

## Sentralisering en verbode seks

Esias E. Meyer

---

Esias E. Meyer, Departement Ou Testament en Hebreuse Geskrifte, Universiteit van Pretoria

---

### *Opsomming*

Die artikel fokus aanvanklik op die nuutste bydrae tot ons verstaan van die Heiligheidswetgewing (H) se geneigdheid om heiligheid te “demokratiseer”. Hierdie *demokratisering* word dikwels gesien as ’n positiewe aspek van priesterlike denke, maar ’n onlangs aanvaarde proefskrif plaas eerder die klem op *sentralisering*. In hierdie fokus op sentralisering word die retoriese strategie van H in ’n veel negatiewer lig gesien omdat die eintlike doel sou wees om die Tweede Tempel te ondersteun en dien deur strategieë soos *andersing* en *standaardisering*. Die historiese konteks waarin die tekste gelees word, is die tweede helfte van die Persiese tydperk. In die lig (of donker) van hierdie debat skuif die fokus dan na Levitikus 18:22 en 20:13 wat as tekste nou verweef is met die retoriese strategieë in H. Die artikel gee ’n kritiese oorsig oor ’n verskeidenheid artikels wat in die voorafgaande vyf jaar verskyn het en beklemtoon veral die fokus op die Persiese konteks en die implikasies van moontlike Persiese invloede. Moet H gelees word as ’n teks wat eintlik maar die Persiërs ter wille wil wees, of ’n poging tot weerstand en verset? Om hierdie vraag verder te problematiseer maak die artikel gebruik van begrippe uit postkoloniale kritiek soos *mimikrie* en *hibriditeit*.

**Trefwoorde:** anale seks; andersing; demokratisering; heiligheid; Heiligheidswetgewing; Levitikus; Persiese tydperk; postkoloniale kritiek; sentralisering

### *Abstract*

#### **Centralisation and forbidden sex**

The article is interested in addressing two issues: the debate about the democratisation of holiness in the Holiness Legislation (H) and the interpretation of Leviticus 18:22 and 20:13.

Until recently, quite a few scholars working on Leviticus 17–26 have presented the call to holiness (Lev. 19:2; 20:7 and 26) in the parenetic frame of H in a very positive light. Scholars

such as Kugler (1997 n.50), Bibb (2009:2), Artus (2013:172), Hieke (2014b:613) and Kamionskowi (2018:iv) refer to the “democratisation” of holiness. They all understand this call to holiness in a very positive light as a process of empowerment. The ordinary addressee could now strive for something that could previously be attained only by priests.

A recent PhD dissertation by Rhyder (2018, published in FAT in 2019) has questioned these positive portrayals of holiness. She interprets the call to holiness as representing something hegemonic by reading it through the lens of cult centralisation. This article draws on Chapter 5 of her dissertation, titled “Holiness as Hegemony”, which offers a number of essential arguments that can be summed up as follows: First, some scholars (e.g. Wenham 1979:265; Hieke 2014b:703) argue that the way the addressees can strive for holiness is by embracing specific ethical prescriptions in everyday life, including the Ten Commandments, caring for vulnerable people and respecting certain sexual taboos. Rhyder understands this concern for regulating daily life as a kind of *conventionalism*, a concept she takes from Adorno and which is for her “a trait of authoritarianism” (Rhyder 2018:302). Rhyder does not think that these aspirations to become holy mean that ordinary people could become equal to priests. A text such as Leviticus 22:8–9 clearly shows that a higher standard is expected of the priests, who may not eat animals that died of natural causes, something ordinary Israelites were permitted to do.

Secondly, Rhyder engages with H’s parenetic frame and identifies two rhetorical strategies: *othering* and *standardisation*. *Othering* is especially clear in texts such as Leviticus 18:24–30, where the previous inhabitants of the land are portrayed as sexual perverts who transgressed all the sexual taboos listed in Leviticus 18. For this reason, the land spat them out. These others may not be allowed to influence Israel. Furthermore, regarding the rules for right eating in verse 25, Rhyder identifies the strategy of *standardisation*, whereby the Israelite diet is standardised “in accordance with a shared central authority” (Rhyder 2018:316).

A third rhetorical strategy identified by Rhyder (2018:317–20) is what she calls *collective loyalty*. She identifies this strategy in Leviticus 19, which is all about “their ability to show loyalty to one another” (Rhyder 2018:320). These identified strategies all focus attention on the central sanctuary, because it “consolidates the authority of the central authority of law and sanctuary, along with the interests of those whose place is at the apex of hierarchy” (Rhyder 2018:324). The addressees are solicited or co-opted to centralise power in the cult through their ethical conduct.

A further question would be who would profit from this centralisation project. The obvious answer is the priests, but apart from them, who would benefit from this centralisation strategy when the text is read in the context of the Persian Empire? If the temple was completed in Darius’s time, then the critical question is what role it played in Yehud in service of the empire. Scholars such as Schaper (1995:536–7) and Balentine (1999:5–7) understand the temple as a place where taxes were collected on behalf of the empire. Any rhetorical strategy for centralisation could then be viewed as a strategy in support of the empire. Rhyder (2018:350) follows other scholars such as Bedford (2015:341) and Altmann (2016:182), who reject this idea and argue that Ramat Rahel was actually the seat of the Persian governor, which would have been the place for tax collection, not the temple.

One could also ask whether the strategies identified by Rhyder could be understood as resisting the empire or functioning in its service. Could the strategy of othering, where Egypt is portrayed

in a bad light, be seen as currying favour with the Persians by making fun of their enemies, as Yee (2010:218), for instance, interprets the references to Egypt in Exodus 2–12? Is the prohibition of male-on-male sex a critique of the Greeks, another enemy of the empire (Römer 2018a:217)? But then Hieke (2014b:679–87) sees the banning of giving your children לַמֶּלֶךְ in Leviticus 18 and 20 as a warning that parents should not allow their children to work for the Persian king and thus as a form of pushback against the empire. The question is thus what the purpose of H was. Was the text about resisting the empire or being loyal to it?

The article then focuses on Leviticus 18:22 and 20:13. Quite a few Old Testament scholars have recently engaged with these texts, with Joosten (2020) and Leuenberger (2020) being the most recent. Most of these scholars (i.e. Römer 2018a:213; 2018b:48–9; Leuenberger 2020:207) agree that we should not apply the modern-day concept of *homosexuality* – the term was coined in 1869 – to these texts. The ancient authors had no idea of sexual orientation. Scholars agree that the texts prohibit sex between two men, although there is a larger debate about whether the text is aimed at the active or passive partner (see Hollenbeck 2017, or Olyan 1994 and Walsh 2001). Many scholars also agree that one clear issue in the text would be a man playing the role of a woman (e.g. Leuenberger 2020:227–8). Some scholars (Joosten 2020:4; Römer 2018b:53) also point out that references to male-on-male sexual intercourse are fairly scarce in the Ancient Near East, with exceptions being Assyrian, Egyptian and Persian texts. The article also engages with and rejects Joosten’s (2020) most recent attempt to translate Leviticus 18:22 differently to mean that a man is forbidden to sleep with a married man.

The argument now moves to the possible impact of Persian texts on the Holiness Legislation. In the Avesta in Vendidad 8:32, sex between a man and another man is forbidden. The problem with reading H as if it is responding to the Avesta is that the Avesta is dated to a much later period than the Achaemenid period, but some scholars argue that the ideas go back to the first millennium (Kazen 2015; Kiel 2017; Dershowitz 2017). The text of the Avesta also encourages incest, which is the main prohibition in Leviticus 18 and 20. If the authors of H thus knew about these Persian ideas, they were following the Persians by prohibiting anal sex and at the same time showing resistance to Persian ideas by outlawing incest. Scholars such as Kazen (2015) and Jonker (2019 and 2016) have used insights from postcolonial criticism to explain the possible interaction between H and specific Persian texts. Kazen shows how H and later texts took corpse pollution more seriously, first applying it only to priests and then making this pollution applicable to ordinary Israelites (Num. 19). At the same time they rejected Persian ideas about demons. Jonker (2019) compares H with Darius’s grave inscriptions (DNa and DNb) and interprets H as a response. Both use terms such as *hybridity* and *mimicry* to explain the complex picture of colonised people responding to their conqueror’s texts and ideas. The trickiest aspect of Leviticus 18:22 and 20:13 is how to interpret them within the context of the Persian empire.

The article concludes by underlining the following aspects of the complexity of interpreting these two verses: First, Rhyder reminds us that texts are not innocent, and if she is correct, then the agenda of Leviticus 17–26 was to support the larger project of centralisation, which was something that would have profited the priests. Secondly, Rhyder’s identification of the rhetorical strategy of othering that is so pervasive in these texts should remind any church that would like to apply these texts in any contemporary debates that they are drenched in an obsession with boundaries and a certain “us-versus-them” view of the world. Also, the article offers some critique of Rhyder because, despite showing the prevalence of “community solidarity” in Leviticus 19, she ignores a text such as 19:33–6, where the addressees are asked

to love strangers, who are usually understood as standing outside the community. Thus, at times the text does undermine its own view of othering. Lastly, the article concludes that although we might like to interpret texts from H, including 18:22 and 20:13, as part of a larger strategy to maintain Israelite identity in the Persian period by resisting Persian ideas, it is difficult to support such an argument convincingly.

**Keywords:** anal sex; centralisation; democratisation; holiness; Holiness Legislation; Leviticus; othering; Persian period; postcolonial criticism

## 1. Inleiding<sup>1</sup>

Die artikel poog om 'n bydrae te maak tot ten minste twee debatte, waarvan een relevanter vir gewone mense en die ander dalk interessanter vir Pentateugkenners is. Onder laasgenoemde verwys ek na die oproep tot heiligheid in Levitikus 17–26, wat dikwels in 'n baie positiewe lig verstaan word, en hoe hierdie positiewe verstaan onlangs uitgedaag is deur die fokus op sentralisering te plaas. Die tweede kwessie wat dalk vir die wêreld buite die Bybelwetenskaplike dampkring interessanter is, is die twee verse uit Levitikus 18 en 20 wat dikwels in debatte oor homoseksuele verhoudings aangehaal word. Soos ons hier onder sal sien is daar die afgelope vyf jaar verskeie artikels oor hierdie onderwerp gepubliseer. Die punt wat hierdie artikel egter wil maak is dat hierdie twee sake eintlik nou verweef is met mekaar. Die verse wat homoseksuele seks verbied is nou verweef met die beweerde sentraliseringsprojek. Verder moet ook onderstreep word dat die oproep tot heiligheid en die verbod om by 'n man te lê soos by 'n vrou uit dieselfde historiese konteks kom en wat ook al hierdie verskillende tekste in hulle historiese konteks wou bereik, kan nie van mekaar geskei word nie. Die historiese konteks wat hier ter sprake is, is hoogs waarskynlik, soos die meeste Bybelwetenskaplikes (maar ook nie almal nie) sou aanvoer, die tweede helfte van die Persiese tydperk.<sup>2</sup> Die artikel probeer juis aantoon hoe ingewikkeld dit kan wees om tekste in hierdie tydperk te interpreteer. Postkoloniale begrippe soos *hibriditeit* en *mimikrie* word ingespan om lig te werp op hierdie kompleksiteit.

Die artikel deel verder die veronderstelling met baie ander geleerdes dat die Heiligheidswetgewing in Levitikus 17–26 na Levitikus 1–16\* geskryf is (sien bv. oorsig in Rhyder 2018: 23–31). Hoofstuk 1–16\* kan rofweg gesien word as deel van P (Hieke 2014a:72), terwyl Levitikus 17–26 deur 'n latere generasie priesters geskryf is.

Indien die leser aan die einde van hierdie artikel tot die slotsom kom dat hy of sy sukkel om Levitikus 18:22 en 20:13 te verstaan binne die Persiese historiese konteks, dan het die leser hierdie artikel reg verstaan. Bybelwetenskaplikes word meestal gedryf deur die behoefte om 'n teks te verstaan en nie om 'n teks toe te pas nie. 'n Geldige punt van kritiek teen Bybelwetenskaplikes sou juis wees dat ons meestal wegstroom van toepassing, selfs wanneer ons 'n teks verstaan. In die geval van hierdie twee tekste kan ek wel met groot oortuiging sê dat daar verskeie fasette van hierdie tekste is wat vir my onduidelik bly.

## 2. Die strewe na heiligheid in 'n positiewe lig

Tradisioneel staan Levitikus 17–26 bekend as die Heiligheidswetgewing. Die begrip is al in 1877 deur Klostermann ontwikkel toe hy die Duitse begrip “Heiligkeitsgesetz” gebruik het en aanvanklik het dit slegs na Levitikus 18–25 verwys (Klostermann 1877:416). Hoekom Klostermann die teks so genoem het, lyk vandag vanselfsprekend. Dit gaan oor die oproep tot heiligheid soos ons dit in die parenetiese raam van Levitikus 17–26 vind waarvan die eerste geval Levitikus 19:2 is (eie vertaling):

Praat met die hele gemeenskap van Israel en sê vir hulle: “Wees heilig (קְדָשִׁים תִּהְיוּ), want ek, die Here julle God, is heilig (אֲנִי ה' קָדוֹשׁ)”.

Soortgelyke taal is in Levitikus 20:7 en 26 te vinde. Dit kom ook in Levitikus 11:44–5 voor wat algemeen aanvaar word as 'n latere toevoeging tot daardie hoofstuk, moontlik deur dieselfde mens(e) wat die Heiligheidswetgewing geskryf het.<sup>3</sup> Verskeie geleerdes verstaan hierdie oproep tot heiligheid in 'n baie positiewe lig. In hierdie verband word die anakronistiese begrip *demokratisering* dikwels gebruik. Dit gaan daaroor dat die begrip *heiligheid* op alle aangesprokenes van die Heiligheidswetgewing van toepassing gemaak word. Almal kan heilig word en dit is 'n nuwe idee wat in Levitikus 19 en 20 (en ook 11) opduik. As 'n mens hierdie idee vergelyk met Levitikus 1–16 (uitgesonder 11:44–5) word dit duidelik dat heiligheid in die eerste helfte van Levitikus net van toepassing is op die heiligdom, die priesters as personeel van die heiligdom en die toebehore van die heiligdom. Schwartz (2000:54) verwoord dit akkuraat deur aan te voer dat heiligheid met betrekking tot Levitikus 1–16 slegs gebruik word vir “the priests, the tabernacle and its appurtenances, holy days, offerings and the Tetragrammaton”. Van gewone mense wat kan strewe na heiligheid is daar nie sprake in Levitikus 1–16 nie en dan word dit moontlik in Levitikus 19 en 20.

Een van die eerste geleerdes wat die begrip demokratisering gebruik het, was Kugler (1997 n.50) wat 'n baie positiewe siening van hierdie verbreding in heiligheid het:

The power Lev. 17–26 gives to the individual over his or her own religious destiny resides first in the democratization of holiness. As noted above, this section of Leviticus considers all of Israel to be holy and to have the power of sanctification, even, perhaps, of God (22.32).

Kugler se interpretasie van hierdie skuif kan in een woord opgesom word naamlik “bemagtigend”. Gewone mense word bemagtig om na heiligheid te streef. Soortgelyke argumente is deur ander geleerdes uit beide die Engelssprekende en Duitssprekende akademiese wêreld gemaak. So voer Bibb (2009:2) aan dat die “holiness material ... relativizes and democratizes the strict ritual system contained in the first half”. Met “first half” verwys hy na Levitikus 1–16. So ook gebruik Artus (2013:172), wat eintlik 'n Duitse vertaling van 'n Franse boek is,<sup>4</sup> en Hieke (2014b:613) die Duitse begrip *Demokratisierung* om hierdie fenomeen te omskryf. Die heel nuutste kommentaar op Levitikus, naamlik Kamionkowski (2018:iv), val ook by hierdie argumente in en verwys daarna dat “H democratizes P’s holiness.” Daar word ook verder geargumenteer dat heiligheid in P (Lev. 1–16) staties is, terwyl heiligheid in Levitikus 17–26 baie meer dinamies van aard is (Trevaskis 2011:1–2). In P is dit 'n onveranderlike toestand wat jy het of nie het nie, maar in H kan die gewone Israëliete daarna streef. Kortliks verstaan al hierdie geleerdes die oproep tot heiligheid in Levitikus 19 en 20 in 'n positiewe, bevrydende en bemagtigende lig. Iets wat voorheen net vir priesters en dinge in



die heiligdom beskore was, is nou binne bereik van die gewone aangesprokene, wat dus neerkom op 'n soort demokratisering van 'n sterk priesterlike kategorie.

Hierdie gebruik van *demokratisering* herinner aan hoe daar soms na die skepping van die mens as die “beeld van God” in die Priesterlike skeppingsverhaal (Gen. 1:26–28) verwys word. So voer Schüle (2009:44) aan dat die begrip “beeld van God” dikwels in die wyer konteks van koningsideologieë in Egipte en Mesopotamië geïnterpreteer word. In Egipte en Mesopotamië was dit slegs die koning wat kon aanspraak maak op “beeld van God”-status en slegs die koning kon aanspraak daarop maak dat hy werklik “persoon” is. Omdat Genesis 1:26–8 dit wat in die Ou Nabye Ooste meestal net op die koning van toepassing was nou op die hele mensdom wil toepas, word die begrip *demokratisering* ook dikwels in interpretasies van Genesis 1:26–8 gebruik. Die waarde van die koning word op die ganse mensdom oorgedra, sou 'n mens kon sê. Schüle (2009:44) spreek wel bepaalde voorbehoude uit:

Der Begriff der Demokratisierung ist freilich nicht glücklich, insofern im alten Israel die Vorstellung der Imago Dei offenbar reibunglos mit der Realität von Sklavenhaltung koexistierte. Auch ist zu bedenken, dass es in dem bäuerlichen und kleinstaatlichen Milieu von Israel und Juda nie zur Ausprägung einer den König exaltierenden Ideologie wie in Ägypten und Mesopotamien kam. Insofern aber mag der Weg frei gewesen sein, die Idee der Personalität, die anderswo auf den König allein fokussiert wurde, schöpfungstheologisch auf die Menschheit insgesamt anzuwenden.

'n Mens moet dus maar jou opgewondenheid temper oor die Ou Testament se verstaan van die mens. Beeld van God en slaaf wees sluit mekaar ongelukkig nie uit nie. Of die ou Israelitiese of Judese samelewing wel in sulke terme aan hulle konings gedink het, is ook nie duidelik nie. 'n Mens sou wel teenoor Schüle kon aanvoer dat daar redelik konsensus is dat die Priesterlike skeppingsverhaal in gesprek was met die *Enuma Elish* en dit ook nie vergesog is om te dink dat dit ook krities in gesprek kon wees met Ou Nabye Oosterse koningsideologieë nie.<sup>5</sup> Die Priesterlike skrywers kom tog met 'n nuwer en varser mensbeeld vorendag in die wyer konteks van die Ou Nabye Ooste, al sou eko-teoloë soos Habel (2011:35–40) duidelik kon wys dat hierdie soort antroposentrisme meestal slegte nuus vir die aarde is.

Die punt is egter dat die begrip *demokratisering* ook hier in Genesis 1 gebruik word om iets van die Priesterlike skrywers se nuwer mensbeeld te omskryf. Dit wat voorheen net op konings van toepassing was, word nou op die mensdom as geheel toegepas. Op soortgelyke wyse word dieselfde begrip gebruik om die verbreding van heiligheid in Levitikus 17–26 te beskryf. Dit wat voorheen slegs op priesters, die heiligdom en die toebehore van die heiligdom van toepassing was, word nou aangebied as iets wat binne bereik van elke aangesprokene Israeliet is. Soos vandag algemeen aanvaar word, was die skrywers van Levitikus 17–26 'n latere geslag priesters as dié wat Levitikus 1–16 en Genesis 1 geskryf het. Beide argumente impliseer ook dat Priesterlike en post-Priesterlike denke by tye redelik vernuwend kon wees en nie noodwendig altyd bekrompe was nie. Op hierdie ietwat hoë noot moet ons na die nuwe studie van Rhyder (2018) kyk wat 'n redelike demper plaas op sopas genoemde argumente.<sup>6</sup> Ek gaan kortliks haar argument opsom voordat ek meer krities daarmee omgaan.

### 3. Die strewe na heiligheid in 'n negatiewe lig

Rhyder (2018:13) gebruik die insigte van filosowe soos Foucault en Gramsci om te argumenteer dat die oproep tot heiligheid in die parenetiese raam van die Heiligheidswetgewing meer oorheersend (hegemonic) as demokraties is. Die vyfde hoofstuk van haar proefskrif word inderdaad “Holiness as Hegemony” genoem (Rhyder 2018:289–356). Haar argument verloop as volg:

Dit is *eerstens* belangrik om iets te sê oor die manier waarop Israel heiligheid moet nastreef. Die meeste geleerdes lê daarop klem dat heiligheid in veral Levitikus 18–20 nagestreef word deur die etiese optrede van die aangesprokenes. Geleerdes soos Milgrom (2000:1400–4), Knohl (1995:175–80), Bibb (2009:152) en Hieke (2014b:612) onderstreep dat die oproep tot heiligheid gepaard gaan met 'n oproep tot 'n meer etiese bestaan wat aspekte soos die Tien Gebooe (in Lev. 19), bemoeienis met weerlose mense (bv. 19:13–5) en seksuele taboes (Lev. 18 en 20) insluit. Sekere geleerdes soos Wenham (1979:265) en Hieke (2014b:703) beklemtoon ook 'n stuk besorgdheid oor die alledaagse lewe. Oor hierdie soort argument spreek Rhyder (2018:302) reeds haar bedenkinge uit. Oor die bemoeienis met die alledaagse lewe, verwys Rhyder byvoorbeeld na Adorno wat praat van *konvensionalisme* (conventionalism) wat 'n soort groeipdenke is wat gehoorsaamheid aan 'n sentrale gesag bevorder en buitelanders dikwels uitbeeld as afwykend en dan met verwysing na konvensionalisme (Rhyder 2018:302):

It is a trait of authoritarianism because it encourages compliance with authority over local discretion, thereby contributing to the subordination of the collective to central powers (although the precise manner in which this is achieved, and the measures by which it might be identified among different populations, remain matters of significant debate).

Rhyder (2018:302) voeg natuurlik by dat dit nie 'n verrassing moet wees nie, omdat ons praat van 'n Ou Oosterse samelewing en nie 'n moderne demokratiese samelewing nie, maar ons behoort nietemin versigtig te wees met hoe ons met sulke potensieel onderdrukkende tekste omgaan. Rhyder voeg verder by (2018:302):

Indeed, as we shall see below, “conventionalism” aptly describes H’s discursive logic when charging the Israelites to “be holy”: it intertwines the need for the Israelites to eschew diversity in favor of conformity; their obligation to reject alternative practices; their requirement to maintain communal unity in the face of a threatening other; and the importance of their funneling of attention toward the central sanctuary and its priesthood.

Haar verwysings na die “threatening other” en die “funneling of attention” gaan in die res van die artikel weer opduik. Maar wat laasgenoemde betref, is dit duidelik dat dit moontlik oor 'n groter stelsel kan gaan waar geld ook uiteindelik na die sentrale heiligdom getregter word. Die ander vraag is natuurlik wie die bedreigende ander sou kon wees. Verder, dink Rhyder (2018:307) ook nie dat die oproep tot heiligheid verstaan moet word as 'n gelykmakende projek nie, maar dat dit tog ou hiërargieë in stand hou waar priesters nog die botoon voer. Ter ondersteuning van haar argument gebruik sy Levitikus 22:8–9 waar priesters nie toegelaat word om aas te eet nie:

'n Gevrekte of verskeurde dier mag hy nie eet nie, want daardeur sal hy verontreinig raak. Ek is die Here. Hulle moet my verordeninge nakom en nie sonde op hulle laai en sterf deurdat hulle my verordeninge verontheilig (Piël van חלל) het nie. Ek is die Here wat hulle heilig (Piël van שָׁדָד). (Lev. 22:8–9)

Die “hy” en “hulle” in hierdie vers verwys na priesters en vers 9 eindig met “Ek is die Here wat hulle heilig”. Rhyder (2018:307) vergelyk hierdie teks met Levitikus 17:15–6 waar Israëliete en vreemdelinge wel toegelaat word om hierdie selfde gevrekte of verskeurde diere te eet. Mense wat sulke vleis eet, het slegs nodig om te bad en tot die aand toe as onrein op te tree. Dieselfde argument geld vir die feit dat daar streng reëls vir priesters is om nie sekere rouhandelinge uit te voer wanneer verwante sterf nie (Lev. 21:1–5). Priesters mag hulself nie verontreinig deur met dooies in aanraking te kom nie. Daar is ook strengere reëls rakende met wie priesters mag trou al dan nie en dit is duidelik dat daar hoër standaarde is vir priesters as vir gewone Israëliete. Daar is dus duidelike onderskeide tussen die soort heiligheid waarop priesters aanspraak maak en dié waarna die gewone aangesprokenes kan streef. *Demokratiserend* klink nie meer na 'n akkurate beskrywing nie. Priesters het 'n soort inherente heiligheid terwyl nie-priesters bloot kan strewe na 'n soort heiligheid wat fundamenteel anders is (Rhyder 2018:309).

Die tweede deel van haar argument fokus spesifiek op die parentiese raam van die Heiligheids-wetgewing as geheel, naamlik Levitikus 18:2b–5, 24–30; 19:2–4, 19aα, 36b–7; 20:7–8, 22–6; 22:31–3; 25:18–9, 38, 42a, 55 en 26:1–2 (Rhyder 2018:310 v. 19). Ons het reeds genoem dat die oproep tot heiligheid juis 'n deel van hierdie parentiese raam is. Sy onderskei tussen twee soorte retoriese strategieë wat te vinde is in hoofstuk 18 en 20 aan die een kant en hoofstuk 19 aan die ander kant.

Wat hoofstuk 18 en 20 betref praat Rhyder (2018:312–7) van “othering” en “standardization”. Ek vertaal laasgenoemde met *standaardisering*, en eersgenoemde met *andersing*. Hier kom die *bedreigende ander* weer ter sprake waarna hierbo verwys is.

Levitikus 18:2b–5 en 24–30 as aanmanende of parentiese tekste vorm 'n raam rondom die apodiktiese hoofstuk. Tussen hierdie twee aanmanings vind ons vers 6–23 oor seksuele taboes waarvan vers 2–18 “sexual relationships with various women and the addressee because they are the ‘same flesh’” (Nihan 2007:432) reguleer. Vers 19–23 gaan ook oor seks, maar is gemik op die volk in die algemeen en hier vind ons die wette teen slaap by 'n vrou wat menstrueer, slaap by die vrou van 'n buurman, om jou kinders aan Molog te gee, slaap by 'n man, of slaap by 'n dier. Die doel van die aanmanende raam is duidelik, naamlik om die aangesprokenes te motiveer om hierdie wette na te kom. Vers 2b–5 roep Israel op om nie soos die mense van Egipte en Kanaän te wees nie en om nie hulle voorskrifte te volg nie, maar om Jahwe se verordeninge te volg. Dit is duidelik dat die Egiptenare en die Kanaäniete die *ander* is, vandaar Rhyder se *andersing*. Die *ander* word dus as pervers of afwykend uitgebeeld. In die aanmanende teks aan die einde van die hoofstuk (vv. 24–30) word die retoriese strategie nog dreigender. Vers 24 verwys na die *ander* volke wat hulself verontreinig het deur “al hierdie dinge” (בְּכָל־אֲלֵהֶם), wat verwys na die voorafgaande taboes, te doen. Die gevolg was dat die land self onrein geraak het en die vorige inwoners uitgespoeg het. Die *ander* was dus nie net pervers nie, maar dit is ook 'n geval van dat hulle verdien het wat met hulle gebeur het. Hierdie selfde lot sou nou potensieel die voorland van Israel word indien hulle nie die voorskrifte nakom nie. Die strekking van die retoriese strategie is dus duidelik: “Moenie soos ‘hulle’ word nie of julle verloor ook julle land”. Daar is ook 'n vrees agter die teks dat die *ander* 'n slegte invloed sou



uitoefen op die aangesprokenes en dat die aangesprokenes hulself teen hierdie bose invloede van ander moet beskerm.

Soortgelyke strategieë word in Levitikus 20 ingespan, maar waar hoofstuk 18 apodikties van aard was, is hierdie hoofstuk kasuïsties. Die aanmanende tekste is te vinde in vers 7–8 en 22–6 en juis hier kry ons nou die oproep tot heiligheid (vv. 7 en 26) wat intussen vir die eerste keer in hoofstuk 19 verskyn het. Ook hoofstuk 20 gaan oor seksuele taboes, maar soos tipies van kasuïstiese wette word strawwe ook nou vir sekere oortredings bygevoeg. Waar hoofstuk 18 gestruktureerd was rondom verwantskap aan die patriarg, word hierdie hoofstuk rondom die felheid van die strawwe gestruktureer wat van felste na minder fel georganiseer is (Nihan 2007:450). Vers 22 tot 24 roep weer die ou argumente oor die moontlikheid dat die land dalk kan uitspoeg op, maar ’n verdere element oor “skeiding van die nasies” word bygevoeg. Rhyder (2018:315) lê veral klem op die verband tussen heiligheid, die nakoming van voorskrifte en skeiding (ook v. 25) wat ’n verdere geval van andersing is, ’n soort “ons teen hulle”. Maar in vers 25 is daar ’n verwysing na Levitikus 11 en die voorskrifte oor reg eet wat sy beskryf as “the standardization of the Israelite diet in accordance with a shared central authority” (Rhyder 2018:316). Standaardisering gaan dus oor ’n soort gedragseenvormigheid wat hier spesifiek oor eetreëls gaan, reëls wat deur ’n sentrale gesag vasgestel word. Sy som haar interpretasie van die oproep tot heiligheid as volg op (Rhyder 2018:317):

This discourse of sanctification via law observance, then, is an ideological tool for compliance. H requires the Israelites to show unity and conformity with the legal norm, even in the most ordinary of daily contexts. By doing so, H imagines the Israelites emerging as a people whose holiness is made concrete through their conformity.

Dit is kortliks haar verstaan van standaardisering en andersing. Israel moet inval by die sentrale ideale van die Heiligheidswetgewing. ’n Tweede faset van hierdie argument is Rhyder (2018: 317–320) se omgang met Levitikus 19. Wat haar interpretasie van Levitikus 19 betref, steun sy sterk op die vroeëre werk van Otto (1999) en Nihan (2007) se verstaan van die struktuur van die hoofstuk. Beide Otto en Nihan lê klem op die jukstaposisie van lojaliteit aan God en “communal solidarity” wat hier met *gemeenskapsolidariteit* vertaal word. Die wet om jou naaste lief te hê soos jouself is waarskynlik die bekendste aspek van hierdie hoofstuk (vers 18), maar daar is ook die opdrag om die vreemdeling lief te hê soos jouself (vers 34), ’n aspek van die hoofstuk wat sy grotendeels ignoreer. In Levitikus 19 is natuurlik ook verskeie gebooe uit die Tien Gebooe te vinde. Rhyder (2018:320) vat die strategie van gemeenskapsolidariteit as volg saam:

Through this discursive strategy, H makes the Israelites’ status as Yhwh’s chosen people contingent on their ability to show loyalty to one another. To be an Israelite, and thus part of Yhwh’s sanctified possessions, is to be bound by mutual obligation to other members of the sacral community. Thus H effectively precludes any possibility that the Israelites might retain their holy status if they operate as splintered factions. They must act as one, and be unified.

Die retoriese doel van die teks is dus om ’n sterk eensgesindheid te bewerkstellig onder die toehoorders, ’n soort verenigde front. Rhyder (2018:320–4) maak dit later nog duideliker dat al hierdie retoriese strategieë ten doel het om ’n soort lojaliteit teenoor die heiligdom te kweek, wat in die betrokke historiese konteks waarin sy die teks lees natuurlik na die Tweede

Tempel verwys. Die volgende aanhaling vat hierdie deel van haar argument goed saam (Rhyder 2018:324):

This expansion of holiness thus can be seen as functioning as a form of hegemonic discourse (as defined in the Introduction to this thesis). It consolidates the authority of the central authority of law and sanctuary, along with the interests of those whose place is at the apex of the hierarchy (i.e., the priests), by normalizing the idea that the entire community has an inalienable obligation to defer to and sustain them. By promoting communal holiness as a divine imperative, and loyalty to the central shrine as integral to the Israelites' sanctification, the laws of Lev 17–26 solicit the Israelites' consent to a social system in which the shrine occupies the central position and thus the greater share in the distribution of power, and the law provides the means of maintaining the ritual cult and sacral community which it requires.

Tot so ver Rhyder se lees van die tekste. Wat wel duidelik moet wees, is dat die oproep tot heiligheid in Rhyder se interpretasie 'n ander prentjie skets. Waar dit voorheen gesien is as bemagtigend, word dit nou as onderdrukkend voorgestel. 'n Mens sou ook 'n begrip soos *koöpterend* as vertaling vir “solicit” kon gebruik. Die toehoorders word ingespan deur hulle etiese optrede om mag in die heiligdom te sentraliseer.

Die vraag is natuurlik wie die meeste sou baat vind by so 'n strategie, of anders gestel wie se belange hierdeur gedien sal word. Die ooglopende antwoord hierop is eenvoudig die priesters wat die tekste geskryf het en die heiligdom waar hulle hul brood en botter verdien het. Maar dit speel alles af in die Persiese tydperk en die vraag is wat die Ryk (empire) daaruit sou kry.

#### 4. Heiligheid ter wille van wie? Of, tot voordeel van wie?

Soos reeds genoem, lees Rhyder (2018:42–3) die Heiligheidswetgewing, soos verskeie ander Bybelwetenskaplikes, in die Persiese konteks. Een van die vrae waaroor 'n mens wonder as 'n mens haar werk lees, is die volgende: As dit so is dat die teks alle aandag fokus op die heiligdom en die ondersteuning van die heiligdom, wie, *behalwe vir die priesters, sou nog kon baat vind by so 'n groot ondersteuning van die Tweede Tempel?* Nou word die vraag watter rol die tempel in die Ryk (empire) sou gespeel het. Die Tweede Tempel word in die tyd van Darius tussen 516 en 500 v.C. gebou (Grabbe 2004:285 en Frevel 2018:350). Daar was die afgelope 30 jaar of so 'n groot debat oor die rol van die tempel in die Persiese Ryk en ook Rhyder gaan daarop in. Ek som dit vinnig as volg op en maak gebruik van haar bronne, maar ook 'n paar ander.

Iemand soos Schaper (1995:536–7) het bv. aangevoer dat die tempel 'n plek van administrasie was waar o.a. belasting ter wille van die Ryk ingevorder sou kon word. Vir hom is dit belangrik dat die tempel moontlik die enigste plek was waar daar 'n smeltery (“foundry”) was en dit het 'n belangrike rol gespeel omdat ingevorderde belastinge (munte) daar gesmelt en hergiet is om aan 'n amptelike standaard te voldoen, veral in 'n tyd voordat munte gestandaardiseer is. Die tempeladministrasie “acted as the interface between the tax-paying population of Juda and the Persian government” (Schaper 1995:537). Soortgelyke argumente is ook deur Balentine (1999:54–7) gemaak wat die tempel ook verstaan as 'n plek waar belasting vir die Persiërs ingesamel word. Dit sou beteken dat die oproep tot heiligheid en die groter retoriese strategie wat alles op die heiligdom wil fokus uiteindelik die groter Persiese Ryk gedien het en nie net

die priesters wat 'n lewe gemaak het uit die heiligdom nie. Die tregter van geld waarna hierbo verwys is, was dus in hierdie argument ter wille van die Ryk.

Hierdie soort argumente is meer onlangs vanuit verskeie oorde bevestig. Daar is byvoorbeeld beperkte bewyse dat die Persiërs in hulle groter Ryk hulle skatkamers (“treasuries”) in tempels gevestig het (Rhyder 2018:350). Nog 'n probleem wat ook deur verskeie geleerdes soos Bedford (2015:341) en Altmann (2016:182) uitgelig word, is dat die Persiese goewerneur se setel eintlik by Ramat Rahel was wat vyf kilometer suid van Jerusalem gelê het. Belasting sou dus daar ingevorder word en nie in Jerusalem nie. Rhyder (2018:252–3) val in by die interpretasies van Bedford en Altmann en aanvaar dat die befondsing van die tempel op 'n vrywillige basis geskied het en dat hierdie fondse vir die tempel self bedoel was en nie vir die Ryk nie. Al die retoriese strategieë wat sy geïdentifiseer het in Levitikus 18 tot 20 en ook in die res van die Heiligheidswetgewing (waaraan ons nie aandag kon gee nie), het dus ook ten doel om inwoners van Jehud aan te moedig om by te dra tot die welstand van alleenlik die heiligdom. Die heiligdom was nie 'n kanaal om fondse na die Ryk te herlei nie.

Die rede vir aandag aan hierdie debat is omdat dit gedurig belangrik is om te vra wie die “ander” is. Hierbo is reeds aangedui hoe Rhyder die retoriese strategie van andersing in Levitikus 18 beskryf het. Die teks (18:3) verwys na die Egiptenare en die Kanaäniete, maar wie was die *ander* in die Persiese tydperk? Sou dit byvoorbeeld kon verwys na die Persiërs? Dan was andersing 'n strategie om die Ryk weerstandig te wees. Byvoorbeeld, Thomas Hieke (2014b:679–87) verstaan die Molog-tekste in Levitikus 18 en 20 as anti-Persiese tekste. Die Hebreeuse konsonante מלל kan ook anders gevokaliseer word om “vir die koning” te beteken in plaas van “vir Molog”. Volgens Hieke waarsku die teks toehoorders om nie hulle kinders vir die Persiese koning te laat werk nie. Die kinders mag dus nie diens doen vir die Ryk nie. Die teks word as 'n soort kodetaal verstaan wat die mense van Jehud oproep om weerstand teen die Persiërs te bied.

Of moet ons die verwysing na Egiptenare meer letterlik opneem, maar eerder in 'n Persiese konteks? Die Egiptenare was in die tyd van die Persiërs die vyande van die Ryk, veral na Egipte se herhaalde rebellies teen die Ryk en die Persiese verliese in Egipte tussen 380 v.C. en 360 v.C. onder Artaxerxes II (Briant 2002:654). Artaxerxes III kon Egipte eers teen 342 v.C. terugwen (Briant 2002:685–8). Yee (2010:218) lees byvoorbeeld Eksodus 2–12 as die uitbeelding van 'n dommerige en hardkoppige Faraon in die Persiese konteks vanuit 'n postkoloniale perspektief en sê dan die volgende:

The Persians would have relished this cartoon of Pharaoh and Egypt as consummately stupid, as well as the black humor in seeing the dangerous enemy suffering under plagues, humiliated and ultimately defeated.

Sou 'n mens byvoorbeeld die verwysings na Egipte in Levitikus 18 en 20 as pervers en afwykend kon lees as tekste wat gemik is daarop om die Persiërs ter wille te wees? Nog 'n moontlikheid is om byvoorbeeld die verbod op anale seks in 18:22, waarop ons binnekort gaan fokus, te verstaan as kritiek op die Grieke (of eintlik Griekssprekende stadstate) wat al hoe meer teen die Persiërs in die tweede helfte van die Persiese Ryk begin oorlog maak het (sien Brosius 2006:76–78). Römer (2018a:217), met verwysing na Levitikus 18:22 en die oproep tot skeiding van die nasies in Levitikus 18 en 20, voer byvoorbeeld aan:

Here, it may even be that we have a polemic against Greek sexual practices, something that cannot be excluded if one dates the Holiness Code to the Persian Period.

Kritiek op die Grieke sou ook verstaan kon word soos Yee kritiek op Egipte verstaan het, as 'n poging om die Persiërs ter wille te wees. Dit behoort wel duidelik te wees dat al drie hierdie interpretasies van Hieke, Yee en Römer elemente bevat van Rhyder se andersing. In Yee se geval is dit die duidelikste want die Egiptenaars word eksplisiet genoem. By Römer en Hieke is dit veel subtieler omdat die leser tussen die reëls sou moes raaklees wie die ander is wat die teks in die oog het. In Hieke se geval is dit wel 'n poging om weerstand te bied teen die Persiërs; in Römer en Yee se geval sou dit verstaan kon word as eerder toenadering tot die Ryk te soek, maar soos ons hier onder sal sien, is dit ook nie so eenvoudig nie. Met hierdie vrae in gedagte kan ons nou ons aandag verskuif na die verbod op seks tussen mans in Levitikus 18 en 20.

## 5. Die strewe na heiligheid en verbode seks

Soos al verskeie kere genoem is, beskryf Rhyder die retoriese strategieë in Levitikus 18 en 20 as andersing en standaardisering. Na die verskillende grade van bloedskanie in Levitikus 18:2–18 aan die orde gekom het, skuif die fokus in vers 19 tot 23 na breër seksuele wangedrag, naamlik, om nie by 'n vrou te slaap wanneer sy menstrueer nie (v. 19), om nie by jou buurman se vrou te slaap nie (v. 20), om nie jou kinders vir Molog te gee nie (v. 21), om nie by 'n man te slaap nie (v. 22) en om nie by 'n dier te slaap nie (v. 23). Die verbod op kinders-gee-vir-Molog lyk effe vreemd in die konteks, maar hier word eintlik van jou “saad” (זָרַע) wat hier nageslag beteken, gepraat, terwyl die vorige vers juis praat van die “saad” (זָרַע) wat jy vir jou buurman se vrou sou gee en nou beteken dit natuurlik “semen”. Dit is 'n baie oppervlakkige verband, maar tog. Hoe dit ook al sy, is dit veilig om te sê dat vers 22 in die afgelope tyd die kalklig gesteel het en hierop gaan nou gefokus word.

Levitikus 18:22 en 20:13 wat 'n verbod plaas op seksuele omgang tussen twee mans het reeds deur die jare aandag geniet vanaf verskeie oorde, maar die afgelope vyf jaar was besonder vrugbaar. Ou-Testamentici soos Hieke (2015), Hollenback (2017 en 2019), Dershowitz (2017 en 2019), Römer (2018a en 2018b) en Sklar (2018), en daar is waarskynlik nog, het gedetailleerde aandag aan hierdie tekste gegee. Joosten (2020) en Leuenberger (2020) is die nuutste voorbeelde.<sup>7</sup> Voordat meer op Joosten gefokus word, net 'n paar inleidende opmerkings oor van hierdie bydraes:

1) Die meeste bydraes stem saam dat ons versigtig moet wees om die moderne begrip *homoseksualiteit* hier te gebruik. Römer (2018a:213) beklemtoon dat laasgenoemde begrip uit 1869 dateer en (2018b:48–9) dat dit destyds deur geneeshere en veral psigiaters gebruik is om “Norm abweichende Sexualität” te beskryf. Ook Leuenberger (2020:207) beklemtoon dat homoseksualiteit vandag gebruik word om 'n selfdegeslag- seksuele oriëntasie te beskryf wat “persönlichkeitsbildend” en “identitätsstiftend” is. Dit alles, insluitend die idee van homoseksuele oriëntasie, sou totaal vreemd vir die antieke skrywers van Levitikus gewees het. Maar soos Joosten (2020:3) tereg opmerk help dit ook net so ver aangesien ons teks nog steeds iets verbied “that is part and parcel of the male homosexual experience”, en dit bring ons by die volgende punt.

2) Wat wel verbied word is anale seks tussen twee mans (Sklar 2018:165, Olyan 1994, Walsh 2001), hoewel daar ook debat was oor of die teks (spesifiek 18:22) die aktiewe of passiewe persoon in die oog het. Dit is grotendeels waaroor die debat in Hollenbeck (2017) gaan. Hy argumenteer soos Walsh (2001) vroeër gedoen het dat die verbod gemik is op die passiewe vennoot. Beide reageer op 'n ouer artikel van Olyan (1994) wat aangevoer het dat die verbod gemik is op die aktiewe deelnemer. Hoe dit ook al sy, die twee verse uit Levitikus verbied anale seks tussen 'n man en 'n man. Volgens 20:13 moet *albei* in elk geval doodgemaak word en dan is die interpretasie van 18:22 nie so belangrik nie.

3) Verskeie geleerdes stem saam dat die probleem van 'n deurmekaarkrap van tradisionele geslagsrolle beslis 'n rol speel in hierdie verbod. In Leuenberger (2020:227–8) se verstaan is die passiewe rol van die een man juis die probleem, omdat hy die rol van 'n vrou speel en hierdie oorsteek van geslagsrolgrense sou vir die antieke skrywers skreiend gewees het, vandaar ook sterk taal soos תועבה. Hierdie argument van Leuenberger is egter nie nuut nie en Römer (2018a:217 en 2018b:62) en verskeie ander soos byvoorbeeld Olyan (1994:204) en Walsh (2001:206) redeneer soortgelyk.

4) Nog 'n punt van ooreenstemming tussen verskeie Ou-Testamentici is dat die verbod op en verwysings na homoseksuele seks in die wyer Ou Nabye Ooste redelik skaars is. Die Griekssprekende wêreld is duidelik 'n ander wêreld waar seks tussen mans algemeen aanvaar is (sien Nissinen 1998:57–69), vandaar Römer se bogenoemde argument oor kritiek teen Griekse praktyke. Joosten (2020:4) verwys na 'n verbod op homoseksuele verkragting in Assiriese wette en Egiptiese Wysheid (sien ook Römer 2018b:53), maar nou val die klem op verkragting. Daar is ook Hetitiese tekste wat seks tussen mans van dieselfde nukleêre gesin verbied (Hieke 2015:24 en Joosten 2020:4). Die verhaal van Gilgamesh en Enkidu word ook soms vanuit homoërotiese perspektief gelees (bv. Römer 2018a:222–228). Daar word wel dikwels 'n Persiese teks aangehaal, waarby ons later sal uitkom.

Wat die vertaling van Levitikus 18:22 en 20:13 betref, bied Joosten (2020) wel 'n nuwe perspektief oor hoe om Levitikus 18:22 en 20:13 te verstaan, wat ons eers moet evalueer voordat ons na die Persiërs terugkeer. Tradisioneel is 18:22 as volg verstaan. Die vertaling is natuurlik baie letterlik (Joosten 2020:2):

And-with a male not you-will-lie 'lyings-of' a woman.

In Afrikaans:

En-met 'n manlike persoon nie sal-jy-lê 'lêery-van' 'n vrou nie.

Joosten (2020:5) merk tereg op dat dit jammer is dat die Hebreeuse voorsetsel “וְ” hier afwesig is voor “lêery-van”, omdat dit juis die betekenis van “soos” duideliker sou maak. Joosten (2020:5–6) fokus verder op die Hebreeuse woord מְשַׁבֵּחַ wat hier met “lêery” vertaal is en vertaal dit eerder met “bed”, wat wel 'n moontlikheid is (sien Clines 2001:526). Levitikus 18:22 word ook met Genesis 49:4 vergelyk waar Ruben verwyd word omdat hy met sy pa se byvrou geslaap het, maar die teks sê letterlik: “Jy het opgegaan op jou vader se bed”. Dit beteken nie dat hy met sy pa geslaap het nie, maar dit hy dit op sy pa se bed gedoen het en dit is 'n verwysing na wat hy met sy pa se byvrou gedoen het. Na aanleiding van hierdie vers stel Joosten dan die volgende vertaling voor (2020:7):



And-with a male not you-will-lie (on) the bed of a woman.

In Afrikaans:

En-met 'n manlike persoon nie sal-jy-lê (op) die bed van 'n vrou nie.

Vir Joosten is die vers eintlik 'n verbod teen die slaap by die man van 'n getroude vrou, met ander woorde 'n man mag nie by 'n ander man slaap as een van hulle getroud is nie. Dit is wel interessant dat soos met die tradisionele verstaan hier ook 'n voorsetsel te kort skiet voor מִשְׁכָּב wat in hierdie geval waarskynlik 'n עַל sou wees. Dit is ook nie duidelik waarom Joosten 'n lidwoord by “bed” byvoeg nie, want die woord מִשְׁכָּב is beslis onbepaald in Hebreeus. Verder gaan dit in Genesis 49:4 oor “die bed van *jou* vader” (מִשְׁכָּבֵי אָבִיךָ) en die punt is juis dat Ruben teenoor *sy* pa oortree het. Die suffiks maak alles duideliker, maar so 'n suffiks kom nie in Levitikus 18:22 (מִשְׁכָּבֵי אִשָּׁה) voor nie. As die teks wou sê wat Joosten aanvoer dit sê, waarom nie 'n derdepersoon- manlike suffiks by אִשָּׁה voeg nie? Dan sou dit “op die bed van *sy* vrou” gelees het. Die hele *constructus*-verbinding sou ook bepaald gewees het. Hoewel Joosten se lees inderdaad 'n nuwe perspektief bied, is daar dus verskeie leemtes in sy argument en bly die tradisionele vertaling tog oortuigender.

## 6. Persiese perspektiewe

Ek het reeds daarna verwys dat 'n Persiese teks dikwels in argumente oor Levitikus 18:22 en 20:13 aangehaal word. Dershowitz (2017:523–5), Römer (2018a:217 en 2018b:54) en Joosten (2020:4) verwys na 'n teks uit die Avesta, naamlik Vendidad 8:32,<sup>8</sup> wat as volg klink (Dershowitz 2017:524 wat 'n vertaling van Oktor Skjærvø gebruik):

Then Ahura Mazdâ said: the male who is sodomized, the male who sodomizes [...] he is a *daêwa* before death, he becomes spiritual *daêwas* after death, when a man releases semen in a man or a man receives semen of men.

Die *daêwas* waarvan die teks praat, verwys na “counterforces of evil” wat deur die slegte god Angra Mainyu geskep is (Boyce 1992:1170). Om dus saam met hulle gereken te word, is baie sleg, maar in aansluiting by punt 4 hier bo voer Dershowitz (2017:524) aan dat hierdie die enigste “voor-Bybelse” teks uit die Ou Nabye Ooste is wat anale seks tussen mans verbied. Dershowitz gee tereg toe dat daar beduidende verskille is soos dat die Vendidad ook anale seks met 'n vrou verbied en nog 'n radikaler verskil is dat die Vendidad eintlik bloedskanie aanmoedig wat natuurlik in skreiende kontras met die res van Levitikus 18 en 20 staan. Die ander uitdaging is dat die datering van hierdie teks uiters problematies is (Joosten 2020:4), en Dershowitz se “voor-Bybelse” verwysing is hoegenaamd nie 'n uitgemaakte saak nie. Daar is wel geleerdes soos Kazen (2015:447–8), Kiel (2017:331–2) en natuurlik Dershowitz (2017:524) self wat aanvoer dat die idees in hierdie tekste teruggaan na die eerste helfte van die eerste millennium v.C. wat dit meer realisties maak dat hierdie soort idees wel aan die skrywers van die Heiligheidswetgewing bekend was.

Wat tog hier interessant is, is dat indien die skrywers van Levitikus 18 en 20 bewus was van hierdie teks uit die Vendidad dan is dit 'n vraag of hulle dit gebruik het om toenadering te soek tot die Persiërs en of dit eerder 'n geval was van wys dat jy beter is as jou veroweraars. Anale seks word verbied, maar so ook bloedskanie! Verder, selfs al was dit kritiek op Griekse praktyke, is dit op sigself nie noodwendig 'n poging tot toenadering tot die Persiërs nie, maar

kan gesien word as kritiek op Griekse homoseksuele praktyke *en* ook as kritiek op Persiese openheid teenoor bloedskande. Dit is hier waar postkoloniale terme soos hibriditeit en mimikrie dalk kan help. Twee geleerdes wat beide hierdie terme gebruik en vir verskillende soorte interaksie tussen Levitikus en Persiese tekste argumenteer is Kazen (2015) en Jonker (2019 en 2016).

Kazen (2015:435–62) se bydrae is in 'n Festschrift vir Milgrom en fokus veral op Milgrom (1991:43) se argument dat die Priesterlike skrywers van Levitikus die wêreld van demone uit die teks geban het. Anders as Milgrom (wat 'n lid van die Kaufmannskool is), volg Kazen (2015:438) die Europese konsensus deur die finalisering van Levitikus in die Persiese tydperk te dateer. Die sentrale vraag in sy opstel is na die moontlike invloed van Persiese sienings van reinheid op die priesters wat Levitikus geskryf het. Kazen (2015:438–47) probeer eers aantoon hoeveel voor-ballingskapse tekste na reinheid en onreinheid verwys en daar is nie so baie nie.<sup>9</sup> Daarna vra Kazen (2015:447–59) na moontlike Persiese invloed op denke oor rein en onrein en nou produseer Kazen 'n redelike lang lys, gebaseer op bogenoemde Avesta, waarvan net twee aspekte uitgelig gaan word, naamlik onreinheid van lyke en die weglating van demone. Eersgenoemde is 'n geval waar Persiese idees moontlik Judese idees beïnvloed het en laasgenoemde is 'n voorbeeld van waar Judese idees radikaal anders is.

Die eerste aspek het te doen met die einste argument wat Rhyder hier bo gemaak het na aanleiding van Levitikus 21 en 22 dat strenger reëls met betrekking tot reinheid op priesters van toepassing is. Kazen (2015:454–6) wys daarop dat dit in latere tekste uit die Persiese tydperk soos Levitikus 21:1–5 en dalk nog latere tekste soos Numeri 5 en 19 is waar onreinheid as gevolg van blootstelling aan lyke al hoe belangriker word. Eers is dit net van toepassing op priesters in Levitikus 21 en later ook op gewone mense in die tekste uit Numeri. Hierdie idees vind aanklank by verskeie tekste uit die Vendidād (4:44–51; 7:1–3; 12). Kazen (2015:454–7) noem dan verskeie raakpunte tussen die Persiese siening oor verontreiniging deur lyke en tekste uit Levitikus en Numeri en kom so tot die volgende gevolgtrekking (2015:457):

All these points are not equally strong arguments for Persian influence on the development of Israelite conceptions of corpse impurity, but several are conspicuous enough to suggest some influence, particularly when we consider that they evolved, or at least were shaped and included in the literary corpus being formed, precisely at a time when such influence would most likely have taken place.

Kazen dink dus dat dit ten minste moontlik is dat post-Priesterlike tekste beïnvloed is deur Persiese sienings oor besoedeling deur lyke. Dit kom dus breedweg neer op iets wat hierdie tekste gemeen het met Persiese tekste. In dié opsig gebruik Kazen begrippe wat hy leen by postkoloniale kritiek (2015:462):

My final point is that all or most of the developments and innovations that may result from Persian influence on Israelite purity conceptions can be understood from a postcolonial perspective as examples of hybridity and/or mimicry, as appropriation of, or assimilation to, cultural practices of the colonial masters.

Dit bring my by die tweede aspek wat Kazen ongelukkig net noem, maar nie regtig veel daarmee maak nie. As die belangrikheid van besoedeling deur lyke moontlik van die Persiërs oorgeneem is, dan is daar een belangrike aspek wat Priesterlike en post-Priesterlike tekste nie oorneem nie en dit is die geloof in demone. Hier verwys hy weer na Milgrom (1991:462) se

argument dat die Priesterlike skrywers verantwoordelik was vir die “thoroughgoing evisceration of the demonic”. Indien die Priesterlike skrywers dus deur sekere aspekte van Persiese godsdiens beïnvloed is, dan was daar ander aspekte wat hulle totaal verwerp het.

Jonker (2019) fokus meer soos Rhyder op die Heiligheidswetgewing en hy werk binne dieselfde historiese parameters van die Persiese tydperk. Soos baie geleerdes voor Rhyder werk hy met die idee van demokratisering van heiligheid en hy vergelyk stukke uit die Heiligheidswetgewing met die grafinskripsie van Darius I wat gevind is by Naqš i-Ruštam (Jonker 2019:31–6). Volgens Jonker (2019:27) bestaan die grafinskripsie eintlik uit twee verskillende inskripsies naamlik DNa en DNb (sien vertaling van Schmitt [2010] of Kuhrt [2007:502–7]). Beide is in Elamities, Oudpersies en Babiloniese spykerskrif geskryf. Hierdie inskripsie word aan die begin van die vyfde eeu gedateer (Mitchell 2015:363). Die datering van hierdie teks is dus baie sekerder as wat dit die geval was by die Avesta in Kazen se werk. Die belangrike punt wat Jonker maak (in gesprek met Mitchell 2015), is dat daar ook ’n beweging is vanaf DNa na DNb in die inhoud, wat hy as volg opsom (Jonker 2019:28):

Whereas DNa focuses on the commissioning of Darius by Ahuramazda to be king over a diversity of nations, in order to give expression to the order of creation, DNb moves over to the qualities of the king, and eventually of those under his rule.

In die eerste helfte is die koning die oorwinnaar wat ’n rol speel in die instandhouding van die skepping en in die tweede helfte gaan dit veral oor hoe die koning in regverdigheid regeer en uiteindelik moedig die koning die “jong man” aan om op ’n sekere manier op te tree (DNb 55–60). Jonker (2019:34–6) bekyk verder die Heiligheidswetgewing en spesifiek die etiese wending wat verwys na die fokus op etiese gedrag in die Heiligheidswetgewing teenoor Levitikus 1–16, maar ook die demokratisering van heiligheid, beide aspekte wat hierbo bespreek is. Jonker (2019:36) poog om ’n verbintenis tussen die twee tekste te teoretiseer. As die teks kort voor Darius I se dood (486 v.C.) geskep is en die Heiligheidswetgewing volgens Jonker (2019:36) in die tweede helfte van die vyfde eeu geskryf is, dan het daar ten minste 50 jaar verloop en laat dit ons met genoeg tyd om aan te voer dat die skrywers van die Heiligheidswetgewing bekend was met DNa en DNb. Jonker (2019:39–40) voer aan dat dit moontlik sou kon wees dat die etiese oproep aan die einde van DNb as soort inspirasie kon dien vir die etiese wending sigbaar in die Heiligheidswetgewing en dat die doel was om te polemiseer teen die Persiërs. Jonker (2019:41) sluit sy artikel as volg af:

The Holiness Legislation is therefore a subtle, but strong statement from the colonial periphery to the imperial centre. It is a perfect example of how to confess the faith in Yahweh within an imperial context.

Jonker se argument staan wat datering betref op veel stewiger bene as Kazen s’n, maar inhoudelik is sy argument ietwat meer wankelrig. Eerstens het Pentateuggeleerdes se verduideliking vir die etiese wending meer te make met ’n soort binne-Bybelse gesprek, hetsy met profeteboeke, of met die ander regsversamelings in die Pentateug (Meyer 2013:4–6). Jonker maak nou daarvan ’n gesprek na buite, wat wel moontlik is, maar tog onnodig, as jy reeds die binnesprek het. Tweedens, is daar wat my betref nie regtig so baie etiese inhoud in DNb soos in die Heiligheidswetgewing nie. Daar is wel ’n sterk klem op regverdigheid in regspraak (Kuhrt 2007:504, §2c en d) wat ook in Levitikus 19:15 voorkom, maar Levitikus 18 tot 20 as etiese program is baie meer omvattend as enigiets in DNb, en miskien kan dit geïnterpreteer word as ’n soort ons-is-beter-as-die-Ryk-strategie, maar dit hoef nie dit te wees

nie. Bogenoemde aanhaling uit Jonker oor hoe om geloof te bely in die konteks van 'n Ryk, kan help deur terug te keer na postkoloniale begrippe soos hibriditeit en mimikrie (as vertaling vir “mimicry”) deur Kazen hierbo genoem.

In 'n vroeëre werk van Jonker (2016), wat eintlik gaan oor die rol van die tempel soos voorgestel in Kronieke in die lig van postkoloniale kritiek, gebruik hy ook soos Kazen hierbo begrippe soos hibriditeit en mimikrie. Hierdie begrippe is natuurlik ontwikkel deur Homi Bhabha (sien Yee 2010:199–200). Yee (2010:199) omskryf mimikrie in die lig van die behoefte van die Ryk dat die verowerde mense onder hulle meer-en-meer soos hulle sal word, maar ook nie heeltemal nie, want dan sou hulle gelyk wees. Yee toon aan hoe dit dikwels gebeur dat onderdrukte meer soos hulle onderdrukkers word. Mimikrie word wel soms 'n tweesnydende swaard omdat dit soos 'n spieël word waarin die onderdrukkers hulle eie narsissistiese blik in die oë kan kyk. Dit boots die gesag van die onderdrukker na, maar begin terselfdertyd ook om gesag te ondermyn. Die tweede begrip wat hiermee saamgaan, is hibriditeit wat verwys na die twee kulture van verdrukker en onderdrukte wat op mekaar reageer en met mekaar verweef raak, wat Yee (2010:200) as volg omskryf:

Both cultures react and interact in a continual interdependent process of mixing in what Bhabha calls a “third space”. Here in this liminal interstice, the identities of both systems become fluid, partaking of each other in ways that undermine and destabilize former beliefs and practices that determine colonial status and orders of precedence.

Hibriditeit word dikwels in debatte oor die boek Deuteronomium gebruik en daar word aangetoon hoe dit elemente van die Vasaalverdrae van Essarhaddon oorgeneem het (Carr 2010:137–43). Maar om terug te keer na Jonker (2016:255), in sy vorige artikel oor die voorstelling van die tempel in die Kroniekeboeke verwys hy ook na hierdie “derde ruimte” waarvan Yee praat. Met betrekking tot hoe die tempel in die Kroniekeboeke voorgestel word, sê Jonker (2016:255) die volgende:

Through the Chronicler’s unique portrayal of the temple (in comparison to the Deuteronomistic version), he mimics the Persian imperial palace where the Persian king’s supremacy by the favour of Ahuramazda is celebrated. However, in doing so, he deconstructs and challenges the authority of this imperial authority by indicating that Yahweh’s supremacy is celebrated in the Jerusalem temple. In this way a “third space” was opened within which the Second Temple community in Jerusalem could assume the hybrid identity of a subjugated province in the Persian empire (i.e., being on the periphery), but simultaneously as the centre of Yahwism.

Hoewel hierdie aanhaling gaan oor die tempel self, is dit 'n vraag of die teks van die Heiligheidswetgewing nie ook as 'n literêre weergawe van so 'n ruimte gesien kan word nie. Dit is moontlik om postkoloniale begrippe soos mimikrie en hibriditeit te gebruik om dít wat in die teks in reaksie op Persiese idees gebeur, te beskryf. Ons sien dit in die moontlike nabootsing van en vermenging met Persiese idees. As die teks soos Kazen beweer elemente oor lykonreinheid oorneem, maar demone verwerp, of wat die verbod op man-op-man-seks betref dit ook oorneem, maar dan sterk standpunt inneem teenoor bloedskaande, skep dit 'n unieke soort derde ruimte. Van Jonker se toepassing van die “etiese wending” is ek minder seker, maar dit is moontlik ook 'n stuk nabootsing of selfs uitdaging. Die Heiligheidswetgewing se taal is miskien nie demokratiserend soos baie mense voorheen gedink het nie, maar dit is ook nie neerbuigend teenoor die Ryk nie. As Rhyder met Altmann en Bedford

saamstem, dan is die literêre sentralisering wat sy bespeur in die tekste eerder die geval van 'n groep mense wat in die groter konteks van die *Pax Persica* probeer om hulle eie identiteit te behou, wat ook hulle eie etiese reëls insluit. Die tekste gaan dus oor mense wat probeer oorleef en hulle oorlewing is nou verweef met hulle verstaan en ervaring van Jahwe, maar ook met Jahwe se verwagtings van hoe hulle moet lewe. Met hierdie gevolgtrekking neig ek al hoe meer in die rigting van weerstandigheid teen die Persiërs, as om die Persiërs ter wille te wees. Maar indien Rhyder, Altmann en Bedford verkeerd sou wees en Schaper reg sou wees, dan verander die prentjie.

## 7. Gevolgtrekkings

'n Mens sou verskeie gevolgtrekkings uit die voorafgaande kon maak waarvan die volgende seker die vernaamstes is:

*Eerstens* herinner Rhyder ons daaraan dat tekste nie onskuldig is nie en in 'n bepaalde historiese konteks ook bepaalde belange gedien het. Of, anders gestel, dat tekste ten doel gehad het om deur die sentraliseringsprojek die mag van 'n sekere groep in die Persiese tydperk te versterk en te bevorder. Hierdie groep sou heel waarskynlik uit die priesters bestaan het wat H geskryf het, priesters wie se voortbestaan en inkomste nou verweef was met die oorlewing van die Tweede Tempel. Hierdie insig maak ons opnuut bewus daarvan dat onder iets soos die strewende na heiligheid, wat ooglopend as bevrydend verstaan sou kon word, daar 'n veel meer onderdrukkende werklikheid lê. Verder, indien dit so was dat die Tweede Tempel ook 'n instrument van die Persiërs was om belasting in te vorder en dus om die Ryk te ondersteun, raak hierdie interpretasie nog donkerder, want dan was hierdie einste priesters meelopers, of om 'n begrip vanuit ons eie geskiedenis te gebruik, "joiners". Indien die priesters egter hulle rol in die ondersteuning van die tempel verstaan het as 'n strategie om te oorleef in die Persiese Ryk, deur identiteit vas te lê en daardeur die Ryk weerstandig te wees, dan klink sentralisering minder erg en op 'n manier regverdigbaar. Hoewel ekself hierbo in laasgenoemde rigting geneig het, moet ons ongelukkig erken dat dit ook nie so eenvoudig en ooglopend is watter moontlikheid reg sou wees nie en lê die realiteit dalk iewers tussen hierdie twee uiterstes.

Tweedens, moet Rhyder se klem op strategieë soos andersing ook gevaarligte by ons laat flikker. Dit is duidelik dat die Priesterlike skrywers van H redelik obsessief was oor grense tussen hulle gemeenskap en die "ander". Die "ander" word as pervers en afwykend uitgebeeld. Suid-Afrika se geskiedenis is vol hartseer en pyn wat die direkte gevolg was van 'n politieke stelsel gekenmerk deur 'n beheptheid met grense tussen "ons en hulle". In 'n konteks waar al hoe meer kerke bewustelik fokus op die missionale karakter van die kerk, moet ons versigtig wees om tekste te gebruik gebore uit 'n antieke stuk beheptheid met grense. Dit sluit ook die twee tekste in wat seks tussen mans verbied. Hier kan die postkoloniale perspektiewe ons tog ook help. As die beheptheid met grense deel was van die strategie om identiteit te beskerm en om die Persiese Ryk te weerstaan, dan wek dit by ons vandag tog meer begrip. Maar dit help ook net so ver, want so 'n beheptheid sou vandag weer vrugbare teelaarde kon vind waarin dit sou kon gedy en weereens baie skade in ons land en kerke kon aanrig.

Derdens, moet 'n leemte in Rhyder se proefskrif tog onderstreep word. In my bespreking van haar werk het ek terloops daarna verwys dat hoewel Rhyder Levitikus 19 redelik deeglik bespreek, sy 19:33–4 ignoreer. Dit is nie heeltemal waar nie. Rhyder (2018:319) verwys na



verse 33–6 as “laws concerned with the issue of loyalty to vulnerable members of the community”. Rhyder gee dus voor dat die גָּרִים lede van die gemeenskap was, maar in die lig van die groter debat, is dit bietjie dik vir ’n daalder. Die גָּרִים word meestal gesien as iemand buite die grense van die gemeenskap in die Persiese tydperk wat sou beteken dat hier tog ’n teks is wat die andersing deurbreek.<sup>10</sup> ’n Mens sou tereg kon opmerk “een swaeltjie maak nie die somer nie”, maar dit is tog ’n alternatiewe stem in die teks wat ons nie te vinnig moet stilmaak nie en eintlik aan die groter klok moet hang.

Laastens, moet ons opnuut as lesers van die Bybel erken dat dit nie so maklik is om antieke tekste te verstaan nie. Ek praat nie van toepas nie, of in moderne etiese debatte insleep nie, maar eenvoudig van verstaan. Dit is nie regtig duidelik wat die skrywers van H se verhouding met die Persiërs was nie. Ek vermoed en hoop dat hulle meer geneig was om weerstand te bied, maar in die lig van die ingewikkeldheid van bogenoemde debat is dit moeilik om dit met oortuiging te sê. Dit is vir my duidelik dat dit deel van ’n groter projek was om mag in die Tweede Tempel te sentraliseer, en dit maak my erg ongemaklik. Die vraag waarom ek wel onseker bly, is wie almal, behalwe vir die Priesterlike skrywers, uit die projek sou voordeel trek. Dit is duidelik dat die na-ballingskapse gemeenskap van Yehud die gehoor was en dat die tekste op sulke mense gemik is, maar was die Persiërs ook in die visier? Of die Grieke? Dit is moontlik, maar of dit met oortuiging geargumenteer kan word, is ’n ander saak.

## Bibliografie

Altmann, P. 2016. *Economics in Persian-period biblical texts: Their interactions with economic developments in the Persian period and earlier biblical traditions*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT 1/109).

Artus, O. 2013. *Die Pentateuch-Gesetze*. In Römer, Macchi en Nihan (reds.) 2013.

Balentine, S.E. 2002. *Leviticus*. Louisville: Westminster John Knox. (Interpretation).

Bautch, J. en M. Lackowski (reds.). 2019. *On dating biblical texts to the Persian period*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT II/101).

Bedford, P.R. 2015. *Temple funding and priestly authority in Achaemenid Judah*. In Stökl en Waerzeggers (reds.) 2016.

Ben Zvi, E. en C. Levin (reds.). 2017. *Centres and peripheries in the early second temple period*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Bibb, B.D. 2009. *Ritual words and narrative worlds in the book of Leviticus*. Londen: T & T Clark. (LHB/OTS 480).

Boorer, S. 2016. *The vision of the priestly narrative: Its genre and hermeneutics of time*. Atlanta: SBL. (Ancient Israel and its Literature 27).

Boyce, M. 1992. *Zoroaster, Zoroastrianism*. In Freedman (red.) 1992.

- Briant, P. 2002. *From Cyrus to Alexander: A history of the Persian empire*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Brosius, M. 2006. *The Persians: An introduction*. Londen: Routledge.
- Carr, D.M. 2010. *An introduction to the Old Testament: Sacred texts and imperial contexts of the Hebrew Bible*. Londen: Wiley-Blackwell.
- Clines, D.J.A. (red.). 2001. *The dictionary of classical Hebrew, Volume V*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Dershowitz, I. 2017. Revealing nakedness and concealing homosexual intercourse. Legal and lexical evolution in Leviticus 18. *Hebrew Bible and Ancient Israel*, 6(4):510–26.
- Dershowitz, I. 2019. Was there ever an implicit acceptance of male homosexual intercourse in Leviticus 18? *ZAW*, 131(3):464–6.
- Dozeman, T.B. (red.). 2010. *Methods for Exodus: Methods in biblical interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fabry, H.J. en H.W. Jüngling (reds.). 1999. *Levitikus als Buch*. Berlyn: Philo. (BBB 119).
- Freedman, D.N. 1992. *The Anchor Bible dictionary. Volume 6*. New York: Doubleday.
- Frevel, C. 2018. *Geschichte Israels. 2., erweiterte und überarbeitete Auflage*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Gane, R.E. en A. Taggar-Cohen (reds.). 2015. *Current issues in priestly and related literature. The legacy of Jacob Milgrom and beyond*. Atlanta: SBL.
- Grabbe, L.L. 2004. *A History of the Jews and Judaism in the second temple period. Yehud: A history of the Persian province of Judah*. Londen: T & T Clark.
- Grünwaldt, K. 1999. *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*. Berlyn: De Gruyter. (BZAW 271).
- Habel, N. 2011. *The birth, the curse, and the greening of earth: An ecological reading of Genesis 1–11*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Hieke, T. 2014a. *Levitikus 1–15*. Freiburg, Basel, Wenen: Herder. (HTK).
- . 2014b. *Levitikus 16–27*. Freiburg, Basel, Wenen: Herder. (HTK).
- . 2015. Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität? In Goertz (red.) 2015.
- Hollenback, G.M. 2017. Who is doing what to whom revisited: Another look at Leviticus 18:22 and 20:13. *Journal of Biblical Literature*, 136(3):529–37.

- . 2019. Was there ever an implicit acceptance of male homosexual intercourse in Leviticus 18? *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 131(3):464–6.
- Joosten, J. 2020. A new interpretation of Leviticus 18:22 (par. 20:13) and its ethical implications. *The Journal of Theological Studies*, 71(1):1–10.
- Jonker, L.C. 2016. Being both on the periphery and in the centre: The Jerusalem temple in late Persian period Yehud from a postcolonial perspective. In Ben Zvi en Levin (reds.) 2017.
- . 2019. Achaemenid understanding of law and justice in Darius I's tomb inscriptions: Are there any connections with Hebrew Bible Pentateuchal conceptions? *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 33(1):24–41.
- Kamionkowski, S.T. 2018. *Wisdom commentary. Volume 3. Leviticus*. Collegeville: Liturgical Press.
- Kazen, T. 2015. Purity and Persia. In Gane en Taggar-Cohen (reds.) 2015.
- Kiel, Y. 2017. Reinventing Mosaic Torah in Ezra-Nehemiah in the light of the law (*dāta*) of Ahura Mazda and Zarathustra. *Journal of Biblical Literature*, 136(2):323–45.
- 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.
- Kugler, R.A. 1997. Holiness, purity, the body, and society: The evidence for theological conflict in Leviticus. *Journal for the Study of the Old Testament*, 76:3–27.
- Kuhrt, A. 2010. *The Persian empire: A corpus of sources from the Achaemenid period*. London: Routledge.
- Leuenberger, M. 2020. Geschlechterrollen und Homosexualität im Alten Testament. *Evangelische Theologie*, 80(3):206.229.
- Meyer, E.E. 2013. From cult to community: The two halves of Leviticus. *Verbum et Ecclesia*, 34(2):1–7.
- . 2015. Liefde vir die vreemdeling in Levitikus 19: uiteenlopende sienings oor vreemdelinge in die Heiligheidswetgewing. *LitNet Akademies*, 12(3):487–516.
- Milgrom, J. 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).
-

- Mitchell, C. 2015. The testament of Darius (DNa/DNb) and constructions of kings and kingship in 1–2 Chronicles. In Silverman en Waerzeggers (reds.) 2015.
- Moberly, R.W.L. 2009. *The theology of the book of Genesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nihan, C. 2007. *From priestly Torah to Pentateuch: A study in the composition of the book of Leviticus*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT II/25).
- Nissinen, M. 1998. *Homoeroticism in the biblical world: A historical perspective*. Minneapolis: Fortress.
- Oeming, M. (red.). 2018. *Ahavah. Die Liebe Gottes im Alten Testament*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Olyan, S.M. 1994. “And with a male you shall not lie the lying down of a woman”: On the meaning and significance of Leviticus 18:22 and 20:13. *Journal of the History of Sexuality*, 5(2):179–206.
- Otto, E. 1999. Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17–26. In Fabry en Jüngling (reds.) 1999.
- Poorthuis, M.J.H.M. en J. Schwartz (reds.). 2000. *Purity and holiness: The heritage of Leviticus*. Leiden: Brill. (Jewish and Christian Perspectives 2).
- Rhyder, J. 2018. The holiness legislation and cult centralization in the Persian period. Doktorale proefskrif, Université de Lausanne.
- Römer, T. 2018a. Homosexuality in the Hebrew Bible? Some thoughts on Lev 18 and 20; Gen 19 and the David-Jonathan Narrative. In Oeming (red.) 2018.
- . 2018b. Homosexualität und die Bibel. Anmerkungen zu einem anachronistischen Diskurs. *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 33:47–63.
- Römer, T., J.D. Macchi en C. Nihan (reds.). 2013. *Einleitung in das Alte Testament. Die Bücher der Hebräischen Bibel und die alttestamentlich Schriften der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen*. Zürich: TVZ.
- Schaper, J. 1995. The Jerusalem temple as an instrument of the Achaemenid fiscal administration. *Vetus Testamentum*, 44(4):528–39.
- Schüle, A. 2009. *Die Urgeschichte. (Genesis 1–11)* Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Schmid, K. 2019. How to identify a Persian period text in the Pentateuch. In Bautch en Lackowski (reds.) 2019.
- Schmitt, R. 2000. *The Old Persian inscriptions of Naqsh-e Rostam and Persepolis*. Londen: School of Oriental and African Studies.

Schwartz, B.J. 2000. Israel's holiness: The Torah traditions. In Poorthuis en Schwartz (reds.) 2000.

Silverman, J.M. en C. Waerzeggers (reds.). 2015. *Political memory in and after the Persian empire*. Atlanta: SBL.

Sklar, J. 2018. The prohibitions against homosexual sex in Leviticus 18:22 and 20:13: are they relevant today. *Bulletin for Biblical Research*, 28(2):165–98.

Stökl, J. en C. Waerzeggers (reds.). 2015. *Exile and return: The Babylonian context*. Berlyn: De Gruyter.

Trevaskis, L.M. 2011. *Holiness, ethics and ritual in Leviticus*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press. (Hebrew Bible Monographs 29).

Walsh, J.T. 2001. Leviticus 18:22 and 20:13: Who is doing what to whom? *Journal of Biblical Literature*, 120(2):201–6.

Wenham, G.J. 1979. *Leviticus*. Grand Rapids: Eerdmans.

Yee, G. 2010. Postcolonial biblical criticism. In Dozeman (red.) 2010.

## Eindnotas

<sup>1</sup> Ek wil graag my dank uitspreek teenoor mense soos James Kirkpatrick, Louis Jonker, Arend Hattingh en Monique Paschen wat vroeëre weergawes van die artikel gelees het en daarop kommentaar gelewer het.

<sup>2</sup> Sien veral Grünwaldt (1999:379–81) wat die Heiligheidswetgewing tot die middel van die vyfde eeu dateer, of Nihan (2007:574) wat vir die einde van dieselfde eeu mik. Hieke (2014a:70), soos Grünwaldt, dink ook dat die middel van die vyfde eeu beter sou werk. Hoewel Milgrom (2000) en Kamionkowski (2018) wat hier aangehaal word tot die Kaufmannskool behoort, is dit nie nodig om verder op hierdie debat in te gaan nie. Sien die nuutste samevatting van argumente teen die Kaufmannskool deur Schmid (2019:101–8).

<sup>3</sup> Vir 'n bespreking van die omvang van hierdie tekste, sien Nihan (2007:564–70). Rhyder (2018:29–33) gee ook 'n breë oorsig oor die debat, maar is ietwat versigtiger as Nihan en verkies om slegs van “H-verwante” tekste te praat. Sy skram daarvan weg om te sê dat “dieselfde hande” hierdie ander tekste geskryf het. Boorer (2016:42–7) bied ook 'n uitgebreide bespreking.

<sup>4</sup> Römer e.a. (2009).

<sup>5</sup> Sien byvoorbeeld die bespreking in Moberly (2009:50–7). Hy gebruik veral die ouer werk van Jon D. Levenson.



<sup>6</sup> Ek gebruik hier haar proefskrif soos dit op die webwerf van Universit  de Lausanne beskikbaar gestel is. Die proefskrif is wel onder die volgende titel gepubliseer: Rhyder, J. 2019. *Centralizing the Cult: The Holiness Legislation in Leviticus 17–26*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT I/ 134). Die boek is tans nie in Suid-Afrika beskikbaar nie.

<sup>7</sup> Dit is algemeen bekend in die Bybelwetenskaplike wêreld dat Jan Joosten in 2020 in Frankryk weens die besit van kinderpornografie veroordeel is en tronkstraf opgelê is. Hy moes bedank uit sy posisie by die Oxford Universiteit. Sy artikel word hier bo gebruik omdat dit met ’n nuwe perspektief vorendag kom deur ’n nuwe vertaling van bogenoemde tekste aan te bied.

<sup>8</sup> Volgens Dershowitz (2017:523) word name soos *Videvdad*, *Videvdat* en *W d wd d* ook soms gebruik.

<sup>9</sup> Kazen (2015:438–42) verwys na tekste soos 1 Samuel 20:26, 2 Samuel 3:29, 11:4, 2 Konings 5, 7:3–20 en 15:1–7. Die voorbeelde uit 2 Konings het almal te doen met     . Die drie verhale gaan oor Na man, die vier melaatses wat ontdek dat die Arame ers weg is en koning Asarja. Dit is interessant dat nie een van hierdie melaatses ooit spesifiek “onrein” genoem word nie. Dit is wel duidelik dat hulle hulself moet isoleer en Kazen aanvaar dat dit algemene praktyk was in die voor-ballingskapse tydperk. Die tekste uit 1 Samuel en 2 Samuel verwys moontlik na menstruasie en   .

<sup>10</sup> Sien oorsig in Meyer (2015).