk wat 'n mens uit hoofstuk 25 kry, is dat dit gaan oor 'n besigheidstransaksie waarin die een party nie die ander moet inloop nie. Die teks poog om die partye as gelykes uit te beeld deur die gebruik van עַמִּית. Dit het dus hier 'n ander konnotasie as *verdruk* wat 'n groter sosiale afstand tussen die twee partye voorstel. In hoofstuk 25 dui *bedrieg* eerder op 'n oneerlike transaksie tussen twee gelyke partye. Beide Milgrom (2000:1703) en Nihan (2011:122) neig om ינה ook in Levitikus 19:33 met *kul* (*cheat*) te vertaal en beide bring dan die daaropvolgende teksgedeelte (verse 35–36) in verband met verse 33–34.

In verse 35–36 gaan dit oor eerlikheid wanneer 'n mens besigheid doen en dat 'n mens die regte skaal en mates moet gebruik. Die vraag is hoe nou die verband tussen verse 35–36 en 33–34 is. Beide Milgrom (2000:1705) en Nihan (2011:122) wonder of die twee gedeeltes nie juis saamgelees kan word nie. Dalk is dit presies wat met die liefde bedoel word: om eerlik met die vreemdelinge besigheid te doen en hulle nie te kul nie. Hier bo is vermeld dat *liefde* dalk eerder as iets soos politieke lojaliteit verstaan kan word. Nou kom dit neer op besigheidsintegriteit. As dit die geval is, pas die teks baie mooi in by Nihan se siening van die גר as ekonomies onafhanklike persoon. Dit is juis met so 'n welaf persoon dat jy sou kon besigheid doen en dan sal die versoeking groot wees om kortpaaie te vat. Die liefde teenoor die גר klink nou nie meer so oordadig soos vroeër nie, maar gaan konkreet oor

besigheidsetiek (Milgrom 2000:1707–8). Hier moet Deuteronomium 10:18–19 bygebring word:³⁷

Deuteronomium 10:18–19 (BHS)	Deuteronomium 10:18–19 (eie vertaling)
<p>18 עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְהוָה וְאֶלְמָנָה וְאֶתֵּב עֵר לָתֵת לָהֶן לֶחֶם וְשִׂמְלָה: 19 וְאֶהְבֶּתֶם אֶת־הַגֵּר כִּי־גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם:</p>	<p>18 Hy (God) doen geregtigheid aan weeskinders en weduwees en Hy het die vreemdeling lief en gee vir hom kos en klere. 19 En julle moet die vreemdeling liefhê, want vreemdelinge was julle in Egipte.</p>

Die teks is baie anders as die ander twee, omdat dit begin met die stelling dat Jahwe geregtigheid doen (עשה) aan die weeskinders en weduwees en dat Hy die vreemdeling liefhet. Soos die Bondsboek noem hierdie teks al drie weerlose groepe, maar Jahwe se liefde word slegs op die vreemdeling betrek. Die liefde word ook konkreet uitgebeeld as die gee van kos en klere, wat herinner aan Hieke se definisie dat liefde 'n innerlike ingesteldheid is wat in sekere dade na vore kom. Eers dan word die aangesprokenes opgeroep tot liefde vir die vreemdeling. Dit is dus uniek dat die oproep tot liefde aan die vreemdeling voorafgegaan word deur die verklaring dat Jahwe die vreemdelinge liefhet,³⁸ asof die teks 'n soort nabootsing van Jahwe van sy gehoor verwag (Ebach 2014:195). Maar, soos in die ander twee tekste, word 'n verdere motivering bygevoeg: dat die aangesprokenes vreemdelinge in Egipte was. Soos hier bo vermeld, is hierdie motivering uiteindelik die gemene deler in die drie tekste.

In sy kommentaar op Eksodus 22:20 noem Dozeman (2009:545) dat hierdie motivering (“julle was vreemdelinge in Egipte”) eerder 'n sielkundige aanslag as 'n regs aanslag het. Dit vra van die aangesprokenes om hulself in die vreemdelinge se posisie in te dink, juis deur hulle te herinner aan die tyd toe hulle in 'n soortgelyke posisie was. Ook Kazen (2011:99) kom tot 'n soortgelyke gevolgtrekking:

A closer examination of Exod. 22.20–26 (ET 21–27) reveals an appeal to the empathic capacity of the recipients, or, if some of these rules are taken as reflections of customary law, they suggest an empathic explanation of and motivation for such practices.

'n Soortgelyke retoriese strategie is ook werksaam in Deuteronomium 10 en Levitikus 19. Kazen (2011:103) beklemtoon dat die uitbeelding van God as die een wat sulke empatie aan die dag kan lê, Deuteronomium 10 kragtiger maak. Wanneer Kazen (2011:110–1) Levitikus 19 bespreek, beklemtoon hy (soos Nihan 2007:475–476 in sy ouer werk) dat Levitikus 19 כְּמוֹד byvoeg en so die גֵר en אֲזָרָה gelykstel. Dit beteken nie dat die argument van Dozeman en Kazen inhou dat “liefde” in meer affektiewe terme verstaan moet word nie. “Liefde” bly vir hierdie tekste konkrete handeling soos die gee van kos en klere, of dan in Levitikus 19, soos om onder andere nie skelm te wees in besigheid nie. Dit is die *motivering* vir hierdie konkrete handeling wat 'n sterk affektiewe appèl maak wat die aangesprokenes uitdaag om hulle eie brose verlede op te roep.

'n Vergelyking van Deuteronomium 10:18–19 en Levitikus 19:33–34 toon dat Deuteronomium kragtiger is deurdat dit die liefde vir die אָר uitbeeld as nabootsing van Jahwe se liefde vir die אָר. H gebruik ook soms hierdie retoriese strategie, maar dan met betrekking tot ander tekste, soos die begin van hoofstuk 19 wat die aangesprokene oproep om heilig te wees, want Jahwe is heilig.³⁹ Grünwaldt (1999:343) het ook geargumenteer dat daar 'n element van die nabootsing van God teenwoordig is in Levitikus 25:47–55 waar die mede-Israeliet arm raak en by die ryk אָר beland. Wanneer 'n ander Israeliet dan sy broer verlos (גאָל) van die אָר, dan is dit 'n nabootsing van Jahwe wat Israel uit Egipte verlos (Eks. 6:6). Die skrywers van H wil vermoedelik nie die nabootsing van Jahwe as retoriese hulpmiddel op die אָר toepas nie, juis omdat dit elders in H reeds ingespan word om ander (teenstrydige) teologiese punte te stel. Levitikus 25:47–55 skep boonop 'n aansienlik negatiewer beeld van die אָר as Levitikus 19. Hier lê 'n spanning tussen die oproep tot liefde in Levitikus 19 en die vrees, of selfs die ampse angstigheids, in 25:47–55 oor die broer wat by die ryk אָר beland het. Alles moontlik moet gedoen word om hom daar weg te kry.

In 'n ander opsig is Levitikus 19:33–34 wel kragtiger as Deuteronomium deurdat dit gebruik maak van “soos jy” (כְּמוֹדְךָ). As 'n mens verse 33–34 parallel lees met 17–18, dan word die אָר soos die אָר. Die אָר en die אָר kan albei dieselfde liefde/lojaliteit van die aangesprokene verwag, want beide is “soos jy”. Ek stem dus saam met hoe Nihan (2007:475–6) dit in sy vroeëre werk verstaan het. Ook Otto (2012:1039) gebruik die verskynsel van *Numeruswechsel*⁴⁰ om te argumenteer dat Levitikus 19:33–34 vers 18 aanhaal om die leser te wys dat die twee tekste in noue samehang gelees moet word.

Levitikus 19:33–34 gaan wat my betref dus baie verder as Deuteronomium 10:19. Dit is duidelik dat in Deuteronomium die אָר nog die weerlose persoon is wat beskerm moet word. Jahwe het hom lief en gee vir hom kos en klere, maar daar is nie sprake van gelykheid nie. In so 'n geval is liefde nie so moeilik nie. Dit is maar 'n soort jammerkry-liefde. Levitikus 19:33–34 is anders. Soos die ander tekste in H (met uitsondering van 19:10 en 23:22) gaan dit hier oor baie meer as 'n weerlose persoon, maar inderdaad 'n persoon wat ekonomies baie meer onafhanklik was en nie meer weerloos nie. As Deuteronomium 10:19 gaan oor 'n soort jammerkry-liefde, gaan Levitikus 19:33–34 meer oor liefde/lojaliteit tussen gelykes.

7. Bespreking

Bostaande bespreking toon minstens drie sienings van die begrip אָר vir die antieke skrywers van Levitikus. Oor die eerste een is daar redelik konsensus, en die siening is te vinde in Levitikus 19:10 en 23:22. Hier word die אָר saam met die armes genoem as 'n groep weerlose mense wat hulp nodig het. Dit is ook hoe Eksodus 22:20 en Deuteronomium 10:19 die אָר verstaan.

Dan is daar 'n tweede siening wat die אָר dikwels saam met die אָזָרָה noem en wat sekere verpligtinge op hulle lê. Hoofstukke 16, 17, 18, 20, 22, 24 en ook 25 bevat almal voorbeelde hiervan. In die meeste van die gevalle gaan dit nie oor die insluiting van die אָר in die kultus

van Israel of oor proseliete nie. Dit gaan, soos Milgrom geargumenteer het, oor die feit dat ook die גַּר 'n bedreiging inhou vir die grond en die heiligdom en daarom sekere voorkomende gebooië moet nakom. Hulle hou 'n bedreiging in, soos Nihan tereg beklemtoon, omdat hulle ekonomies onafhanklike mense was wat op hulle eie voete kon staan en nie afhanklik was van die aangesprokenes nie. Aan die einde van hoofstuk 25 is daar juis 'n effense angstigheid te bespeur oor hierdie feit, omdat die ryk גַּר vir die arm Israeliet 'n bedreiging kan inhou. Nihan en Milgrom het dus 'n aanvaarbare interpretasie van die גַּר in die meerderheid van die tekste gebied.

Dit is egter te betwyfel of Nihan en Milgrom se verduidelikings genoegsaam verklaar wat in Levitikus 19:33–34 gebeur. Daar is ook, soos genoem, 'n spanning tussen die uitleg van die twee verse in Nihan (2007) en Nihan (2011). 'n Vergelyking met Eksodus 22:20 en Deuteronomium 10:19 toon verder dat die liefde vir die גַּר in vers 34 nie eenvoudig na besigheidsetiek (verse 35–36) verwys nie. Beteken dit dat die liefde vir die רֵעַ in vers 18 slegs 'n verbod is om nie van jou hart 'n moordkuil te maak nie? Daardie vers sluit tog die eerste helfte van hoofstuk 19 af en het dus 'n wyer strukturele funksie. Dit bied 'n hoogtepunt aan die einde van alles wat daaraan voorafgaan, soos byvoorbeeld die vele eggo's van die Dekaloog. Op 'n soortgelyke manier het verse 33–34, wat redelik naby aan die einde van die tweede helfte voorkom, ook 'n wyer retoriese effek. In Nihan se tabel handel beide (c) en (c') as parallelle dele oor lojaliteit, hetsy teenoor die medemens, of teenoor Jahwe en die medemens.

In Levitikus 19:33–34 is daar 'n siening van die גַּר wat verder ontwikkel het en waar daar beslis sprake van gelykstelling is. Hoewel nog nie insluiting nie, is dit tog 'n tree in daardie rigting. Hier is daar dus 'n derde ontwikkeling in die siening van die גַּר. Die oudste was die siening van die גַּר as 'n weerlose persoon, soos in die ander regsversamelings van die Pentateug. Die tweede siening was die gevolg van die גַּר wat ekonomies onafhanklik word. Van hierdie persoon word nou verwag om sekere wette na te kom, hoewel die doel van hierdie wette nog nie gelykstelling was nie, maar om die verhouding tussen Jahwe, die grond en die aangesprokenes te beskerm. In 'n derde fase is daar gelykstelling. Hierdie derde siening het waarskynlik uit die tweede ontwikkel. Die vraag is egter of hierdie antieke omgang met vreemdes ons vandag sou kon help.

8. Slot

Die identifisering van hierdie drie sienings van die גַּר laat my by tye beïndruk met die antieke teks en by tye effens teleurgesteld. Ek spreek hierdie indrukke uit in die lig van die onlangse xenofobiese aanvalle wat ons in Suid-Afrika gesien het, ook dié van 'n paar jaar gelede. Verder is daar die wyer internasionale konteks van die Europese Unie wat oorstroom word deur vlugtelingen uit veral Sirië, maar ook ander lande wat deelgeneem het aan die Arabiese Lente. Dit bly hoogs problematies om sienings vanuit antieke tekste op ons moderne wêreld toe te pas. Met die wyer konteks en voorbehoude in gedagte, laat ek eers dit beklemtoon

wat my beïndruk, met ander woorde, insigte uit die antieke teks waarby ons dalk sou kon leer.

Die siening van die גֵר is redelik pragmaties. Daar word vrede gemaak met die teenwoordigheid van die גֵר (Ramírez Kidd 1999:64–7; Meyer 2015:113) – daar is geen teks wat die indruk skep dat hulle weggewens word nie. Hulle is daar as 'n werklikheid waarmee saamgeleef moet word. Hoewel dit na goeie raad klink, ook vir ons in Suid-Afrika, sukkel baie Suid-Afrikaners en ook Europeërs en hulle regerings om met hierdie werklikhede vrede te maak, om nie eers te praat van hoe om daarmee te handel nie.

Dit is ook redelik duidelik uit die bespreking hier bo dat die גֵר in die meeste tekste in die Heiligheidswetgewing nie proseliete was nie. Hulle was nie godsdienstige bekeerlinge wat by Israel wou aansluit nie. Miskien was Levitikus 19:33–34 wel al 'n tree nader daaraan, maar dit was dit nog nie. Die positiewe hiervan is dat godsdienstige bekering nooit as 'n voorwaarde aangebied word vir die beskerming wat baie van hierdie wette aan die גֵר bied nie (sien ook Meyer 2015:114). As lidmaatskap van 'n bepaalde godsdienstige groep 'n voorwaarde word vir die menswaardige behandeling van 'n persoon, dan word dit eintlik afpersing.

Dit lyk origens asof daar ander faktore was wat gelei het tot die aanvaarding van גֵר wat vir 'n kontemporêre leser teleurstellend is.

Die argumente wat Nihan aangebied het, is redelik oortuigend. Die גֵר het van status verander omdat hulle finansiële onafhanklik geword het. Dit is die beste verklaring vir hoekom die meeste tekste hulle nie meer as *personae miserae* sien nie. Die geval van die ryk גֵר aan die einde van hoofstuk 25 illustreer dit goed, sowel as die feit dat die גֵר nie meer saam met ander weerlose groepe genoem word nie. Die גֵר is met ander woorde deur die “vrye mark” en nie deur Jahwe nie bevry. Dit beteken dat die pad na gelykstelling alleen en veral deur ekonomiese bevryding moontlik gemaak is. Dit is ook die rede waarom die arme תושב in alle opsigte aan die agterspeen suig. Die mark het meer menswaardigheid aan die גֵר gegee, maar nie aan die תושב nie. Hierdie teleurstellende insig laat 'n mens onvergenoegd, omdat 'n mens meer van die Bybelskrywers verwag – selfs al besef 'n mens dat jy die teks met moderne sienings oor menseregte en menswaardigheid lees wat vir antieke skrywers van Levitikus vreemd was.

Op 'n effe meer positiewe noot lyk dit darem of die גֵר nie met afguns bejeën is weens sy finansiële voorspoed nie. Daar is die angstigheid, ook aan die einde van hoofstuk 25, oor die broer wat by die ryk גֵר beland, 'n angstigheid wat ook vandag in xenofobiese uitsprake en aanvalle te bespeur is. Tog kry 'n mens nie die indruk dat die גֵר se rykdom die probleem is nie, maar eerder dat die ryk גֵר die broer sleg sal behandel. Daar is 'n mate van xenofobie hier teenwoordig al het die גֵר die vryheid om ekonomies te gedy.

Op 'n nog meer positiewe noot is dit duidelik dat Levitikus 19:33–34 verder gaan as die meeste ander tekste. Hier is inderdaad sprake van gelykstelling. Die aangesprokene word opgeroep om die גֵר te lief te hê soos hulself. Dit is ook duidelik dat verse 33–34 saam met

verse 17–18 gelees moet word. Die positiewe implikasie hiervan is dat die גֵר soos die רֵע behandel word.

Bibliografie

Achenbach, R. 2008. Das Heiligkeitgesetz und die sakralen Ordnungen des Numeribuches im Horizont der Pentateuchredaktion. In Römer (red.) 2008.

—. 2011. *gêr – nâkhrî – tôshav – zâr*. Legal and sacral distinctions regarding foreigners in the Pentateuch. In Achenbach et al. (reds.) 2011.

Achenbach, R., R. Albertz en J. Wöhrle (reds.). 2011. *The foreigner and the law: Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. Wiesbaden: Harrassowitz. (BZAR 16.)

Albertz, R. 2011. From aliens to proselytes. Non-Priestly and Priestly legislation concerning strangers. In Achenbach et al. (reds.) 2011.

Bauks, M. 2004. Die Begriffe מוֹרֶשֶׁת und אֲחֵזָה in P^g. Überlegungen zur Landkonzeption der Priestergrundschrift. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 116(2):171–88.

Bertholet, A. 1896. *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*. Freiburg: J.C.B. Mohr.

Botterweck, G.J. en H. Ringgren (reds.). 1973. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Band I*. Stuttgart: Kohlhammer.

Brett, M. (red.). 1995. *Ethnicity and the Bible*. Leiden: Brill. (Biblical Interpretation Series 19.)

Bultmann, C. 1992. *Der Fremde im antiken Juda: Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff "ger" und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (FRLANT 153.)

Claassens, L.J. en B.C. Birch (reds.). 2015. *Restorative readings: The Old Testament, ethics, and human dignity*. Eugene: Pickwick Publications.

Collins, J.J. 2004. *Introduction to the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press.

Crüsemann, F. 1992. *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Dozeman, T.B. 2009. *Exodus*. Grand Rapids: Eerdmans. (Eerdmans Critical Commentary.)

- Ebach, R. 2014. *Das Fremde und das Eigene: die Fremddarstellung des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen*. Berlyn: De Gruyter. (BZAW 471.)
- Fabry, H.-J. en H.-W. Jüngling (reds.) 1991. *Levitikus als Buch*. Berlyn: Philo. (BBB 119.)
- Gerleman, G. 1977. Nutzrecht und Wohnrecht. Zur Bedeutung von אֲחֻזָּה und נְחֻלָּה. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 89(3):313–25.
- Gerstenberger, E.E. 1993. *Das 3. Buch Mose Leviticus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (ATD 6.)
- Grünwaldt, K. 1999. *Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*. De Gruyter: Berlyn. (BZAW 271.)
- Hieke, T. 2014a. *Levitikus 1–15*. Freiburg, Basel, Wenen: Herder. (HTK.)
- . 2014b. *Levitikus 16–27*. Freiburg, Basel, Wenen: Herder. (HTK.)
- Jagersma, H. 1972. *“Leviticus 19”: Identiteit – bevrijding – gemeenschap*. Assen: Van Gorcum.
- Jenni, E. en C. Westermann 1971. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Band I*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Joosten, J. 1996. *People and land in the Holiness Code. An exegetical study of the ideational framework of the law in Leviticus 17–26*. Leiden, New York, Keulen: Brill. (VTS 67.)
- Kazen, T. 2011. *Emotions in biblical law: A cognitive science approach*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press. (Hebrew Bible Monographs 36.)
- Kellermann, D. 1973. גֹּר. In Botterweck en Ringgren (reds.) 1973.
- Klostermann, A. 1877. Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs. *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche*, 38(3):401–45.
- Knohl, I. 1995. *The sanctuary of silence: The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis: Fortress.
- Krapf, T.M. 1992. *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Martin-Achard, R. 1971. גֹּר *gūr* als Fremdling weilen. In Jenni en Westermann (reds.) 1971.

Massmann, L. 2003. *Der Ruf in die Entscheidung: Studien zur Komposition, zur Entstehung und Vorgeschichte, zum Wirklichkeitsverständnis und zur kanonischen Stellung von Lev 20*. Berlin, New York: De Gruyter. (BZAW 324.)

Mathys, H.-P. 1986. *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18.)* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Orbis biblicus et orientalis 71.)

Meyer, E.E. 2005. *The Jubilee in Leviticus 25: A theological ethical interpretation from a South African perspective*. Münster: Lit Verlag.

—. 2009. The dark side of the *imitatio dei*. Why imitating the God of the Holiness Code is not always a good thing. *Old Testament Essays*, 22(2):373–83.

—. 2014. Two new commentaries on Leviticus. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, 20:267–80.

—. 2015. The strangers in the second half of Leviticus. In Claassens en Birch (reds.) 2015.

Milgrom, J. 1982. Religious conversion and the revolt model for the formation of Israel. *Journal of Biblical Literature*, 101(2):169–76.

—. 1991. *Leviticus 1–16. A new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday. (The Anchor Bible 3.)

—. 2000. *Leviticus 17–22. A new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday. (The Anchor Bible 3A.)

—. 2001. *Leviticus 23–27. A new translation with introduction and commentary*. New York: Doubleday. (The Anchor Bible 3B.)

Nihan, C. 2007. *From priestly Torah to Pentateuch: A study in the composition of the book of Leviticus*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT II/25.)

—. 2011. Resident alien and natives in the Holiness Legislation. In Achenbach et al. (reds.) 2011.

Olyan, S.M. 2000. *Rites and rank: Hierarchy in biblical representations of cult*. Princeton: Princeton University Press.

Otto, E. 1994. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Stuttgart, Berlin, Keulen: Kohlhammer.

—. 1999. Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17–26. In Fabry en Jüngling (reds.) 1999.

- . 2012. *Deuteronomium 4,44–11,32*. Freiburg, Basel, Wenen: Herder. (HTK.)
- Poorthuis, M.J.H.M. en J. Schwartz (reds.). 2000. *Purity and holiness: The heritage of Leviticus*. Leiden, Boston, Keulen: Brill.
- Ramírez Kidd, J.E. 1999. *Alterity and identity in Israel: The גר in the Old Testament*. Berlyn: De Gruyter. (BZAW 283.)
- Rendtorff, R. 1995. The *gēr* in the priestly laws of the Pentateuch. In Brett (red.) 1995.
- Reventlow, H.G. 1961. *Das Heiligkeitsgesetz formgeschichtlich untersucht*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Römer, T. (red.). 2008. *The books of Leviticus and Numbers*. Leuven, Parys, Dudley: Peeters.
- Schwartz, J. 2000. Israel's holiness: The Torah traditions. In Poorthuis en Schwartz (reds.) 2000.
- Sparks, K.L. 1998. *Ethnicity and identity in ancient Israel. Prolegomena to the study of ethnic sentiments and their expression in the Hebrew Bible*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Steymans, H.U. 1995. *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*. Freiburg: Universitätsverlag.
- . 2013. Deuteronomy 28 and Tell Tayinat. *Verbum et Ecclesia*, 34(2):1–13.
- Van Houten, C. 1991. *The alien in Israelite law*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOTS 107.)
- Vieweger, D. 1995. Vom "Fremdling" zum "Proselyt". Zur sakralrechtlichen Definition des גר im späten 5. Jahrhundert v. Chr. In Vieweger en Waschke (reds.) 1995.
- Vieweger, D. en H.-J. Waschke (reds.). 1995. *Von Gott reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments. Festschrift für Siegfried Wagner zum 65. Geburtstag*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Weinfeld, M. 1972. *Deuteronomy and the Deuteronomic school*. Oxford: Oxford University Press.
- Wenham, G.J. 1979. *The book of Leviticus*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Zehnder, M. 2005. *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien: Ein Beitrag zur Anthropologie des "Fremden" im Licht antiker Quellen*. Stuttgart: Kohlhammer. (BWANT 168.)

Eindnotas

¹ Vir beskrywings van die vreemdeling in ander antieke tekste, sien byvoorbeeld vir Paulus (2011:1–16) vir 'n beskrywing van Babilonië onder Kassitiese bewind in die tweede helfte van die tweede millennium, of Zehnder (2005:48–271) vir 'n oorsig oor tekste uit die middel- en neo-Assiriese ryke van onderskeidelik die laaste paar eeue van die tweede millennium en die eerste helfte van die eerste millennium.

² Eksodus 20:10 en Deuteronomium 5:14.

³ Eksodus 22:10, 20(x2); 23:9(x2) en 12.

⁴ Deuteronomium 14: 21, 29; 16:11, 14; 23:8; 24:14, 17, 19, 20, 21; 26:11, 12 en 13.

⁵ Die term *Heiligkeitsgesetz* is vir die eerste keer in 1877 deur Klostermann (1877:416) gebruik. Hy gebruik die term so terloops wanneer hy na Levitikus 18–26 verwys as 'n regsversameling “die ich von nun an kurz ‘das Heiligkeitsgesetz’ nennen will ...” Die naam het gebly, hoewel hoofstuk 17 vandag bygevoeg word.

⁶ Grünwaldt (1999:381) se siening verskil wel van dié van die ander hier bo genoem. Vir hom is die Heiligheidswetgewing geskryf as onafhanklike regsversameling. Vir Otto, Nihan en Achenbach was dit van die begin af bedoel om met P geïntegreer te word en het dit dus nooit as onafhanklike regsversameling bestaan nie.

⁷ Sien bespreking in Meyer (2010:1–6), sowel as die kritiek deur Nihan (2007:563) en Watts (2013:41). Die Kaufmann-skool se sienings het ook nie groot aftrek in Europese kringe gekry nie. Uitsonderings sluit in: Joosten (1996:9–15), Krapf (1992) en meer onlangs Zehnder (2005:323).

⁸ Wanneer in die artikel na “H” verwys word, is dit na 'n groter teks as net die Heiligheidswetgewing/Levitikus 17–26. Dit sluit tekste soos Levitikus 11:43–45 en 16:29–34a in.

⁹ נִקְרָיִי kom nooit in Levitikus voor nie en בְּנֵי-נִקְרָיִי slegs in 22:25. Hier gaan dit oor opdragte aan priesters en spesifiek die opdrag om nie verminkte, gebreklige of onvolmaakte diere vir die offerkultus te aanvaar nie, selfs nie van 'n uitlander (בְּנֵי-נִקְרָיִי) nie. Die term נִקְרָיִי kom ook in hoofstuk 22 voor in verse 10, 12 en 13. Nou gaan dit oor wie mag eet van die “gewyde gawes” (קֹדֶשׁ) – dele van offers wat die priesters toekom. Dit is 'n ope vraag of נִקְרָיִי na uitlanders verwys en of dit nie bloot net gaan om 'n persoon wat vreemd is tot die priesterfamilie nie. So vertaal die NRSV en NBV dit onderskeidelik met “lay person” en “een man die niet tot de priesterfamilie behoort”. Sien Achenbach (2011:43–46) vir 'n bespreking van beide terme. Hy vertaal albei wel as “foreigner”.

¹⁰ Levitikus 16:29; 17:8, 10, 12, 13, 15; 18:26; 19:10, 33, 34(x2); 20:2; 22:18; 23:22; 24:19, 22; 25:23, 35, 47(x3). Alle konkordansiesoektogte is deur middel van Logos 4 gedoen.

¹¹ Levitikus 16:29; 17:8, 10, 12, 13; 18:26; 19:33, 34; 20:2; 25:6, 45.

¹² Levitikus 22:10; 25:6, 23, 35, 40, 45, 47(x2).

¹³ Levitikus 16:29; 17:15; 18:26; 19:34; 23:42; 24:16, 22. In die res van die Ou Testament kom die woord voor in Eksodus 12:19, 48, 49; Numeri 9:14; 15:13, 29, 30; Josua 8:33; Esegïel 47:22 en Psalm 37:35.

¹⁴ Die enigste uitsondering is Levitikus 23:42 waar elke gebore Israeliet (כָּל־הָאֶזְרָח בְּיִשְׂרָאֵל) opgeroep word om tydens die Loofhuttefees vir sewe dae in hutte te woon. Die גָּרִים word nie genoem nie.

¹⁵ Sien besprekings in, onder andere, Albertz (2011:54–6), Achenbach (2011:30–5), Nihan (2011:113), Ramírez Kidd (1999:46–7).

¹⁶ 'n Interessante waarneming wat deur Rendtorff (2002:78) gemaak word, is dat die term meestal in die enkelvoud voorkom en net by twee geleenthede in Levitikus in die meervoud gebruik word. Die twee gevalle is Levitikus 19:34 en 25:23. In beide gevalle word dit in 'n motiverende כִּי-sin gebruik.

¹⁷ 'n Uitsondering in dié verband was Van Houten (1991:129–30) wat aangevoer het dat die גָּר in Levitikus 25 eintlik verwys na die Judeërs wat na die ballingskap agtergebly het en intussen die land bewerk het. Die mense wat teruggekom het uit die ballingskap het hulle nie gesien as ware Israeliete nie. Hoewel sommige (bv. Meyer 2005:247–52) haar hierin gevolg het, is hulle argument meestal afgeskiet. Sien kritiek deur veral Milgrom (2000:1500) en Nihan (2011:114).

¹⁸ Sien oorsig in Ramírez Kidd (1999:119–23) oor die problematiek rondom προσήλυτος en of dit reeds in die LXX se vertaling van tekste uit die Pentateug die betekenis van “godsdienstige bekeerling” gehad het of nie. Ramírez Kidd argumenteer teen hierdie moontlikheid en noem dat dit wel in latere tekste waar גָּר saam met die werkwoord לָוָה (nifal) gebruik word, waar dit wel die betekenis van “bekeerling” kry. Hy wys ook op die inkonsekwente manier waarop die LXX verskillende terme soos προσήλυτος en πάροικος gebruik.

¹⁹ Kellermann (1973:988) en Martin-Achard (1971:411) se bydraes in die twee klassieke Duitse teologiese woordeboeke ondersteun byvoorbeeld nog sterk vir Bertholet. Sien die bespreking van Ramírez Kidd (1999:49–50) wat verwys na van die ouer kommentare wat die גָּר verstaan het as proseliete. Matthys (1986:45), met verwysing na Levitikus 19:34, dink dat na alle waarskynlikheid “daß mit ihm [die ger] der Proselyt gemeint ist”. Bultmann (1992:216) beskryf die גָּר as iemand wat van buite die godsdienstgemeenskap van Juda kom, maar deel daarvan wil word. Vieweger (1995:278) praat van die “Integrationsbemühung der Jerusalemer Kultgemeinschaft”. Ook Olyan (2000:72–3) oorweeg die moontlikheid dat bogenoemde tekste pleit vir die integrasie van die buitestander in die kultus van die vroeë Persiese tydperk. Sien ook Massmann (2003:207) ens.

²⁰ Hieke (2014a en 2014b) kom naby daaraan en is in baie opsigte belangrik omdat hy nader staan aan die Europese akademie, terwyl Milgrom se datering van tekste hom deel maak van 'n (tog belangrike) minderheidsgroep. Sien bespreking van Hieke in Meyer (2014:267–80).

²¹ 'n Mens behoort ook by te voeg dat hoewel Milgrom al in 1982 sy argument teen die verstaan van die גַּר as “proseliet” geopper het, dit eintlik bou op die werk van Moshe Weinfeld (1972). Selfs die Middeleeuse rabbi Abraham Ibn Ezra het al soortgelyk geargumenteer (Milgrom 1982:170). Weinfeld en Milgrom bou dus verder op die werk van Ibn Ezra. Vir Weinfeld (1972:229–31) het die wette wat die גַּר insluit, ten doel om die reinheid van die land te beskerm en is daar nie sprake van proseliete nie, 'n posisie wat baie naby is aan dié van Milgrom.

²² Sien ook die ondersteunende argumente van Zehnder (2005:348–9), hoewel hy nie dink dat Milgrom se onderskeid tussen voorkomend en performatief konsekwent gemaak kan word nie. Ander geleerdes wat nie die idee van גַּר as proseliet aanvaar nie, sluit in Joosten (1996:63–4) en Crüsemann (1992:217).

²³ Dit beteken dat daar nie sprake is van 'n teenstrydigheid tussen Levitikus 25:45–6 en ander tekste wat die גַּר beskerm nie. In hierdie teks gaan dit eenvoudig oor die תּוֹשֵׁב en nie die גַּר nie. 'n Goeie voorbeeld van iemand wat hierdie onderskeid oor die hoof sien, is Gerstenberger (1993:357), wat praat van 'n “eklatanter Widerspruch”. Daar is wel 'n paar gevalle in Levitikus 25 waar die grense tussen תּוֹשֵׁב en גַּר nie so duidelik is nie. In verse 23, 35 en 47 word telkens verwys na die twee saam as 'n hendiadis (sien Milgrom 2001:2187, 2207 en 2236; Kellermann 1973:990). In twee van hierdie verse word die hendiadis gebruik om 'n verhouding uit voor te stel tussen 'n meerdere en 'n mindere. Vers 23 beskryf die verhouding tussen Jahwe en die aangesprokenes deur middel van die hendiadis. In vers 35 word die broer wat in die moeilikheid beland en by 'n mede-Israeliet eindig, in sulke terme beskryf. Die teks stel dit duidelik dat so 'n persoon nie uitgebuit mag word nie. In vers 47 word verder 'n scenario geskets waar 'n גַּר en תּוֹשֵׁב ryk word en die broer wat in die moeilikheid beland aan hulle verkoop word. Dit blyk dat wanneer hierdie hendiadis gebruik word, dan is ie betekenis soortgelyk aan gevalle waar slegs na 'n גַּר verwys word. Vergelyk 'n mens dit byvoorbeeld met verse 6 en 40, waar תּוֹשֵׁב saam met שְׂכִיר gebruik word, dan is dit duidelik dat daar nou sprake is van 'n betekenis nader aan תּוֹשֵׁב op sy eie soos Nihan dit hier bo beskryf het. In vers 6 word die תּוֹשֵׁב saam met ander afhanklikes genoem. In vers 40 gaan dit oor 'n broer wat so arm is dat hy letterlik verkoop word. Die omstandighede van die persoon in vers 40 wat soos 'n שְׂכִיר en תּוֹשֵׁב behandel moet word, is baie broser as die een in vers 35 wat soos 'n גַּר en תּוֹשֵׁב behandel moet word.

²⁴ Levitikus 14:34(x2), 25:10, 13, 24, 25, 27, 28, 32, 33(x2), 34, 41, 45, 46; 27:16, 21, 22, 24 en 28.

²⁵ Die term *Nutzrecht* is al in 1977 deur Gerlemann voorgestel. Gerlemann (1977) praat van “Nutzrecht” vir אֲחֻזָּה en “Wohnrecht” vir גְּחֻלָּה. Sien ook die meer onlangse bydrae van Bauks

(2004:172–4) wat 'n soortgelyke verstaan van הַקְּדוּשָׁה het, of 'n oorsig oor die debat in Milgrom (2001:2171–3).

²⁶ Hieke (2014b:710–1) poog om die verskillende fasette van heiligheid te verwoord. Soos met baie ander beskrywings begin hy ook met die betekenis van afsondering. Hy poog egter om dit verder te voer deur te argumenteer dat wanneer Israel opgeroep word tot heiligheid, die doel is om Jahwe op aarde te verteenwoordig. Ek vind hierdie deel nie so oortuigend nie, eenvoudig omdat daar geen teks in H is wat heiligheid en verteenwoordiging van Jahwe verbind nie. Sien ook bespreking in Schwartz (2000:47–59) waar hy tussen twee betekenis van *heiligheid* onderskei.

²⁷ Sien Deuteronomium 5:10; 6:5; 7:8, 9, 13; 10:12, 15, 18, 19; 11:1, 13, 22; 13:4; 15:16; 19:9; 21:15(x2); 23:6; 30:6, 16 en 20. Soms is Jahwe die onderwerp van die werkwoord, soos in 4:37; 5:10; 7:8; 13; 10:12, 15 en die voorwerp is dan meestal die volk. Wanneer die volk of aangesprokenes die onderwerp van die werkwoord is, dan is die voorwerp meestal Jahwe (6:5; 11:1, 13, 22; 13:4; 19:9; 30:6, 16 en 20). Daar is ook die twee gevalle waar die קָדַשׁ die voorwerp van die liefde is (10:18 en 19), met eers Jahwe en dan die aangesprokenes as onderwerp van die werkwoord.

²⁸ Die werk van Steymans (1995) is belangrik in dié verband. Sien byvoorbeeld sy onlangse artikel oor Deuteronomium 28 en Tell Tayinat (Steymans 2013).

²⁹ Sien byvoorbeeld Collins (2004:160–4) se oorsig oor hierdie debat, wat ook te vinde sal wees by enige goeie oorsig oor of inleiding tot Deuteronomium.

³⁰ Die werk van Nihan (2007) wat nou bespreek word, is vroeër as die hoofstuk (Nihan 2011) wat hier bo bespreek is.

³¹ Ook Hieke (2014b:704–706) verdeel die hoofstuk in twee dele en aanvaar dat daar 'n groot mate van herhaling tussen die twee dele is. Sien ook Ruwe (1999:194) vir 'n soortgelyke siening.

³² Sien ook Wenham (1979:265) wat praat van “holiness in everyday life”.

³³ Otto (1999) byvoorbeeld gebruik die term in die titel van sy belangrike artikel oor Levitikus 17–26. Sien ook die oorsig in Dozeman (2009:498–500) wat na die belangrike bydraes van M. Fishbane en B.M. Levinson verwys.

³⁴ Sien byvoorbeeld die werk van Wright (2009:91–120) wat argumenteer dat die Bondsboek direk beïnvloed is deur die Kodeks van Hammurabi (KH). Laasgenoemde is 'n teks uit die Ou-Babiloniese tydperk van die tweede millennium toe Israel nog nie bestaan het nie. Maar Wright dui ook in hierdie hoofstuk aan hoe KH wyd gelees is deur die Assiriërs in die neo-Assiriese tydperk en hierdie wêreldryk het in die 8ste en 7de eeu 'n groot impak op Israel en Juda gehad. Uiteindelik lyk dit of Wright (2009:117) mik vir 'n datum aan die einde van die 8ste eeu vir die ontstaan van die Bondsboek.

³⁵ Eksodus 22:20; Levitikus 19:33; 25:14, 17 en Deuteronomium 23:17.

³⁶ Vers 11 sê 'n man mag nie sy עָמִית bedrieg nie. Dan, in vers 13, mag jy nie jou רָע beroof nie. Die regspraak moet regverdig wees teenoor jou עָמִית in vers 15, maar in vers 16 is dit weer jou רָע wat nie gelaster mag word nie. Vers 17 sê dat jy jou עָמִית openlik moet tereg wys en in die volgende vers is dit weer jou רָע wat jy moet liefhê. Ek dink dat dit duidelik is dat die twee terme eenvoudig wisselvorme is.

³⁷ Navorsers argumenteer dat Deuteronomium 10:18–19 ook, soos H, 'n naballingskapse teks is. Ebach (2014:192–196) bespreek die teks as deel van 'n hoofstuk wat gaan oor “das nachexilische Deuteronomium”. By Otto (2012:1027–33) is daar ook geen twyfel dat hierdie teks naballingskaps is nie. Oor watter een van Levitikus 19:33–34 en Deuteronomium 10:18–19 die oudste is, is daar meer debat. Otto (2012:1039) dink dat Deuteronomium 10:19 jonger is, terwyl, soos hier bo vermeld is, Nihan dit andersom verstaan. Nihan het reg, juis omdat die גָּר in Deuteronomium 10:19 gesien word as deel van die *personae miserae* (soos Otto 2012:1042 erken) wat 'n ouer verstaan van die term weerspieël as wat ons in Levitikus 19:33–34 kry.

³⁸ Otto (2012:1029) noem dat die enigste ander geval in die Ou Testament waar Jahwe uitgebeeld word as een wat intree vir vreemdelinge, wese en weduwees, Psalm 146:7–9 is.

³⁹ Milgrom (2000:1604) sien byvoorbeeld 'n element van *imitatio dei* in Levitikus 19:2. Die nabootsing het egter betrekking op andersheid. Soos Jahwe anders is as ander gode, so moet Israel anders wees as ander volke. Dit is nie asof Israel alle aspekte van Jahwe kan naboots nie. Sien ook die problematisering van die konsep in Meyer (2009), of Schwarz (2000:56–57) wat nie dink dat ons kan praat van *imitatio dei* nie.

⁴⁰ Verse 33 en 34 is oorwegend (sien tekskritiese notas by אָתָּךְ in vers 33) geskryf in die tweede persoon meervoud. Slegs die opdrag om liefde te hê is in die enkelvoud, soos ook in vers 18.