

# THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

---

79. Jahrgang 2023 Heft 4



Herausgegeben von der  
Theologischen Fakultät der Universität Basel

---

Friedrich Reinhardt Verlag

# Theologische Zeitschrift

herausgegeben von der  
Theologischen Fakultät der  
Universität Basel

Redaktoren:

**Prof. Dr. Sonja Ammann / Prof. Dr. Georg Pfeiderer**

Redaktionsassistent:

**Oskar Kaelin**

Die 1945 begründete Theologische Zeitschrift Basel (ThZ) ist keiner bestimmten theologischen Richtung verpflichtet. Sie strebt danach, den inter- und intradisziplinären Dialog zu fördern und veröffentlicht daher wissenschaftliche Abhandlungen aus allen Gebieten der Theologie – insbesondere Aufsätze, die nicht nur für ein theologisches Fach von Interesse sind. Es werden Artikel in Deutsch, Französisch und Englisch angenommen.

Redaktionskommission:

Die hauptamtlichen Professoren der Basler Theologischen Fakultät als Fachvertreter:

Prof. Dr. Sonja Ammann (Altes Testament), Prof. Dr. Reinhold Bernhardt (Dogmatik), Prof. Dr. Andrea Bieler (Praktische Theologie), Prof. Dr. Alfred Bodenheimer (Jüdische Studien), Prof. Dr. Andreas Heuser (Aussereuropäisches Christentum), Prof. Dr. Moisés Mayordomo (Neues Testament), Prof. Dr. Jürgen Mohn (Religionswissenschaft), Prof. Dr. Georg Pfeiderer (Ethik), ausserdem: Prof.em. Dr. Hans-Peter Mathys als ehemaliger Redaktor.

Die Zeitschrift wird unterstützt mit Mitteln der «Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften» (SAGW) durch die «Schweizerische Theologische Gesellschaft» (SThG).

Manuskripte an Prof. Dr. Sonja Ammann, Theologisches Seminar, Nadelberg 10, 4051 Basel, Tel. 061 207 12 04, [thz-theol@unibas.ch](mailto:thz-theol@unibas.ch).

Rezensionsexemplare, Korrekturen und andere Zusendungen an: «Theologische Zeitschrift», Nadelberg 10, CH-4051 Basel, Tel. 061 207 28 99.

Korrespondenz auch über E-Mail: [thz-theol@unibas.ch](mailto:thz-theol@unibas.ch).

Richtlinien für die Ausarbeitung von Beiträgen und Rezensionen finden sich auf unserer Homepage. Eingehende Artikel werden von den Redaktoren, den Fachexperten der Redaktionskommission und ggf. von externen Gutachtern geprüft. Die Entscheidung über Annahme, Ablehnung oder Rückgabe zur Überarbeitung liegt bei den Redaktoren.

Für Besprechung oder Rücksendung unaufgefordert eingegangener Rezensionsexemplare übernimmt die Redaktion keine Verantwortung.

**Homepage:** [theologie.unibas.ch/de/fakultaet/theologische-zeitschrift/](http://theologie.unibas.ch/de/fakultaet/theologische-zeitschrift/)

**Online-Archiv:** <https://www.e-periodica.ch/digbib/volumes?UID=thz-001>

Biblische Darstellungen  
von Israel und Juda  
als Subjekte kollektiver Gewalt

—

Biblical Representations of Israel and  
Judah as Subjects of Collective Violence

*Herausgegeben von/Edited by  
Stephen Germany*

## Vorwort

Das vorliegende Themenheft befasst sich mit der Darstellung von Krieg und anderen Formen kollektiver Gewalt in der Bibel. Es versammelt Beiträge, die im Rahmen des SNF-Projekts «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible» verfasst und im Juni 2023 an einem Workshop an der Universität Basel diskutiert wurden. Die Planung dieses Themenhefts geht über ein Jahr zurück, noch Monate vor den schrecklichen Anschlägen der Hamas auf israelische Zivilisten am 7. Oktober 2023, vor der darauffolgenden Kriegserklärung Israels an die Hamas und den unzähligen zivilen Toten im Gazastreifen. Sowohl das grosse menschliche Leid in Israel und Palästina als auch die Bedrohung jüdischer Menschen durch Worte und Taten weltweit erschüttern uns Redaktor:innen der Theologischen Zeitschrift zutiefst. Die Beiträge in diesem Heft sind nicht in Auseinandersetzung mit diesen aktuellen Ereignissen entstanden. Sie sind historisch ausgerichtet. Sie streben an, antike Diskurse über die Ausübung kollektiver Gewalt durch Israel und Juda besser zu verstehen. Dennoch wird das Thema vielen Leser:innen dieser Ausgabe unweigerlich die aktuellen Ereignisse in Israel und Gaza ins Bewusstsein rufen. Wir möchten die Hoffnung nicht aufgeben auf eine Lösung des Konflikts, die dem Leid und Sterben ein Ende setzt und eine Zukunft in Frieden ermöglicht.

*Basel, im Advent 2023*

*Sonja Ammann und Georg Pfeleiderer*

*Stephen Germany (Herausgeber dieses Themenheftes)*

# Einleitung

*Stephen Germany*

Die vier Beiträge in diesem Heft sind Teil eines grösseren Forschungsprojekts, «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible», gefördert durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF) (PCEGPI\_181219). Ziel des 2019 aufgenommenen und 2024 zum Abschluss kommenden Projekts ist es, besser zu verstehen, wie sich biblische Darstellungen bedingt durch die Erfahrung kollektiver Gewalt (wie z.B. die Zerstörung der Königreiche Israel bzw. Juda durch die Assyrer bzw. Babylonier) und auch die Ausübung von Gewalt durch Israel und Juda im Laufe der Entstehung der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments entwickelt haben.<sup>1</sup> Jedes Projektmitglied setzt einen Schwerpunkt auf einen spezifischen Teil des biblischen Korpus, namentlich die Landnahmeerzählung im Josuabuch,<sup>2</sup> die Erzählungen von Kriegen zwischen Israel/Juda und ihren regionalen Nachbarn,<sup>3</sup> die Erzählungen von der babylonischen Eroberung Jerusalems im II. Könige- und Jeremiabuch,<sup>4</sup> die Estererzählung<sup>5</sup> und die Darstellungen der Kriege der Hasmonäer in den Makkabäerbüchern.<sup>6</sup>

Die neueste Forschung zur Hebräischen Bibel bzw. zum Alten Testament hat wiederholt betont, dass viele biblische Texte ihren Ursprung in der Erfahrung von der Eroberung Israels bzw. Judas durch die Assyrer bzw. Babylonier haben.<sup>7</sup> Dieses Phänomen kann im Lichte der Theorie des «kulturellen Traumas» von Ron Eyerman und Jeffrey Alexander betrachtet werden.<sup>8</sup> Theorien des kulturellen Traumas verstehen dieses als einen Prozess der Erinnerung an ein Ereignis,

- 1 Für Übersichten über die vielschichtige Frage der Gewalt in der Hebräischen Bibel bzw. im Alten Testament, siehe Baumann 2016; Bezold 2021a.
- 2 Siehe den Artikel von J. Kemp in diesem Heft, S. 316–344.
- 3 Germany 2021, 2022, 2023, forthcoming.
- 4 Ammann 2018, 2021, 2022, 2023, 2024.
- 5 Bezold 2021b, 2022, 2023.
- 6 Rhyder 2021, 2023.
- 7 Siehe z.B. Wright 2009; Carr 2014.
- 8 Eyerman 2001; Alexander 2004. Das Konzept des kulturellen Traumas wurde in der neueren Bibelwissenschaft aufgegriffen in Maier 2020; Ammann 2022, 2024. Für weitere Ansätze zum Thema «Bibel und Trauma» in der neueren Wissenschaft siehe die Literaturübersicht in Garber 2015 sowie Smith-Christopher 2011, 2014; Becker/Dochhorn/Holt (eds.) 2014; Boase/Frechette (eds.) 2016; Janzen 2019; Crouch 2021; Verde/Markl (eds.) 2022; Collinet/Fischer 2022; Cunningham 2023.

das die Identität oder gar die Existenz einer Gruppe gefährdet und grundlegend für die (revidierte) Identität der Gruppe wird. Das Phänomen des Darstellens, des Erzählens und der Konstruktion von Geschichte spielt dabei eine zentrale Rolle.<sup>9</sup> Ein solcher Ansatz ist zur Interpretation biblischer Erzählungen von Krieg und anderen Formen kollektiver Gewalt gut geeignet, denn er nimmt die Kraft einer imaginierten Geschichte der Gewalt ernst, ohne das Leid tatsächlicher Erfahrungen von Gewalt zu übergehen.

In welcher Weise das gewaltsame Ende der Königreiche Israel und Juda unter den Assyrern bzw. Babyloniern die Entstehung der biblischen Literatur beeinflusst hat, kann weiterhin durch das Konzept des «auserwählten Traumas» von Vamik Volkan beschrieben werden.<sup>10</sup> Laut Volkan sind auserwählte Traumata Bestandteil der gemeinsamen Darstellung der Vergangenheit einer Gruppe – mit anderen Worten: dessen kollektiven Gedächtnisses. In Volkans Theorie bezeichnet «auserwählt» die privilegierte Stelle, die das Trauma im kollektiven Gedächtnis einnimmt: Nicht jedes entsetzliche Ereignis wird durch die Gruppe erinnert und als «Trauma» überliefert. Ein «auserwähltes Trauma» kann in späteren historischen Kontexten jedoch auch aktiviert werden, um eigene Gewaltanwendung zu legitimieren.<sup>11</sup>

Jedoch ist «auserwähltes Trauma» in Volkans Modell nur einer von sieben «Fäden», aus denen der «Stoff» der Identität grosser Gruppen gewoben ist.<sup>12</sup> Auch darunter sind «auserwählte Ruhmestaten», das heisst, die bewusste Auswahl und Darstellung von Siegen und Errungenschaften der Gruppe in der Vergangenheit. Auch wenn Volkan zugesteht, dass «auserwählte Traumata» psychologisch komplexer und auch wirksamer für die Identitätsbildung von Gruppen sind, merkt er an, dass «auserwählte Ruhmestaten» und «auserwählte Traumata» oft miteinander verschränkt sind.<sup>13</sup> Dieser Sachverhalt zeigt sich auch in antiken Kontexten.

9 Alexander 2004: 1, 9.

10 Volkan 1998 [Deutsche Fassung: Volkan 1999]; Volkan 2000 [Englische Fassung: Volkan 2005]. Zur Rezeption der Theorie von Volkan in der deutschsprachigen Trauma-Forschung siehe Kühner 2008: 139–143. In den frühen 1990er Jahren war Volkan Mitherausgeber von Publikationen, die Homosexualität pathologisieren (z.B. C.W. Socarides/V. Volkan, *The Homosexualities and the Therapeutic Process*, 1991). Die Mitglieder des Forschungsprojektes lehnen seine schädlichen Ansichten zur Homosexualität ausdrücklich ab.

11 Siehe auch LaCapra 2016: 394–395. Zur Rezeption von Volkans Theorie des «auserwählten Traumas» in der Bibelwissenschaft siehe Poser 2012; Carr 2014: 8; Smith-Christopher 2014.

12 Volkan 2000 [Englische Fassung: Volkan 2005].

13 Volkan 2014: 25.

Als Beispiel sei das kulturelle Gedächtnis der Perserkriege in Athen erwähnt: Hier wurde an die traumatischen Verluste des Krieges gedacht, gleichzeitig jedoch wurden die Kriege als «auserwählte Ruhmestaten», als Teil einer heroischen Vergangenheit erinnert.<sup>14</sup> Das viktimologische Narrativ, das die Athener rund um die Persischen Kriege entwickelten, diente ebenfalls der Rechtfertigung kollektiver Gewalt und imperialer Ansprüche.<sup>15</sup>

Eine der Forschungsfragen, die im SNF-Forschungsprojektes gestellt wird, lautet also: Inwiefern haben «auserwählte Traumata» (hier vor allem die Zerstörung Jerusalems und das Exil) auch die biblische Darstellung «auserwählter Ruhmestaten» geprägt? Um diese Frage zu beantworten, muss man zuerst überlegen, welche biblischen Bilder der Vergangenheit überhaupt als auserwählte Erfolge in Frage kommen. Angesichts der Frage des Forschungsprojekts nach der Darstellung der Gewalt wird im Folgenden ein Schwerpunkt auf die Schilderung militärischer Siege durch Israel/Juda (oder durch ihre Gottheit JHWH) in den biblischen Erzählungen gesetzt, auch wenn auserwählte Erfolge nicht zwingend gewaltsame Handlungen sein müssen. Solche Siege werden z.B. in folgenden Texten dargestellt: im Bericht von JHWH Sieg über das ägyptische Heer am Schilfmeer (Ex 14-15), im Sieg über die ostjordanischen Könige Sihon und Og am Ende der «Wüstenzeit» (Num 21; vgl. Dtn 2-3), in der Eroberung Kanaans unter Josua (Jos 1-12), in den Rettergeschichten des Richterbuches und in den Kriegen der Könige von Israel und Juda in den Samuel- und Königebüchern. Auch wenn einige dieser Texte ihre Ursprünge möglicherweise noch in der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems im Jahr 587 v.u.Z. haben, wurden sie alle wohl erst nach dieser Erfahrung abgefasst oder überarbeitet. Viele dieser Texte weisen «deuteronomistische» Vorstellungen auf, die eine theologische Erklärung der Ereignisse des frühen 6. Jh. liefern: Die Zerstörung Jerusalems geschah, weil der König und die Bevölkerung Judas ihrem Gott JHWH nicht (nach dem biblischen Massstab) dienten. Insofern dienen viele biblische Erzählungen von Siegen durch Israel/Juda (besonders im Richterbuch, aber auch in gewissen Kriegserzählungen in Samuel und Könige) als Gegengeschichten zur Erfahrung der Niederlage Judas im Jahr 587 v.u.Z. Sie zeigen, welche Haltung nach Ansicht der Verfasser erforderlich

14 Cf. Loraux 1973; Boardman 1977; Rosivach 1987: 303ff.

15 Siehe Chaniotis 2005: 172-184.

gewesen wäre, um eine solche Niederlage zu vermeiden, und zwar Treue gegenüber JHWH.

Aus vielen dieser biblischen Erzählungen über militärische Siege durch Israel/Juda spricht die Überzeugung, dass der «Ruhm» bzw. «Erfolg» nicht in den Taten Israels und Judas selbst liegt, sondern in den Taten der Gottheit JHWH. In vielen Fällen wird also in den Überlieferungen bzw. dem kulturellen Gedächtnis zu vermeintlich selbst erwirkten Erfolgen betont, dass der eigene Sieg nicht auf menschliches Handlungsvermögen (allein) zurückzuführen ist. Dennoch zeigen diese und andere biblische Texte Israeliten und Judäer als aktive Subjekte in Kriegshandlungen und in anderen Formen kollektiver Gewalt. Wie man Spuren der Transformation im kulturellen Gedächtnis des «auserwählten Traumas» der Zerstörung Jerusalems verfolgen kann, so kann man ebenfalls Entwicklungen in der Darstellung von menschlicher Beteiligung an kollektivem Gewalthandeln in Fällen von «auserwählten Ruhmestaten» in der Bibel nachweisen. Genau das ist das Ziel der Artikel, die in diesem Themenheft versammelt sind.

#### *Die Beiträge in diesem Heft*

Die vier Artikel in diesem Heft setzen sich mit Schilderungen kollektiver Gewalt (konkret: Kriegshandlungen) in verschiedenen Epochen der biblischen Darstellung der Geschichte Israels auseinander, die von der vorstaatlichen Zeit über die Königszeit bis in die nachmonarchische Zeit reicht. Da die Artikel sich vor allem mit der *literargeschichtlichen Entwicklung* von Vergangenheitsdarstellungen befassen, sind sie nicht nach der Reihenfolge der Ereignisse in den biblischen Büchern angeordnet, sondern nach ihren wahrscheinlichen Abfassungszeiträumen: (1) Jeremia und II Kön 25 (ab dem 6. Jh. v.u.Z., mit späteren Bearbeitungen), (2) Jos 23 (evtl. perserzeitlich, spätes 6.–4. Jh.), (3) die Chronikbücher (spätes 4. Jh.) und (4) das 1. Makkabäerbuch (spätes 2. Jh.). Die Datierung der vier untersuchten Textbereiche führt bereits zu einer wichtigen Beobachtung: Die Autoren aller dieser Texte lebten nach der babylonischen Eroberung Jerusalems im Jahr 587 v.u.Z., sodass dieses Ereignis bereits Teil ihres kulturellen Gedächtnisses war, und für die meisten (vielleicht mit Ausnahme von 1. Makkabäer) Impulse für die Darstellung ihrer Texte bot.

In ihrem Beitrag «Das jüdische Heer in den biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung» geht *Sonja Ammann* der Frage nach, weshalb das jüdische Heer in den biblischen Erzählungen über die Eroberung Jerusalems im Jahr 587 v.u.Z. erst *nach* diesem Ereignis eine Rolle spielt. Sie interpretiert die



Nicht-Erwähnung der jüdischen Verteidigung Jerusalems als bewusste narrative Strategie. Dadurch stellen die Autoren von II Kön 25 die Eroberung Jerusalems als Konsequenz eines Fehlverhaltens gegenüber Gott dar, sodass menschliche Handlungen ganz in den Hintergrund rücken. Ammann beobachtet eine ähnliche Tendenz in der Kompositionsgeschichte der Erzählungen rund um die Ereignisse nach der Eroberung Jerusalems in Jer 39-43. Während eine ältere Version von Jer 39-41, die den historischen Ereignissen nähersteht, jüdische Militärführer eher neutral beschreibt, nimmt der Grad an Ambivalenz in der Darstellung der Truppenobersten in jüngeren Texten (z.B. Jer 40,7-12; 42-43) zu. Darüber hinaus beobachtet Ammann, dass Handlungen wie das Plündern, was üblicherweise den Eroberern zugesprochen wird, hier den jüdischen Kriegsleuten angelastet wird. Diese Darstellung dürfte wohl mit Jeremias Botschaft, mit den Babyloniern zu kooperieren oder gar zu kollaborieren, in Zusammenhang stehen.

In ihrem Beitrag «From Annihilation to Dispossession: Transforming Memories of  $\text{מִצְרַיִם}$  in the book of Joshua» untersucht *Jenna Kemp* die Thematik der Eroberung des Landes in Jos 23 als Fallbeispiel der Dynamik des kulturellen Gedächtnisses. Im Geiste des Soziologen Jeffrey Olick betont Kemp, dass das kulturelle Gedächtnis ein Verhandlungsprozess zwischen dem «Gewicht der Vergangenheit» und den «Kräften der Gegenwart» darstellt und so in ständiger Transformation ist. In ihrer Analyse von Josuas Rede zu den Israeliten in Jos 23 setzt Kemp einen Schwerpunkt auf die Art und Weise, wie die Figur des Josua – in der Welt der Erzählung – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Verhältnis zueinander setzt. Sie unterscheidet zwischen einer «abgeschlossenen» Vergangenheit («enclosed past»; d.h., eine Darstellung der Vergangenheit, die keinen Bezug auf die Zukunft aufweist – im Fall vom Josuabuch sei diese im Konzept von der Vernichtung der Amoriter zu finden) und einer «offenen» Vergangenheit, die Auswirkungen auf die Zukunft hat. Mittels einer subtilen Verschiebung der Terminologie öffnet die Rede Josuas die eigentlich bereits abgeschlossene Vergangenheit des Josuabuches wieder und stellt die Zukunft als «prekär» und als etwas, das durch Gehorsam der Israeliten aufrechterhalten werden muss, dar (S. 335). Nach Kemp steht der Bezug zur Zukunft in der Rede Josuas paradigmatisch für den Prozess des kulturellen Gedächtnisses im Allgemeinen: «Whether or not they make explicit reference to the future, memory agents often mediate the past in a way that both projects toward a future they want and/or warns against a future they do not» (S. 336). Kemps Studie zur literarischen Figur des Josua weist zudem darauf hin, dass jeder einzelne Akt des Erinnerns den

«Pfad» der Bilder der Vergangenheit beeinflusst. In Bezug auf die Rezeption der Bibel im Allgemeinen erinnern Kemps Einsichten daran, dass jede Person, die am Diskurs über die biblischen Texte teilnimmt, unausweichlich dazu beiträgt, wie die mehrschichtigen biblischen Darstellungen der Vergangenheit in Zukunft «erinnert» werden, was letztlich wichtige ethische Implikationen hat.

In seinem Beitrag «Les guerres menées par Juda et Israël dans les livres des Chroniques» untersucht *Stephen Germany* Darstellungen externer und interner Kriegsführung durch Israel und Juda und zeigt, wie diese übergeordneten theologischen Zwecken dienen. Den historisch kaum zuverlässigen Erzählungen der Chronik von Kriegen zwischen Juda und anderen Nationen wohnt eine bestimmte Kausalität inne, die erst durch die Wiederholung eines spezifischen Musters zum Vorschein kommt: Wenn der König von Juda bekennt, dass nur JHWH den Feind schlagen kann, dann schenkt JHWH einen Sieg; wenn der König hingegen einen Krieg ohne göttliche Versicherung initiiert, endet der Krieg in einer Niederlage. Einige Kriegserzählungen in der Chronik, wie II Chr 14,8-14, wurden sogar «erfunden», um dieses Prinzip zu bestätigen. An anderen Stellen reinterpretiert die Chronik das überlieferte Bild der Vergangenheit aus den Königebüchern radikal gemäss dem Kriterium des «Nicht-/Vertrauensauf JHWH». Z.B. interpretiert II Chr 28 einen Bericht über die Allianz Judas mit Damaskus als Abschreckung gegen die Aggression des Nordreichs Israel (II Kön 16,5-9) – Ereignisse, die ihr historisches Setting im 8. Jh. v.u.Z. haben – als Antizipation bzw. als Vorgeschmack auf die babylonische Eroberung Jerusalems im Jahr 587 v.u.Z., über hundert Jahre später. In dieser Hinsicht verläuft die Transformation der überlieferten biblischen Vergangenheit analog zur Transformation in Jos 23, wie im Beitrag von Jenna Kemp herausgearbeitet wird: Eine «abgeschlossene» Vergangenheit wird «offen» für ein Ereignis in der erzählerischen Zukunft (die für die Autor:innen/Leser:innen jedoch bereits in der Vergangenheit liegt). Gleichzeitig scheint es so, als habe II Chr 28,5-15 bereits die Umstände der perserzeitlichen Provinzen Yehud und Samaria im Blick. Diese werden in die letzten Tage des «geteilten Königreichs», Jahrhunderte früher, rückprojiziert.

In seinem Beitrag «Killing for Yhwh: Legitimation through Inner-Israelite Violence in I Maccabees» arbeitet *Jonathan Woods* heraus, wie der Autor des I. Makkabäerbuches die Darstellung innerisraelitischer Gewalt zur Legitimierung der hasmonäischen Herrschaftsansprüche verwendet. Als literarisches Mittel greift I Makk auf eine überlieferte Vorstellung des «Eifers des

Pinchas» (der gegen innen – gegen die israelitische Gemeinde selbst – ausgerichtet ist) aus dem Numeribuch (Num 25,3-13) zurück. Damit kombiniert der Autor von I Makk die jüngere Vergangenheit – die Anwendung von Gewalt gegen andere jüdische Gruppen durch die Hasmonäer bei ihrem Aufstieg zur Macht – mit einem Bild einer entfernten Vergangenheit, nämlich in der Wüstenzeit nach dem Exodus aus Ägypten. Darüber hinaus zeigt Woods auf, wie der Autor von I Makk die Verheissung eines ewigen Priestertums an Pinchas in Num 25,13 auf den Makkabäer Mattatias und seine Söhne bezieht und damit erneut ein älterer Text reaktiviert wird. Er stellt ferner die These auf, dass I Makk eine Unterscheidung zwischen der legitimen Gewalt der Hasmonäer, die auf der Seite der Tora-Gehorsam stehen, und der illegitimen Gewalt des Alkimus (ein Rivale um das Hohepriesteramt) einzieht, der für die Unfrommen in Israel steht. Woods merkt an, dass die Gewalttaten des Alkimus als analog zur Gewalt der Völker gegen Israel dargestellt werden (S. 388), und zeigt dadurch, wie I Makk überlieferte biblische Diskurse von kollektiver Gewalt aufgreift, um einen innerisraelitischen Konflikt im Sinne eines Konfliktes zwischen «Israel und den Völkern» darzustellen.

Die vier Aufsätze in diesem Heft geben etwas mehr Komplexität zur Theorie von Volkan, dass die «auserwählten Traumata» und «auserwählten Ruhmestaten» einer Grossgruppe miteinander verwoben werden können. Zwar beinhaltet die Hebräische Bibel bzw. das Alte Testament eine Mehrzahl an Erzählungen, welche Israel und Juda als Subjekte kollektiver Gewalt darstellen und welche überwiegend nach 587 v.u.Z. verfasst worden sind. Dennoch sind diese Erzählungen nicht so triumphalistisch, wie man von literarischen Produkten, die sich mit dem auserwählten Trauma der Eroberung Judas und des Exils auseinandersetzen, vielleicht erwarten würde. Zum Beispiel werden die biblischen Darstellungen von der Rolle des jüdischen Heeres während und unmittelbar nach der babylonischen Eroberung Jerusalems nicht «heroischer» im Laufe der Entwicklung der Überlieferung, sondern ambivalenter. Auf eine ähnliche Weise wird die «auserwählte Ruhmestat» der Landnahme in Jos 1-12 durch die Rede Josuas zu den Israeliten in Jos 23 relativiert, indem die Rede auf den Verlust des Landes in der erzählerischen Zukunft blickt, welcher gleichzeitig das «auserwählte Trauma» des Exils in der Vergangenheit der Autoren und der frühesten Leserschaft von Jos 23 darstellt. In den Chronikbüchern dienen Darstellungen von Kriegshandlungen durch die Könige von Israel und Juda nicht *per se* dazu, die militärische Macht Israels bzw. Judas zu rühmen, sondern

ein historiographisches (und textpragmatisches) Prinzip unter Beweis zu stellen, nämlich dass das völlige Vertrauen in JHWH der einzige Weg zum Erfolg ist. Die nächste Entsprechung zur Inversion eines «auserwählten Traumas» in eine «auserwählte Ruhmestat» unter den in diesem Heft untersuchten Texten ist wohl die Darstellung der Ausübung von Gewalt durch die Hasmonäer gegen ihre innerisralitischen Feinde, deren Taten in der biblischen Sprache der Gewalt der Völker gegen Israel dargestellt werden. Jedoch zeigt sich die Verflechtung eines «auserwählten Traumas» mit einer «auserwählten Ruhmestat» auch in diesem Fall als komplex, da es in der Erzählung um die Darstellung eines innerisraelitischen Konflikts geht und nicht um die Ausübung von Gewalt gegen eine externe Gruppe.

## Introduction

*Stephen Germany*

The four articles in this issue form part of a larger research project titled «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible», funded by the Swiss National Science Foundation (PCEGPI\_181219). The aim of the project, which began in 2019 and will conclude in 2024, is to understand better how biblical representations of both the experience of collective violence (such as the defeat of Israel and Judah by the Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Empires, respectively) and the exercise of collective violence by Israel and Judah changed over the course of the formation of the Hebrew Bible/Old Testament.<sup>1</sup> Each member of the project has developed a specific focus on one portion of the biblical corpus, including the conquest narrative in the book of Joshua,<sup>2</sup> narratives of wars between Israel/Judah and their regional neighbors,<sup>3</sup> the narratives of the Babylonian conquest of Jerusalem in 2 Kings and in Jeremiah,<sup>4</sup> the Esther narrative,<sup>5</sup> and the accounts of the Hasmonean wars in the books of Maccabees.<sup>6</sup>

Recent scholarship on the Hebrew Bible/Old Testament has repeatedly emphasized the idea that many biblical texts have their origins in the experience of Israel's and Judah's defeat at the hands of the Assyrians and Babylonians, respectively.<sup>7</sup> This phenomenon can be considered through the lens of «cultural trauma» as developed by Ron Eyerman and Jeffrey Alexander.<sup>8</sup> Cultural trauma theory understands trauma as a cultural process through which an event that threatens the group's identity or its very existence is construed in the collective

- 1 For useful overviews of the multifaceted question of violence in the Hebrew Bible/Old Testament, see Baumann 2016; Bezold 2021a.
- 2 See the article by J. Kemp in this issue, pp. 316–344.
- 3 Germany 2021, 2022, 2023, forthcoming.
- 4 Ammann 2018, 2021, 2022, 2023, 2024.
- 5 Bezold 2021b, 2022, 2023.
- 6 Rhyder 2021, 2023.
- 7 See, e.g., Wright 2009; Carr 2014.
- 8 Eyerman 2001; Alexander 2004. The concept of cultural trauma has been taken up in recent biblical scholarship in Maier 2020; Ammann 2022, 2024. For further approaches to «Bible and trauma» in recent scholarship, see the review of literature in Garber 2015 as well as Smith-Christopher 2011; Smith-Christopher 2014; Becker/Dochhorn/Holt (eds.) 2014; Boase/Frechette (eds.) 2016; Janzen 2019; Crouch 2021; Verde/Markl (eds.) 2022; Collinet/Fischer 2022; Cunningham 2023.

memory in such a way that it becomes foundational to the group's (revised) identity. Representation – and this includes the literary construction of narratives – is central to this process.<sup>9</sup> Such an approach is well suited to studying biblical narratives depicting war and other forms of collective violence, since it allows one to take into account the fictional character of many biblical narratives of violence, taking seriously the power of the imagined history of violence without downplaying the suffering caused by actual experiences of violence.

The degree to which the violent end of the kingdoms of Israel and Judah under the Assyrians and Babylonians, respectively, played a role in the formation of biblical literature can further be understood in light of Vamik Volkan's concept of «chosen trauma».<sup>10</sup> According to Volkan, one of the constituents of a group's shared representation of the past – in other words, of the group's collective memory – is «chosen trauma». In Volkan's theory, «chosen» refers to the privileged place the trauma occupies in the collective memory: not every horrible event is remembered and transmitted as a «trauma» within the group. A «chosen trauma» can be activated in a later historical context in order to legitimize violence.<sup>11</sup>

However, in Volkan's model, «chosen trauma» is only one of seven «threads» from which the fabric of large-group identity is woven.<sup>12</sup> Also among these threads are «chosen glories», or mental representations of the group's past victories and achievements. Although Volkan acknowledges that chosen traumas are psychologically more complex and also more powerful for large-group identities, he notes: «Often chosen glories and chosen traumas are intertwined».<sup>13</sup> Comparative evidence shows that this observation is also valid in ancient contexts. A case in point is the Athenian cultural memory of the Persian wars, commemorating traumatic losses of wars that are at the same time commemorated

9 Alexander 2004: 1, 9.

10 Volkan 1998; Volkan 2000 [English version: Volkan 2005]. For a reception of Volkan's theory in recent trauma research, see Kühner 2008, 139–143.

In the early 1990s, Volkan was a co-editor of several publications that pathologize homosexuality (e.g., C.W. Socarides/V. Volkan, *The Homosexualities and the Therapeutic Process*, 1991). The members of the research project expressly reject Volkan's harmful views on homosexuality.

11 See further LaCapra 2016: 394f. For the reception of Volkan's theory of «chosen trauma» in biblical studies, see Poser 2012; Carr 2014: 8; Smith-Christopher 2014.

12 Volkan 2000 [English version: Volkan 2005].

13 Volkan 2014: 25.

among the «chosen glories» of the mythical past.<sup>14</sup> The victimological narrative that the Athenians developed around the Persian wars could also serve to justify collective violence and imperial claims.<sup>15</sup>

One of the research questions posed in the SNF research project is thus: To what extent have the Bible's «chosen traumas» (and above all the destruction of Jerusalem and the exile) also shaped the cultural memory of «chosen glories» as expressed in biblical literature? In order to answer this question, it is first necessary to consider which biblical images of the past can be considered a «chosen glory». Given the project's inquiry into the representation of violence, here I will focus specifically on the depiction of military victories by Israel/Judah (or by their deity, YHWH) in the biblical narrative, even though a «chosen glory» need not be violent by definition. Such victories are portrayed, for example, in the account of YHWH's defeat of the Egyptian army at the Sea of Reeds (Exod 14-15), the defeat of the Transjordanian kings Sihon and Og at the end of the «wilderness period» (Num 21; cf. Deut 2-3), the conquest of Canaan under Joshua (Josh 1-12), the stories of the «saviors» in the book of Judges, and the wars waged by Israel's and Judah's kings in the books of Samuel and Kings. Although some of these texts possibly have their origins prior to the destruction of Jerusalem in 587 BCE, all of them have likely been expanded (if not written from the outset) after the experience of this «chosen trauma». Indeed, many of these texts reflect a «Deuteronomistic» ideology that provided a theological explanation for the events of the early sixth century: the destruction of Jerusalem occurred because Judah's king and populace failed to serve YHWH (according to the biblical standard). In this respect, many of the biblical narratives of victories by Israel/Judah – exemplified in the book of Judges but also found in certain war narratives in Samuel–Kings – serve as a counterpoint to Judah's experience of defeat in 587 BCE. They show what kind of behavior would have been necessary (in the view of the biblical authors) to avoid such a defeat, namely, faithfulness to YHWH.

Many of the biblical narratives of military victories by Israel/Judah mentioned above also reflect the idea that the «glory» is not in the deeds of Israel and Judah themselves, but in the acts of the deity YHWH. Thus, in many cases, the cultural memory of ancient Israel's and Judah's «chosen glories» emphasizes that the

14 Cf. Loraux 1973; Boardman 1977; Rosivach 1987: 303ff.

15 See Chaniotis 2005: 172–184.

victory lies beyond human agency. At the same time, these and other biblical texts depict Israelites and Judahites as active subjects in acts of war and other forms of collective violence. Just as one can inquire into how the cultural memory of the Bible's major «chosen trauma» changed over time, so too is it possible to trace changes in the depiction of human involvement in acts of collective violence in some of the Bible's «chosen glories», and this is the aim of the articles presented in this issue.

*The articles in this issue*

The four articles in this issue deal with representations of collective violence (and, more specifically, acts of war) in different periods within the biblical narrative of ancient Israel's history spanning from the premonarchic, monarchic, and post-monarchic periods. Since the articles are concerned above all with how biblical representations of the past *developed historically*, they are not arranged according to the order of the events in the biblical narratives, but according to the order in which the texts were likely written: (1) Jeremiah and 2 Kgs 25 (sixth century BCE, with later reworking), (2) Josh 23 (perhaps written in the Persian period, late sixth to fourth centuries BCE), (3) Chronicles (late fourth century BCE), and (4) 1 Maccabees (late second century BCE). The dating of the four texts under investigation already reveals an important observation: The authors of all of these texts were writing after the Babylonian destruction of Jerusalem in 587 BCE, which thus formed part of the cultural memory that all of them inherited, and for most of them (with the exception of 1 Maccabees) was a major catalyst for their own activity as writers.

In her article «Das jüdische Heer in den biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung», *Sonja Ammann* inquires into the depiction of the Judahite army in the narratives of the Babylonian conquest of Jerusalem in 587 BCE. She observes that, in the biblical texts, it is only *after* the conquest that Judahite soldiers are depicted in important roles, and interprets the absence of these soldiers from the narration of events prior to the fall of Jerusalem as a conscious narrative strategy. In this way, the author(s) of the narrative of the fall of Jerusalem in 2 Kgs 25 sought to emphasize that the Babylonian conquest of Jerusalem was the result of wrongdoing against God, such that human actions recede completely into the background. Ammann observes a similar tendency in the literary history of the narratives relating to events after the fall of Jerusalem in Jer 39-40. While an older version of Jer 39-40 that is closer to the events themselves depicts



Judahite military leaders in a rather neutral light, later additions to the text (e.g., Jer 39:4-13) depict these military leaders in a more ambivalent light. In addition, Ammann observes that the ascription of actions normally associated with conquerors (namely, plundering) to the Judahite armed forces in the wake of the sacking of Jerusalem may be connected with Jeremiah's call to cooperate or collaborate with the Babylonians.

In her article «From Annihilation to Dispossession: Transforming Memories of  $\square\text{ר}\text{ח}$  in the book of Joshua», *Jenna Kemp* takes the theme of the conquest of the land in Josh 23 as a case study in the dynamics of cultural memory. Following the approach of sociologist Jeffrey Olick, Kemp emphasizes that cultural memory is a process of mediating between the «weight of the past» and «forces in the present» and that the process of cultural memory is thus one of constant transformation. Kemp's analysis of Joshua's speech to the Israelites in Josh 23 focuses on how the literary figure of Joshua «draws the past, present, and future into relation with one another» (p. 321) in the world of the narrative. Kemp differentiates between an «enclosed» past (i.e., an articulation of the past that is not linked to the future – in the case of the book of Joshua, the concept of the annihilation of the Amorites) and an «open» past that has ongoing implications for the future. Through a subtle shift in the terminology that it uses, Joshua's speech reopens the enclosed past found in the preceding parts of the book of Joshua and thus depicts the future as «precarious» and something that «must be maintained by the Israelites through obedience» (p. 335). The reference to the future in Joshua's speech is, according to Kemp, emblematic of the process of cultural memory more generally: «Whether or not they make explicit reference to the future, memory agents often mediate the past in a way that both projects toward a future they want and/or warns against a future they do not» (p. 336). Kemp's treatment of the literary figure of Joshua also calls attention to the fact that every individual act of remembering shapes the ways in which the culturally received images of the past move on a path into the future. With regard to the reception of the Bible more generally, Kemp's insights highlight the fact that every individual who engages in any sort of discourse on the Bible inevitably contributes to the ways in which the Bible's own multilayered representations of the past will be «remembered» in the future and in this respect is involved in an act with ethical implications.

In his article «Les guerres menées par Juda et Israël dans les livres des Chroniques», *Stephen Germany* investigates the ways in which representations of both external and internal wars conducted by Judah and Israel serve overarching theological

aims. Rather than constituting historically reliable accounts, Chronicles' narratives of wars between Judah and other nations seek to drive home a particular theory of historical causation that emerges through the repetition of a specific pattern: When the king of Judah acknowledges that only YHWH can defeat the enemy, then YHWH delivers victory, but when the king initiates a war without divine reassurance, the result is defeat. Some of the war narratives in Chronicles, such as 2 Chr 14:8-14, have even been «invented» specifically to prove this principle. At other points, Chronicles radically reinterprets the image of the past that it has received from the book of Kings in line with its criterion of relying or failing to rely on YHWH. For example, 2 Chr 28 reinterprets a report of Judah's decision to ally itself with Damascus as a form of deterrence against aggression from the northern kingdom of Israel (2 Kgs 16:5-9) – events that have their historical setting in the late eighth century BCE – as a foretaste of the Babylonian conquest of Jerusalem in 587 BCE, over one hundred years later. In this regard, Chronicles' transformation of the received biblical past is analogous that found in Josh 23 as discussed by Jenna Kemp: An «enclosed» past is redefined as «open» toward an event in the narrative future (but already in the author's and the reader's past). At the same time, it seems that 2 Chr 28:5-15 could also have later relations between Persian-period Yehud and Samaria in view, retrojecting these relations onto Chronicles' representation of the last days of the «divided monarchy» several centuries earlier.

Finally, in his essay «Killing for Yhwh: Legitimation through Inner-Israelite Violence in 1 Maccabees», *Jonathan Woods* discusses the ways in which the author of 1 Maccabees use the depiction of inner-Israelite violence as a means of affirming the legitimacy of the Hasmoneans' rule. In its literary strategy, 1 Maccabees draws on a received image of the «zeal of Phinehas» (directed inwards against the Israelite community itself) from the book of Numbers (Num 25:3-13). In this respect, the author of 1 Maccabees combines a very recent image of the past (the Hasmoneans' use of violence against other Jewish groups during their rise to power) with an image of a distant past, in the wilderness period following the exodus from Egypt. Moreover, Woods shows how the author of 1 Maccabees has applied the promise of an eternal priesthood to Phinehas in Num 25:13 to Mattathias and his sons in 1 Maccabees. He also theorizes that 1 Maccabees differentiates between legitimate violence by the Hasmoneans, who stand on the side of commitment to the Torah, and the illegitimate violence of Alcimus (the Hasmoneans' rival to the high priesthood), who stands for the ungodly in Israel. Woods notes

that «the violent acts of Alcimus are presented as analogous to the violence of the nations against Israel» (p. 388), thus showing how 1 Maccabees draws on earlier biblical discourses on collective violence to frame an inner-Israelite struggle in terms of a conflict between insiders and outsiders.

The four essays in this issue add a layer of complexity to Volkan's theory that a group's «chosen traumas» and «chosen glories» can be intertwined. Although the Hebrew Bible contains a number of narratives depicting Israel and Judah as subjects of collective violence – and although most of these narratives were written after 587 BCE –, these narratives are not quite as triumphalist as one might expect of literary products that interact with the Bible's chosen trauma of the conquest of Jerusalem and the exile. For example, the biblical depictions of the role of the Judahite army during and immediately after the Babylonian conquest of Jerusalem do not become more «heroic» as the traditions develop over time, but instead more ambivalent. Likewise, in Joshua's speech to the Israelites in Josh 23, the «chosen glory» of the conquest of the land in Josh 1-12 is relativized by pointing to the prospect of the loss of the land in the narrative future, which is simultaneously the «chosen trauma» of the exile in the authors' and readers' past. In the books of Chronicles, narratives of wars conducted by Israel's and Judah's kings do not serve to glorify Israelite or Judahite military power per se, but to demonstrate a historiographic (and rhetorical) principle that complete reliance on YHWH is the only means of achieving success. Perhaps the closest analogue to the inversion of a «chosen trauma» into a «chosen glory» among the texts investigated in this issue is found in the depiction of the Hasmoneans' use of violence against their inner-Israelite opponents, whose actions are in turn depicted in terms of the received biblical image of the violence of the nations against Israel. However, even here, the intertwining of a «chosen trauma» and a «chosen glory» is rendered more complex by the fact that narrative is concerned with depicting an inner-Israelite conflict rather than the exercise of collective violence against an outside group.

*Bibliography*

- Alexander, J.C., 2004. *Toward a Theory of Cultural Trauma*. J.C. Alexander/R. Eyerman/B. Giesen/N.J. Smelser/P. Sztompka (eds.), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, 1–30.
- Ammann, S., 2018. Oszillationen eines Traumas. *Biblische Erzählungen der Eroberung Jerusalems*. ThZ 74, 319–337.
- 2021. Second Kings 24–25 and Jeremiah 52 as Diverging and Converging Memories of the Babylonian Conquest. *HBAI* 10, 11–29.
- 2022. The Fall of Jerusalem: Cultural Trauma as a Process. *Open Theology* 8, 362–371.
- 2023. Das Schicksal des Volkes: Transformationsprozesse alttestamentlicher Geschichtserzählungen am Beispiel der babylonischen Eroberung Jerusalems. K. Schmid (ed.), *Heilige Schriften in der Kritik: XVII. Europäischer Kongress für Theologie* (5.–8. September 2021 in Zürich). VWGTh 68. Leipzig, 207–218.
- 2024. Der zerbrochene Spiegel. Die babylonische Eroberung Jerusalems als kulturelles Trauma. *Studies in Cultural Contexts of the Bible* 9. Paderborn.
- Ammann, S./Rhyder, J., 2021. Editorial Introduction: Transforming Memories of Collective Violence. *Key Methods and Future Directions*. *HBAI* 10, 1–10.
- Ammann, S./Bezold, H./Germany, S./Rhyder, J. (eds.), 2023. *Collective Violence and Memory in the Ancient Mediterranean*. CHANE 135. Leiden.
- Baumann, G., 2013. *Gewalt im Alten Testament. Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen*. I. Fischer (ed.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*. Freiburg i.Br., 29–52.
- Becker, E.-M./Dochhorn, J./Holt, E.K. (eds.), 2014. *Trauma and Traumatization in Individual and Collective Dimensions: Insights from Biblical Studies and Beyond*. SANT 2. Göttingen.
- Bezold, H., 2021a. Art. Gewalt (AT). *WiBiLex*. Online: <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/19496/>
- 2021b. Violence and Empire: Hasmonean Perspectives on Imperial Power and Collective Violence in the Book of Esther. *HBAI* 10, 45–62.
- 2022. Ester – Eine Gewaltgeschichte. Die Gewaltdarstellungen in der hebräischen und griechischen Esterüberlieferung. BZAW 545. Berlin.
- 2023. Fighting Annihilation: The Justification of Violence in the Book of Esther and in its Cultural Context. *Amman et al. 2023*: 71–91.
- Boardman, J., 1977. The Parthenon Frieze – Another View. U. Höckmann/A. Krug (eds.), *Festschrift für Frank Brommer*. Mainz, 39–49.
- Boase, E./Frechette, C.G. (eds.), 2016. *Bible through the Lens of Trauma*. *Semeia Studies* 86. Atlanta.
- Carr, D.M., 2014. *Holy Resilience: The Bible's Traumatic Origins*. New Haven.
- Chaniotis, A., 2005. *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*. Malden.
- Collinet, B.J./Fischer, G., 2022. Trauma und Trost – Strategien und Perspektiven zur Bewältigung des Untergangs Jerusalems. BZ 66: 163–183.
- Crouch, C.L., 2021. *Israel and Judah Redefined: Migration, Trauma, and Empire in the Sixth Century BCE*. Cambridge.
- Cunningham, M.A., 2023. Decentering Exile: Methodology and Alternate Versions of Judean History in Nehemiah 9:5–37. VT, 1–30.

- Eyerman, R., 2001. *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge.
- Garber, D.G., 2015. *Trauma Theory and Biblical Studies*. *CBR* 14: 24–44.
- Germany, S., 2021. Self-Defense as a *casus belli* in Ancient Mesopotamian and Hittite Literature and in the Hebrew Bible. *HBAI* 10, 30–44.
- 2022. The «Edom Texts» in Samuel–Kings in Inner- and Extrabiblical Perspective. B. Hensel/D. Edelman/E. Ben Zvi (eds.), *About Idumea and Edom in the Persian Period: Recent Research and Approaches from Archaeology, Hebrew Bible Studies and Ancient Near Eastern Studies*. Sheffield, 363–391.
- 2023a. The Literary and Theological Function of the Philistines and Arameans in Chronicles. *Religions* 14.446, 1–9.
- 2023b. Memorializing Saul's Wars in Samuel and Chronicles. *Ammann et al.* 2023: 56–70.
- Forthcoming. *Kingmakers and Kingbreakers: Philistines, Arameans, and Historical Patterning in Samuel–Kings*. Tübingen.
- Janzen, D., 2019. *Trauma and the Failure of History: Kings, Lamentations, and the Destruction of Jerusalem*. Atlanta.
- Kühner, A., 2008. *Trauma und kollektives Gedächtnis*. Giessen.
- LaCapra, D., 2016. *Trauma, History, Memory, Identity: What Remains? History and Theory* 55: 375–400.
- Loroux, N., 1973. «Marathon» ou l'histoire idéologique : À propos des paragraphes 20 à 26 de l'oraison funèbre en l'honneur des soldats qui allèrent au secours des Corinthiens (attribuée à Lysias). *Revue des Études Anciennes* 75: 13–42.
- Maier, C.M., 2020. *Wer schreibt Geschichte? Ein kulturelles Trauma und seine Träger im Jeremiabuch*. *VT* 70: 67–82.
- Poser, R., 2012. *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*. *VTSup* 154. Leiden.
- Rhyder, J., 2021. *Festivals and Violence in 1 and 2 Maccabees: Hanukkah and Nicanor's Day*. *HBAI* 10, 63–76.
- 2023. *Hellenizing Hanukkah: The Commemoration of Military Victory in the Books of the Maccabees*. *Ammann et al.* 2023: 92–109.
- Rosivach, V.J., 1987. *Autochthony and the Athenians*. *The Classical Quarterly* 37: 294–306.
- Smith-Christopher, D.L., 2011. *Reading War and Trauma: Suggestions Toward a Social-Psychological Exegesis of Exile and War in Biblical Texts*. B. Kelle/F.R. Ames/J.L. Wright (eds.), *Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts*. *AIL* 10. Atlanta, 253–275.
- 2014. *Trauma and the Old Testament: Some Problems and Prospects*. *Becker et al.* 2014: 223–243.
- Verde, D./Markl, D. (eds.), 2022. *Topical Issue: Cultural Trauma and the Hebrew Bible*. *Open Theology* 8: 412–502.
- Volkan, V.D., 1998. *Blood Lines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*. Boulder.
- 1999. *Blutsgrenzen. Die historischen Wurzeln und die psychologischen Mechanismen ethnischer Konflikte und ihre Bedeutung bei Friedensverhandlungen*. Bern.
- 2000. *Großgruppenidentität und auserwähltes Trauma*. *Psyche (Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen)* 9/10, 931–953.
- 2005. *Large-group Identity and Chosen Trauma*. *Psychoanalysis Downunder* 6, Article no. 2.
- Wright, J.L., 2009. *The Commemoration of Defeat and the Formation of a Nation in the Hebrew Bible*. *Prooftexts* 29, 433–473.

*Stephen Germany, Basel*

# Das jüdische Heer in den biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung

*Sonja Ammann*

## *1. Einleitung*

Die biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems zu Beginn des 6. Jahrhunderts v.u.Z. erinnern an eine Niederlage. Keine Heldentaten, keine tapferen Verteidigungsversuche werden im Zusammenhang mit diesem Ereignis überliefert. Historisch betrachtet, ist damit zu rechnen, dass die Stadt von jüdischen Kriegern intensiv verteidigt wurde. Doch das jüdische Heer spielt in den Erzählungen der babylonischen Belagerung Jerusalems in II Kön 24-25, II Chr 36 und Jer 37-39 keine aktive Rolle. Die Eroberung Jerusalems wird – wie schon zuvor die Eroberung Samarias – als eine von Gott beschlossene Katastrophe erinnert, auf deren Ausgang menschliche militärische Anstrengungen keinen Einfluss haben. Dennoch ist von militärischem Personal in II Kön 24-25 und Jer 37-43 durchaus die Rede – allerdings erst nach der Eroberung durch die Babylonier.

Im Folgenden werde ich an einigen Textstellen zeigen, wie die biblischen Erzählungen dem jüdischen Kriegspersonal militärische Handlungsmacht entziehen, die militärischen Kräfte (zunehmend) als ambivalente Figuren darstellen, und dabei die Grenzen zwischen Siegern und Besiegten verwischen. Zuvor werde ich kurz darauf eingehen, warum die Nicht-Erwähnung der jüdischen Verteidigung eine auffällige Leerstelle in den Erzählungen darstellt, die als narrative Strategie interpretiert werden kann.<sup>1</sup>

## *2. Die Verteidigung Jerusalems als signifikante Leerstelle biblischer Erzählungen*

Eineinhalb Jahre lang hat Jerusalem – möglicherweise mit einer Unterbrechung (vgl. Jer 37,5-11) – dem babylonischen Angriff standgehalten.<sup>2</sup> Das wäre ohne

<sup>1</sup> Dieser Artikel wurde im Rahmen des SNF-Forschungsprojektes «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible» (PCEGPI\_181219) geschrieben.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Angaben in II Kön 25,1-3; Jer 39,1-2; 52,4-6 (zum textkritischen Problem in II Kön 25,3 siehe Waard 2020: 55): Die Belagerung beginnt im 10. Monat des 9. Regierungsjahrs Zidkijas und endet am 9. Tag des 4. Monats von Zidkijas 11. Regierungsjahr. Zur Diskussion der Datierung (Dezember 589 bis Juli 587) vgl. Albertz 2001: 69–73.

tatkräftige militärische Verteidigung nicht denkbar. Natürlich spielt zunächst die Sicherstellung der Versorgung der belagerten Bevölkerung mit Wasser und Nahrung eine wichtige Rolle für die Frage, wie lange eine Stadt der Belagerung standhalten kann. Tatsächlich starben wohl die meisten Menschen in Belagerungskriegen an Hunger und Krankheiten.<sup>3</sup> Doch die in der Stadt eingeschlossenen hatten durchaus militärische Handlungsoptionen, die sie auch nutzen mussten, wenn sie den babylonischen Rammböcken und Belagerungsmaschinen standhalten wollten. Bewaffnete Krieger – und möglicherweise auch die Zivilbevölkerung<sup>4</sup> – konnten eine belagerte Stadt aktiv verteidigen, indem sie aus ihrer geschützteren und höher gelegenen Position heraus die Angreifer von den Stadtmauern abzuhalten versuchten. Dies setzt etwa auch die Erzählung in II Sam 11,20-24 voraus, in der Urija und weitere Krieger beim Heranrücken an die Stadtmauer von Rabba unter Beschuss geraten. Dass zumindest die Assyrer die jüdische Verteidigung als durchaus wehrhaft wahrgenommen hatten, zeigt eindrücklich die Darstellung der Belagerung auf dem Lachisch-Relief (Abb. 1).<sup>5</sup> Die in weit überlegener Zahl anrückenden Assyrer werden von den jüdischen Verteidigern mit Pfeil und Bogen beschossen und von den Mauern der Festung herab mit Steinen und brennenden Fackeln beworfen. In der für die assyrischen Reliefs typischen Weise werden dabei «die assyrischen Angreifer wohl sortiert und unverwundbar, die Verteidiger hingegen in sinnlosem Aktivismus, chaotischem Gebaren» dargestellt.<sup>6</sup>

Im Zusammenhang mit der babylonischen Eroberung Jerusalems sind hier auch die Lachisch-Ostraka zu erwähnen: Diese militärische Korrespondenz zeigt, dass zur Zeit der babylonischen Eroberung verschiedene Festungen in Juda mit militärischem Personal besetzt und untereinander sowie mit Jerusalem in Kontakt waren.<sup>7</sup> Die Babylonier mussten also bei ihrem Feldzug auch ausserhalb von Jerusalem mit militärischem Widerstand rechnen. Auf jüdische militärische Präsenz im Umland von Jerusalem und bewaffnete Kämpfe ausserhalb der

3 Vgl. Bloch-Smith 2018: 20 mit Hinweis auf die Massengräber in Aschdod und Lachisch.

4 Vgl. dazu die biblische Erzählung in Ri 9, in der Abimelech beim Angriff auf Tebez durch einen von einer Frau heruntergeworfenen Mühlstein ums Leben kommt (V. 53).

5 Zur Rekonstruktion und Interpretation dieses Reliefs vgl. Uehlinger 2003.

6 Berlejung 2005: 208.

7 Zu den Lachisch-Ostraka siehe Renz/Röllig 1995: 405-431 (zur historischen Einordnung kurz vor der Belagerung Jerusalems 405-407); Weippert 2010: 420-424.



Abb. 1: Eroberung der jüdischen Stadt Lachisch. Assyrisches Wandrelief, um 700 v.u.Z. BM 124906 (Ausschnitt). Foto: Kathrin Schäublin.

Stadt spielen auch mehrere Textstellen im Jeremiabuch an (vgl. Jer 21,4; 38,4), allerdings ohne diese Kriegshandlungen genauer auszuführen.

In historischer Perspektive ist mit einer aktiven Verteidigung Jerusalems durch jüdische Krieger also durchaus zu rechnen. Es wäre auch in einer Erzählung der babylonischen Belagerung Jerusalems möglich, die Kriegshandlungen ausführlicher und mit jüdischen Kriegern in einer aktiven Rolle zu schildern. Das zeigt das Beispiel von Flavius Josephus, der – während er sich für seine Schilderung sonst eng an II Kön und Jer orientiert – im Unterschied zu den biblischen Erzählungen auf die Verteidigung Jerusalems gegen die Babylonier näher eingeht:



Nevertheless, those inside endured the siege bravely and eagerly. For they did not tire, either in respect to the famine or to the wasting disease. Even though they were tormented by these sufferings, they strengthened their souls against the enemy. Nor were they thrown into confusion by the devices and machines of their foes; instead, they invented counter-machines (*ἀντιμηχανήματα*) against all those [used] by them. As a result, the entire contest (*ἀγών*) between the Babylonians and the Hierosolymites was [one] of cleverness and sagacity ... (Ant. 10.132-133)<sup>8</sup>

Die Ausschmückungen gegenüber den biblischen Erzählungen könnten auf Josephus' Erfahrungen mit Belagerungskriegen zu seiner eigenen Zeit basieren und insbesondere die Erfahrung der römischen Belagerung Jerusalems 70 u.Z. widerspiegeln, die Josephus selbst miterlebt hat.<sup>9</sup> Möglicherweise steht hier aber auch die Beschreibung der Befestigung Jerusalems in II Chr 26,9-15 im Hintergrund, wo ebenfalls von klug entwickelten «Maschinen» (LXX: *μηχανὰς*; MT: *חֲשִׁבֹנוֹת*) die Rede ist, die Usija zur Verteidigung der Stadt auf Türmen und Zinnen aufstellen lässt.<sup>10</sup> Durch die Hervorhebung der Anstrengungen zur Verteidigung der Stadt werden die Ereignisse stärker nach dem Erzählmuster eines Wettstreits, nach der hellenistisch geprägten Vorstellung von Krieg als *ἀγών*, dargestellt.<sup>11</sup>

Die biblischen Erzählungen gehen dagegen auf die jüdische Verteidigung gar nicht ein und nennen ausschliesslich Nebukadnezzar und sein Heer als Subjekte von Kriegshandlungen. In II Kön 24,10f; 25,1f wird nur erzählt, dass Nebukadnezzar und sein Heer gegen Jerusalem zogen (*בוא, עלה*), die Stadt belagerten (*צור*) und «ringsum Belagerungswälle<sup>12</sup> bauten» (*ויבנו עליה דיק*) (*סביב*, II Kön 25,2); von einer Verteidigung der Stadt ist nicht die Rede. II Chr 36 erwähnt die Belagerung gar nicht; die Babylonier befinden sich sofort in der

8 Ich zitiere hier die gegenüber der veralteten deutschen Übersetzung von H. Clementz (14. Aufl. 2002) präzisere Übersetzung von Begg / Spilsbury 2005.

9 Vgl. dazu den Kommentar von Begg / Spilsbury 2005 zur Stelle.

10 Vgl. zu II Chr 26,15 Mathys 2002: 89–98, der darlegt, dass der Ausdruck *חֲשִׁבֹנוֹת מוֹחֲשֵׁבֵת הוֹשֵׁב* «Konstruktionen – Erfindungen eines Technikers» mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Katalpulte verweist («Eine ungewöhnliche, überraschende Formulierung wählt der Chronist wohl deshalb, weil er etwas Ungewohntes, Neues angemessen zu bezeichnen sucht. ... Die dreimalige Verwendung der gleichen Wurzel bringt zum Ausdruck, daß es sich um eine außerordentliche Erfindung handelt.», 93) und den hellenistischen Hintergrund der Stelle beleuchtet.

11 Vgl. zur Vorstellung von *ἀγών* in hellenistischen Kriegsdarstellungen Arrington 2015: 105–108.

12 Zur Bedeutung von *דיק* vgl. Ef al 2009: 38f («a structure built by the besiegers in order to close in on the circumference of the city»), gegen Driver 1954: 147 («an engine of attack into which men climbed ... a tower with a roofed and armoured back-part, all resting on wheels»).

Stadt und sind ausführende Subjekte der Strafmassnahmen (Verwüstung und Deportation, II Chr 36,18-20).<sup>13</sup> Die Erzählungen des Jeremiabuches implizieren zwar, dass jüdische militärische Kräfte die Stadt verteidigen – darauf beruht insbesondere der Vorwurf, Jeremias Verkündigung sei defätistisch (vgl. Jer 38,4: «er macht schlaff die Hände der Kriegsmänner, die in dieser Stadt noch übrig geblieben sind, und die Hände des ganzen Volkes, indem er zu ihnen solche Worte sagt») – doch treten auch hier diese Kriegersleute nicht als Subjekte innerhalb der Erzählung der babylonischen Belagerung auf.

Dass die biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems nicht von der militärischen Verteidigung der Stadt erzählen, ist daher kaum zufällig, sondern vielmehr als eine sinntragende erzählerische Entscheidung zu betrachten. Nahe liegt eine theologische Erklärung: Der Sieg der Babylonier und die Niederlage seines Volkes entsprechen Gottes Willen und sind nicht durch militärische Stärke – weder der Babylonier noch der Judäer – bedingt. Diese Vorstellung wird explizit in Jer 37,10 deutlich:

Denn (selbst) wenn ihr das ganze Heer der Babylonier schlagen würdet, das mit euch kämpft, und es würden unter ihnen (nur) verwundete Männer übrig bleiben, (so würde doch) jeder in seinem Zelt aufstehen und diese Stadt mit Feuer verbrennen.

Zwar thematisieren die Erzählungen durchaus politische (Fehl-)Entscheidungen Zidkijas, die den Konflikt mit den Babyloniern auslösen (vgl. II Kön 24,20; II Chr 36,13) bzw. zur Zerstörung Jerusalems führen (Jer 38,17f). Doch militärische Handlungen sind für den Ausgang der Ereignisse letztlich irrelevant. Dies gilt auch für die Eroberung Samarias, die in II Kön 17,5-6; 18,9 äusserst knapp und ohne nähere Schilderung militärischer Handlungen erzählt wird – der König von Assur zieht gegen die Stadt (עלֵה), belagert sie (וַיִּצֵר) und nimmt sie ein (וַיִּלְכְּדָה). Auch in der Erzählung der erfolglosen Belagerung Jerusalems durch Sanherib (II Kön 18,13-19,37) spielt die militärische Verteidigung der Stadt keine Rolle. Im Rahmen eines deuteronomistisch geprägten theologischen Erklärungsmusters rücken kriegsrelevante menschliche Handlungen in den Hintergrund: Die Eroberung Jerusalems wird (wie zuvor schon die Eroberung Samarias) als Konsequenz eines Fehlverhaltens gegenüber Gott dargestellt, insbesondere das Fehlverhalten der Könige, die «das Böse in den Augen Jhwhs» taten (vgl. II Kön 24,19f; II Chr 36,12) und – zusammen mit dem ganzen Volk – «nicht

13 Zu den Subjekten in II Chr 36,18-20 (und Jhwh als Subjekt in V.17!) vgl. Becking 2011: 261; Ammann 2018: 334.

auf die Worte Jhwhs hörten», die er durch seine Propheten reden liess (vgl. Jer 37,2; ausführlich II Chr 36,12-16).

### 3. Das jüdische Heer in der Erzählung in II Kön 24-25

Die babylonische Eroberung Jerusalems wird in II Kön 24-25 in zwei Schritten erzählt: Auf eine erste Belagerung der Stadt unter Jojachin, die mit der Kapitulation endet, folgt gut zehn Jahre später eine zweite Belagerung unter Zidkija, die zur Zerstörung und zum Untergang Judas führt. Zunächst zur Erzählung der ersten Belagerung unter Jojachin. Subjekte sind in II Kön 24,10f nur die babylonischen Angreifer. Die erste aktive Handlung eines Judäers, die in Reaktion auf die babylonische Belagerung erzählt wird, ist Jojachins Kapitulation: «Und Jojachin, der König Judas, ging hinaus zum<sup>14</sup> König von Babel ...» (וַיֵּצֵא יְהוֹיָכִן מֶלֶךְ־יְהוּדָה) (על-מלך בבבל, II Kön 24,12). Jüdisches militärisches Personal begegnet in der Erzählung der babylonischen Eroberung in II Kön erstmals in der Liste der Deportierten in II Kön 24,14,16:

14 Und er führte ganz Jerusalem und alle Oberen und alle Soldaten des Heeres (נְבָרֵי הַחַיִּל) gefangen fort, zehntausend Deportierte, und alle Waffenschmiede und Sappeure (כָּל־הַחַרְשׁ וְהַמְסַנֵּר), und nichts blieb übrig außer dem geringen Volk des Landes.

16 Und alle Männer des Heeres (כָּל־אֲנָשֵׁי הַחַיִּל), siebentausend, und die Waffenschmiede und Sappeure (הַחַרְשׁ וְהַמְסַנֵּר), tausend, alles Soldaten, die Krieg führen können (הַכֹּל מִלְחָמָה עֹשֵׂי מִלְחָמָה), führte der König von Babel gefangen mit nach Babel.

Wie bereits Bernhard Stade darlegte, handelt es sich bei V. 14 wohl um einen jüngeren Zusatz, der die Deportation vorwegnimmt und auf «ganz Jerusalem» ausdehnt.<sup>15</sup> Der Vers stellt gegenüber V. 16 eine Doppelung dar, die die Zahlen aus V. 16 aufnimmt und erweitert.<sup>16</sup> Der Schwerpunkt der älteren Fassung in II Kön

14 Mit den antiken Versionen ist hier wahrscheinlich אל statt על zu lesen. יצא על ist sonst in der Hebräischen Bibel nirgends im Sinn von «kapitulieren» belegt, mit אל hingegen übliche Terminologie, vgl. Jer 38,17f u.ö.; vgl. Lipschits 2005: 54f. Anm. 65, der mit einer Verwechslung rechnet.

15 Dafür spricht auch die Beobachtung, dass ויגל in V.15 unmittelbar an V. 12 anschliesst: V. 13-14 unterbricht den Zusammenhang zwischen V. 12 und V. 15, in denen das Schicksal Jojachins erzählt wird. Vgl. Stade 1884; seither gefolgt von zahlreichen Kommentaren und Einzelstudien, vgl. u.a. Montgomery 1951: 554ff; Würthwein 1984: 473; Brettler 1991: 541-552; Lipschits 2005: 299-302; Levin 2010: 67-70.

16 Vgl. Lipschits 2005: 302; Levin 2010: 69.

24,16 liegt ganz auf dem militärischen Personal.<sup>17</sup> Auch die oft als gewöhnliche Handwerker verstandenen **הרש** und **מסנר** haben hier wohl eine militärische Funktion, wie das zusammenfassende «alles Soldaten, die Krieg führen können» nahelegt. Das Wort **מסנר** (von der Wurzel **סנר** «schliessen») ist nur in Verbindung mit **הרש** belegt. Entgegen der üblichen Übersetzung als «Schlosser» dürfte es sich eher um eine militärische Funktion im Zusammenhang mit Festungsanlagen handeln (vgl. **מסנרת** «Festung», Mi 7,17).<sup>18</sup> In dieser Verbindung ist vermutlich auch für **הרש** die Bedeutung «Waffenschmied» anzunehmen (vgl. I Sam 13,19).<sup>19</sup> Die jüdischen militärischen Kräfte werden erst zu einem Zeitpunkt, an dem sie bereits besiegt sind und deportiert werden, als **גבורים** – sonst oft «Helden», «Elitesoldaten» (vgl. etwa I Sam 17,51; II Sam 23,8-22; II Chr 13,3) – bezeichnet und ihre Fähigkeit, Krieg zu führen (**עשי מלחמה**) wird betont, während sie in eben solcher Tätigkeit in der vorangehenden Erzählung des Angriffs auf Jerusalem ja gerade nicht in Erscheinung traten.<sup>20</sup>

Auch beim zweiten babylonischen Feldzug gegen Jerusalem in II Kön 25,1 liegt die militärische Handlungsmacht ganz bei den Babyloniern. Jüdische Kriegersleute begegnen hier erstmals in II Kön 25,4: «Und die Stadt wurde aufgebrochen und alle Kriegsmänner (**אנשי המלחמה**) [gingen hinaus]<sup>21</sup> in der Nacht in Richtung eines Tores zwischen zwei Mauern beim Garten des Königs, und die Chaldäer waren rings um die Stadt ...». Die passive Formulierung (**ותבקע העיר**) spezifiziert nicht, wer das Subjekt dieses «Aufbrechens» ist. Jakob Wöhrle weist aber darauf hin, dass **בקע** Nif. üblicherweise für das Bersten einer Sache von innen heraus verwendet wird.<sup>22</sup> Der unmittelbar vorangehende V. 3 erwähnt die Hungersnot in der Stadt. Es liegt nahe, die Hungersnot als Grund für das Verlassen der Stadt zu interpretieren. Es spricht daher vieles dafür, dass hier nicht die einfallenden Babylonier – die die Stadt ja noch immer umringen (**וכשדים על העיר** **וכביב**) –, sondern vielmehr die jüdischen Kriegersleute selbst gemeint sind. Auch hier wird das jüdische Heer also nicht bei der Verteidigung der Stadt erwähnt,

17 Auch die Aufzählung von Jojachins Entourage in V. 15b ist vermutlich ebenfalls eine jüngere Ergänzung, vgl. Ammann 2023: 210 m. Anm. 11.

18 Vgl. Malamat 1975: 133 Anm. 24.

19 Vgl. Wright 2011: 109 Anm. 7.

20 Auch die Deportationsnotiz in II Kön 25,11 könnte militärisches Personal im Blick haben, vgl. Rudolph 1968: 320; Lipschits 2005: 83 Anm. 174; Ammann 2024: 123 m. Anm. 146.

21 Hier muss vermutlich mit LXX und zwei hebräischen Manuskripten das Verb **יצאו** ergänzt werden, vgl. Waard 2020: 55f.

22 Vgl. Wöhrle 2008: 232.

sondern vielmehr im eher unrühmlichen Zusammenhang eines Fluchtversuchs, bei dem sich offenbar nur der König und die Soldaten absetzen und die restliche Bevölkerung der Stadt ihrem Schicksal überlassen wollen. In V. 5 wird diese wenig heldenhafte Darstellung fortgeführt: «Und das chaldäische Heer jagte hinter dem König her, und sie holten ihn ein in den Steppengebieten Jerichos, und sein ganzes Heer (כָּל חֵילוֹ) zerstreute sich von ihm.» Von einem Versuch, den König zu schützen und gegen die Babylonier zu verteidigen, ist nicht die Rede. Nachdem das jüdische Heer bereits die Stadt und ihre Zivilbevölkerung ihrem Schicksal überlassen hat, lässt es nun auch den König im Stich, der im Folgenden von den Babyloniern gefangen genommen, nach Ribla gebracht und hart bestraft wird. Das Heer scheint währenddessen das Weite gesucht zu haben; auch unter den bei den nachfolgenden Strafmassnahmen Hingerichteten findet sich in II Kön 25,19 aus Jerusalem lediglich noch ein Beamter, «der über die Kriegsmänner eingesetzt war» (סָרִיס אֶחָד אֲשֶׁר־הוּא פֶקִיד עַל־אֲנָשֵׁי הַמִּלְחָמָה) und der «Schreiber des Heereskommandeurs, der das Volk des Landes (zum Heeresdienst) aushob» (הַסֹּפֵר שֶׁר הִצְבָּא הַמְצַבָּא אֶת־עַם הָאָרֶץ).

#### 4. Das jüdische Heer in den Jeremia-Erzählungen Jer 37-43

Der Zyklus in Jer 37-43 bildet einen durchgehenden Erzählfaden von Jeremias Erleben der babylonischen Belagerung und Eroberung Jerusalems (Jer 37-40) über die Ermordung des Statthalters Gedalja (Jer 40-41) bis zur Auswanderung des Volkes nach Ägypten (Jer 42-43). Die Bedrohung durch die Babylonier bildet den Rahmen der Erzählungen, doch im Vordergrund stehen innerjüdische Konflikte, zunächst innerhalb der belagerten Stadt sowie – nach der Eroberung – über die politische Zukunft des jüdischen Volkes. Als roter Faden durch die Erzählungen zieht sich dabei die Frage nach dem Verhältnis zu den babylonischen Eroberern. Jeremias zentrale prophetische Botschaft während der Belagerung ist, dass der Sieg der Babylonier unabwendbar (Jer 37,7-10.17) von Gott beschlossen ist (Jer 38,3), verbunden mit dem Appell, sich den Babyloniern zu ergeben (Jer 38,2.17f; vgl. Jer 21,7). Nach der Eroberung verbleibt Jeremia im von den Babyloniern beherrschten Land (Jer 39,14; 40,1-6) und plädiert auch nach der Ermordung Gedaljas gegen die Flucht nach Ägypten und für ein Leben im Land unter babylonischer Herrschaft (Jer 42,9-22). Diese politische Ausrichtung,

verbunden mit der tendenziell eher positiven Darstellung der Babylonier, dürfte mit ein Grund für die charakteristische Darstellung der jüdischen Kriegerleute sein.

Auffällig am Erzählzyklus Jer 37-43 sind die zahlreichen Doppelungen: Sowohl Jeremias Gefangennahme (37,11-21/38,1-28a; jeweils mit Unterredung mit Zidkija und anschließender Verbesserung der Haftbedingungen) als auch seine Freilassung durch die Babylonier (38,28b-39,14/40,1-6) werden zweimal erzählt. Ebenso lassen sich in der Erzählung von Gedaljas Ermordung (Jer 40,7-41,18) – in der Jeremia nicht vorkommt – zwei Erzählstränge ausmachen. Diese narrativen Auffälligkeiten sind auch literargeschichtlich auszuwerten, worauf ich im Folgenden noch zurückkommen werde. Schliesslich ist zu erwähnen, dass die Septuaginta in diesen Kapiteln einen gegenüber dem hebräischen kürzeren Text belegt, wobei hier wie auch sonst im Jeremiabuch von einer generellen Priorität der kürzeren, griechisch belegten Textform auszugehen ist.<sup>23</sup>

#### *4.1. Entzug militärischer Handlungsmacht und zunehmend ambivalente Darstellung*

Obwohl die Jeremia-Erzählungen in Jer 37,1-40,6 ganz vom Setting der babylonischen Bedrohung geprägt sind und die militärische Verteidigung der Stadt durchaus anklingt (vgl. insbesondere den Defätismusvorwurf in Jer 38,4 und das Thema des Überlaufens in Jer 37,14f; 38,19; 39,9), begegnen darin keine handelnde Subjekte, die eindeutig als jüdisches militärisches Personal identifiziert werden. Eine Ausnahme bilden einzig die «Kriegsmänner» (אנשי המלחמה) in Jer 39,4, die zusammen mit König Zidkija aus der Stadt fliehen. Diese Stelle ist allerdings Teil eines längeren Einschubs (Jer 39,4-13), der nur im jüngeren masoretischen Text belegt ist und in Jer 39,4-10 die oben besprochene Erzählung II Kön 25,4-12 parallelisiert.<sup>24</sup> Ob es sich bei den in den Jeremia-Erzählungen mehrfach erwähnten jüdischen «Oberen» (שרים) um zivile oder militärische Führungspersonen handelt, wird nicht unterschieden; einige Figuren werden mit ihrem Namen bezeich-

23 Vgl. Stipp 1992: 5f; Stipp 2019: 3f. Dieser Befund wurde inzwischen durch zahlreiche textkritische Einzelstudien erhärtet, vgl. insbesondere Waard 2020; Frohlich/Waard 2021; Engel 2007 (gegen Fischer 1998). Der markanteste Unterschied in Jer 37-43 ist die deutlich kürzere Schilderung der babylonischen Eroberung (Jer 39,4-13 fehlt in JerLXX), vgl. dazu Bogaert 1990: 312-322.

24 Zu den Unterschieden und genauer zur literargeschichtlichen Rekonstruktion vgl. Waard 2020: 91-95; Ammann 2018; Ammann 2024: 108ff.

net (Jer 37,3.13.15; 38,1.6.7) und, wo eine Funktionsbezeichnung beigegeben ist, als Priester (37,3) oder Schreiber (37,15) identifiziert.

Erst nach der Eroberung der Stadt treten eindeutig militärisch konnotierte jüdische Anführer als Protagonisten auf. Tatsächlich ändert sich ab Jer 40,7 das Bild komplett. Wie Hermann-Josef Stipp schreibt,

wird das gesamte Figureninventar ausgetauscht: Zidkija und die Patrizier [שָׂרִים, Am.] haben die Bühne verlassen. Dafür gehen neue Hauptrollen an Gedalja, den in Mizpa residierenden jüdischen Verwaltungschef in babylonischen Diensten, und die *Truppenführer* (שָׂרֵי הַחַיָּלִים), jüdische Militärkommandeure, die weiterhin aktionsfähige Einheiten befehligen; auch die jüdische Bevölkerung tritt nun als eigenständiger, kollektiver Akteur in Erscheinung.<sup>25</sup>

Das plötzliche und prominente Auftreten der Truppenobersten könnte damit zusammenhängen, dass in Jer 40-41 eine ältere Erzählung über Gedaljas Ermordung eingebaut wurde. Literarkritisch auffällig ist zunächst die wiederholte Ankunft der Truppenobersten bei Gedalja in Mizpa (Jer 40,7 und 40,13).<sup>26</sup> Zugleich stellt 40,15f eine Doppelung zu 40,13f dar: Beides Mal wird Gedalja vor Jischmael gewarnt, glaubt der Warnung aber nicht. Nur in 40,15 erfolgt die Warnung an Gedalja heimlich (בְּסֵתֶר) – offenbar wird hier Jischmael (mit 40,8 und anders als 40,13) als in Mizpa anwesend gedacht.<sup>27</sup> Dieses Motiv der heimlichen Unterredung begegnet bereits in Jer 37,17 und verbindet diese Erzählung mit dem Kontext.<sup>28</sup> Zudem wird in Jer 40,15f Jischmaels Mordplan nicht mitgeteilt, sondern als bereits bekannt vorausgesetzt. Damit lassen sich zwei Erzählstränge unterscheiden: Eine ältere, eigenständige Erzählung in Jer 40,13f; 41,1-15, die

25 Stipp 2019: 549 (Herv. i. O.). Stipp beginnt den Satz mit «Von Jeremia abgesehen», da er sich auf Jer 40,7-43,7b insgesamt bezieht. Jeremia tritt allerdings erst ab Jer 42,1 wieder auf.

26 Vgl. dazu und zum Folgenden mit weiteren literarkritischen Beobachtungen Stipp 1992: 182–187; Stipp 2019: 550–554.

27 Vgl. Stipp 1992: 182; Stipp 2019: 552.

28 בְּסֵתֶר begegnet noch einmal in Jer 38,16 MT, allerdings ohne Äquivalent im griechischen Text, so dass es sich um einen gegenüber Jer 37,17; 40,15 jüngeren Zusatz handeln könnte. Zu weiteren Elementen, die diese Erzählung mit dem vorangehenden Kontext verbinden, vgl. Stipp 2019: 552.

Stipp als «Jischmael-Dossier» bezeichnet, und eine jüngere Erzählschicht, die die ältere Erzählung ergänzt und in den weiteren Erzählzusammenhang einbettet.<sup>29</sup>

Diese beiden Erzählstränge unterscheiden sich auch im Hinblick auf die militärischen Protagonisten. Besonders auffällig ist, dass Jischmael in der jüngeren Schicht als einer der Truppenobersten eingeführt wird (Jer 40,7f), während er nach der älteren Erzählung nicht zu diesen gehört: «Alle Truppenobersten» (כל שרי החילים) schliesst in Jer 40,13 Jischmael nicht mit ein, vielmehr wird er in Jer 41,1 separat als ein Davidide (מזרע המלוכה) «vom Samen des Königtums») eingeführt.<sup>30</sup>

In der älteren Erzählung Jer 40,13f; 41,1-15 haben die Truppenobersten eine positive Rolle inne; sie sind bemüht, Gedalja und das jüdische Volk zu beschützen.<sup>31</sup> Dabei treten sie allerdings eher als zivile Anführer in Erscheinung. Von kriegerischen Handlungen der Truppenobersten wird nicht erzählt. So heisst es in Jer 41,12 lediglich, dass sich die Truppenobersten mit ihren Männern aufmachten, «um mit Jischmael, dem Sohn des Netanja, zu kämpfen» (וילכו להלחם) (עם ישמעאל בן נתניה). Von Kampfhandlungen ist im Folgenden jedoch nicht die Rede:

Und sie fanden ihn am grossen Wasser, das bei Gibeon ist. Und es geschah, als das ganze Volk, das bei Jischmael war, Johanan, den Sohn des Kareach, und alle Truppenobersten, die mit ihm waren, sah, da freuten sie sich und das ganze Volk, das Jischmael aus Mizpa weggeführt hatte, wandte sich um und sie gingen zurück zu Johanan, dem Sohn des Kareach. Und Jischmael, der Sohn des Netanja, entkam mit acht Männern vor Johanan, und er ging zu den Ammonitern. (Jer 41,12b-15)

Lediglich die Angabe, dass Jischmael «mit acht Männern» (Jer 41,15) entkam, könnte einen subtilen Hinweis auf erfolgte Kampfhandlungen darstellen, war doch in Jer 41,1f noch von «zehn Männern», die mit Jischmael waren, die Rede. Was aus den zwei fehlenden Männern geworden ist, wird nicht berichtet. Im Gegensatz dazu sind Jischmael und seine Männer explizit Subjekt von Gewalttaten: sie erschlagen (41,1, ויכו) Gedalja, Jischmael tötet (וימת, 41,2 MT;

29 Vgl. Stipp 2019: 549–553 und die Rekonstruktion des «Jischmael-Dossiers» 566f. Die jüngere Ergänzungsschicht rechnet Stipp der von ihm auch in Jer 34,7; \*37,3-39,14 identifizierten «Erzählung vom Untergang des palästinischen Judäertums» (UPJ) zu.

30 Vgl. Stipp 2019: 550f.

31 Diese positive Darstellung stellt auch Stipp 2019: 568 fest, der das Jischmael-Dossier als «Apologie der Truppenführer» bezeichnet und seine Entstehung zeitnah zu den Ereignissen in diesen Kreisen vermutet.



הכה, 41,3 MT) ihn und weitere Anwesende und ermordet (וישחט, 41,7) weitere 80 Pilger. Jer 41,9 lässt an Jischmaels Grausamkeit keinen Zweifel: er «füllt» die Zisterne «mit Getöteten» (מלא ישמעאל בן נתניהו חללים). Damit ergibt sich in der älteren Erzählung ein Kontrast zwischen den Truppenobersten, die als positiv besetzte Führungsfiguren, jedoch nicht mit Handlungen an der Waffe in Erscheinung treten, und Jischmael mit seiner Mörderbande, deren Gewalttaten breit ausgemalt werden.

Die jüngere Ergänzungsschicht zeichnet demgegenüber ein ambivalenteres Bild der Truppenobersten. Da hier sowohl Johanan als auch sein Gegenspieler, der Mörder Jischmael, als Truppenoberste eingeführt werden (Jer 40,7f), ist diese Gruppe nicht *per se* positiv konnotiert. Vielmehr wird nun von einem Konflikt innerhalb dieser Gruppe, zwischen den Truppenobersten, erzählt. Die ambivalente Darstellung der Truppenobersten setzt sich auch in Jer 42-43 fort. Gegen Jeremias prophetischen Rat führen die Truppenobersten um Johanan das Volk nach Ägypten. Dass in Jeremias Rede als möglicher Grund für den Wunsch, nach Ägypten zu ziehen, die Flucht vor dem Krieg genannt wird, wirkt angesichts der mitadressierten militärischen Anführer (Jer 42,8) wie eine ironische Pointe, die dem jüdischen militärischen Personal weiter militärische Handlungsmacht entzieht:

Nein, wir wollen nicht in diesem Land bleiben [...] Nein, denn wir wollen nach Ägypten gehen, wo wir keinen Krieg sehen werden (אשר לא נראה מלחמה), und den Klang des Schofars nicht hören werden und nicht nach Brot hungern werden, und dort wollen wir bleiben. (Jer 42,13f)

Explizit wird den Truppenobersten vorgeworfen, nicht auf Gottes Stimme zu hören (Jer 42,21; 43,4.7). Der masoretische Text macht diese negative Wertung noch deutlicher und bezeichnet diejenigen, die Jeremias prophetische Autorität in Frage stellen, als «vermessene» (זדים) Männer (Jer 43,2 MT).

Die Tendenz der Jeremia-Erzählungen geht also ähnlich wie in II Kön 25 dahin, dem jüdischen militärischen Personal militärische Handlungsmacht zu entziehen und die militärischen Anführer als zweifelhafte Gestalten darzustellen. Die Differenzierung zwischen Jischmael und den jüdischen Truppenobersten

und ihre positive Rolle als Beschützer des Volkes, die der älteren Erzählung des Jischmael-Dossiers wichtig war, tritt zunehmend in den Hintergrund.

#### 4.2. Überblendung von Siegern und Besiegten

Eine weitere Eigenheit der Darstellung des jüdischen militärischen Personals in der Erzählung der babylonischen Eroberung in Jeremia betrifft die Überblendung von Sieg und Niederlage. Obwohl das jüdische Heer von den Babyloniern klar besiegt wurde, wird im Anschluss an die Eroberung Jerusalems für Handlungen jüdischer Truppen ein Vokabular verwendet, das eher an einen militärischen Erfolg denken lässt.

7 Da hörten alle Truppenobersten, die mit ihren Männern auf dem Feld waren, dass der König von Babel Gedalja, Sohn des Ahikam, eingesetzt hatte über das Land und dass er ihn gesetzt hatte über Männer und Frauen und Kinder und (zwar) von den Geringen des Landes,<sup>32</sup> die nicht nach Babel weggeführt worden waren 8 und sie kamen zu Gedalja nach Mizpa, nämlich Jischmael, der Sohn des Netanja, und Johanan und Jonatan, die Söhne Kareachs, Seraja, der Sohn des Tanhumet, und die Söhne Efais aus Netofa und Jaasanja, Sohn des Maachaiters, sie und ihre Männer. 9 Und es schwor Gedalja, der Sohn des Ahikam, Sohn des Schafan, ihnen und ihren Männern: «Fürchtet euch nicht davor, den Babyloniern zu dienen!<sup>33</sup> Bleibt im Land und dient dem König von Babel, dann wird es euch gut gehen. 10 Und ich, siehe, ich werde in Mizpa bleiben um zu stehen vor den Babyloniern, die zu uns kommen, und ihr, bringt Wein und Sommerfrüchte und Öl ein (אָסְפוּ יַיִן וְקִיץ וְשִׁמּוֹן) und tut sie in eure Gefässe (וְשִׁמּוֹ בַכֵּלִים) und wohnt in <den><sup>34</sup> Städten, die ihr in Besitz genommen habt (וְשִׁבוּ בְעָרֵיכֶם אֲשֶׁר תִּפְשַׁתֶּם). (Jer 40,7-10)

Dieser Text wird zumeist als Auftakt der Erzählung einer friedvollen Idylle verstanden, der durch die Ermordung Gedalijas brutal ein Ende gesetzt wird. Gedaljas Aufforderung wird im Rahmen eines friedlichen, agrarischen Settings vorgestellt, in dem die übriggebliebene Bevölkerung auf den Feldern die Ernte einbringt und V. 12 – «und sie brachten Wein und Sommerfrüchte ein, sehr viel»

32 Die Ergänzung um «Kinder» und Präzisierung «von den Geringen des Landes» finden sich nur im längeren masoretischen Text (vgl. dazu auch Stipp 2019: 553) und stellt wahrscheinlich eine Harmonisierung mit der Darstellung in den Königebüchern dar (vgl. II Kön 25,12).

33 LXX: «vor den Knechten der Babylonier» (ἀπὸ προσώπου τῶν παιδῶν τῶν Χαλδαίων).

34 So mit LXX. Die Lesart des MT mit Suffix «in euren Städten» ist wahrscheinlich sekundär, möglicherweise beeinflusst durch die vorangehenden Suffixe in V. 9-10.

(וַיֵּאסְפוּ יַיִן וְקִיץ הָרֵבָה מְאֹד) – die reiche Ernte, die als Zeichen göttlichen Segens verstanden wird, betont. So schreibt etwa Wilhelm Rudolph:

Daß nach der langen Drangsalzeit für die allerdings stark dezimierte Bevölkerung eine reiche Ernte eingebracht werden konnte, wurde sicher überall als ein Lichtblick und als ein Zeichen der göttlichen Gnade empfunden. Man konnte anfangen aufzuatmen. Da wurde durch die Ermordung Gedaljas das Land in neue Friedlosigkeit gestürzt.<sup>35</sup>

Allerdings ist die Szene bei näherer Betrachtung vielleicht nicht ganz so friedlich. Zunächst ist festzustellen, dass Gedaljas Rede in einem militärischen Setting stattfindet, angesprochen sind Truppenführer und Soldaten (Jer 40,8f). Diese werden nun wohl nicht einfach – im Sinne einer weiteren Depotenzierung militärischer Aspekte – als zivile Erntehelfer eingespannt. William McKane weist darauf hin, dass das in Jer 40,10 verwendete Vokabular nicht zu einer friedlichen Ernteszene passt. Zwar wird das Verb אָסַף «sammeln» auch im Sinne von «ernten» verwendet. Doch die Objekte «Wein» (יַיִן) und «Öl» (שֶׁמֶן) – anstelle von «Trauben» (עֲנָבִים) und «Oliven» (זֵיתִים) – passen nicht in den Kontext einer Ernte und verweisen vielmehr auf die Aneignung von bereits geernteten und verarbeiteten Nahrungsmitteln.<sup>36</sup> Damit schickt Gedalja die Soldaten nicht zur Ernte auf die Felder, sondern fordert sie auf, die Vorräte getöteter, geflohen oder deportierter Judäer an sich zu nehmen. Der folgende Ausdruck «tut sie in eure Gefässe» (וּשְׂמוּ בַכֵּלֵיכֶם) bestätigt McKanes Interpretation. Die gleiche Formulierung (mit Suffix) wird in Jos 7,11 verwendet, wo den Israeliten vorgeworfen wird, die Gott geweihte Beute gestohlen und «in ihre Gefässe getan» (שְׂמוּ בַכֵּלֵיהֶם) zu haben. Der Ausdruck ist daher als Aneignung fremden Eigentums zu verstehen: «etwas in den eigenen Sack stecken».<sup>37</sup>

Schliesslich fordert Gedalja die Truppenobersten und ihre Männer auf, in den Städten, «die ihr in Besitz genommen habt» (אֲשֶׁר תִּפְשֶׁתֶם, Jer 40,10) zu leben.

35 Rudolph 1968: 251. Vgl. auch Albertz 2001: 15: «Ein Neuanfang im Lande schien möglich, und wenn es V. 12 betont heißt, daß die Ernte sehr reichlich ausfiel, schien auch der Segen Gottes darauf zu liegen.»

36 Vgl. McKane 1996: 1002 («the appropriation or, more precisely, expropriation of produce which has already been harvested»). Er verweist für diese Deutung auch auf die Übersetzung bzw. Erläuterung von קִיץ («Sommerfrüchte / Sommerernte», meist Feigen) als «Feigenkuchen» bzw. «Trockenfrüchte» im Targum und bei Kimchi. Das Wort קִיץ begegnet im AT häufig, jedoch nicht ausschliesslich, in Aufstufungen verarbeiteter Lebensmittel (vgl. z.B. II Sam 16,1f).

37 McKane 1996: 1002 («putting into one's bags or luggage property which is not one's own»).

Auch hier verweist die Wortwahl auf Städte, die von ihren früheren Bewohnern durch den Krieg verlassen wurden und die das jüdische militärische Personal nun in Besitz genommen hat.<sup>38</sup> Das Verb תפש «ergreifen» in Verbindung mit dem Objekt עיר «Stadt» begegnet in der hebräischen Bibel mehrfach für die Einnahme einer Stadt durch militärische Eroberung, etwa in Zusammenhang mit der Landnahme im Buch Josua.<sup>39</sup>

In Gedaljas Rede geht es also nicht um friedliche Erntetätigkeit in einem idyllischen agrarischen Setting. Vielmehr entstammen die Aufforderungen in Jer 40,10 dem Bereich des Krieges, es handelt sich um Vokabular des Plünderns und Eroberns. Interessanterweise erscheinen die Rollen hier vertauscht: Gedalja spricht zu den besiegten jüdischen Krieglern, doch die Aufforderungen beziehen sich auf Handlungen, die üblicherweise von der militärisch überlegenen Seite ausgeführt werden. Nicht die siegreichen Babylonier plündern und nehmen jüdische Städte in Besitz, sondern die eigenen jüdischen militärischen Kräfte.

Diese Verwischung der Grenzen zwischen siegreichen und besiegten militärischen Kräften passt zum eher positiven Bild der babylonischen Eroberer in den Jeremia-Erzählungen. Kollaboration und «Überlaufen zu den Babyloniern» ist nicht negativ konnotiert, vielmehr fordert Jeremias prophetische Botschaft geradezu dazu auf. Ein zweiter, damit zusammenhängender Aspekt ist, dass zwar die babylonische Eroberung in den Jeremia-Erzählungen Gottes Willen entspricht, nicht aber eine völlige Zerstörung und Vernichtung. Die Vernichtung ist kein Ergebnis der militärischen Niederlage, sondern wird König und Volk angedroht als Folge des Widerstands gegen die Babylonier (Jer 37,9f; 38,2.17f.20-23) und der Flucht nach Ägypten (Jer 42,15-18.22). Wer sich der babylonischen Herrschaft unterwirft und sich damit arrangiert, hat eine Zukunft im Land.

38 Vgl. Rudolph 1968: 251 und ihm folgend McKane 1996: 1002f. Aufgrund der Lokalisierung der angesprochenen Heerführer בשדה («im Feld», Jer 40,7) versteht Rudolph 1968: 248 תפש in V.10 als *futurum exactum* («die ihr ihn Besitz nehmt»).

39 Vgl. Dtn 20,19; Jos 8,8; II Kön 18,13 par. Jes 36,1.

In diese Richtung weist auch die Verwendung des (militärischen) Begriffs der «Beute» (שָׁלַל) in Jer 21,9 (und 38,2; 39,18; 45,5):<sup>40</sup>

Wer in dieser Stadt bleibt, wird sterben durch das Schwert, den Hunger und die Pest, aber wer hinausgeht und überläuft zu den Babyloniern (וּנְפַל עַל הַכַּשְׁדִּים), die euch belagern, wird leben und sein Leben als Beute haben (וְהָיְתָה לוֹ נַפְשׁוֹ לְשָׁלַל).

Beute machen ist hier nicht das Ergebnis militärischen Erfolgs, sondern wird von denjenigen gemacht, die sich ergeben. In diesem Sinne interpretiert auch Georg Fischer, der Ausdruck gebe «die paradoxe Erfahrung wieder, daß Sich-Ausliefernde, und damit «Unterliegende», auch wie Sieger «Beute» machen und behalten können».<sup>41</sup>

### 5. Ertrag

Historisch ist davon auszugehen, dass das von den Babyloniern 588/587 v.u.Z. belagerte Jerusalem von jüdischen Kriegersoldaten intensiv verteidigt wurde, auch wenn die Stadt der überlegenen babylonischen Streitkraft letztlich nicht standhalten konnte. Die biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems widersprechen dieser Annahme nicht. Vereinzelt Erwähnungen lassen durchaus auf die Präsenz jüdischer militärischer Kräfte in- und ausserhalb Jerusalems schließen, etwa wenn militärisches Personal als Hauptzielgruppe babylonischer Deportationen im Anschluss an die Eroberung genannt wird (II Kön 24,14-16; 25,11). Jedoch steht die jüdische Verteidigung nirgends im Vordergrund. Die biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems bietet keine militärgeschichtlich interessierte Darstellung der Vergangenheit. Damit stehen sie ganz in der Tradition biblischer Kriegserzählungen, die tendenziell eher am Ausgang der Schlacht als an militärstrategischen Details interessiert sind und im Zusammenhang mit der Eroberung von Städten nur in Ausnahmefällen von einer Verteidigung erzählen. Vielmehr handelt es sich um eine theologische Geschichtsschreibung, in der menschliche militärische Handlungsmacht dem Willen Gottes untergeordnet ist, der den Ausgang der Schlacht bestimmt. Die

40 Einen militärischen Ursprung des Ausdrucks vermutet Bright 1965: 184f («One suspects that it [the expression, Am.] originated in the army. Victorious soldiers customarily brought home the booty they had seized; one can imagine that a soldier, returning after a defeat from which he had barely escaped alive, might, when asked where his share of the booty was, have replied ironically that his life was all the «booty» that he could bring away.»).

41 Fischer 2005: 639 [Herv. i. O.].

militärische Schlagkraft der beteiligten Krieger ist insofern irrelevant. Implizit und explizit wird daher in den Erzählungen der babylonischen Bedrohung das jüdische militärische Personal depotenziert. In den Jeremia-Erzählungen spielen jüdische Kriegersleute nach der erfolgten babylonischen Eroberung zwar eine prominentere Rolle. Doch auch hier tritt das jüdische Kriegspersonal nirgends als Gegenspieler zum babylonischen Heer auf. Vielmehr werden die jüdischen Heerführer dazu aufgefordert, das von den Babyloniern eroberte Land «in Besitz zu nehmen» (vgl. Jer 40,7-12) – eine Art transformierter Landnahme, die die babylonische Oberherrschaft als gegeben voraussetzt und akzeptiert. Während die älteren Texte eher noch ein differenzierteres Interesse am jüdischen militärischen Personal zeigen (vgl. II Kön 24,16; Jer 40,13f; 41,1-15) und für die Truppenobersten durchaus auch die Möglichkeit einer positiven (zivilen) Führungsrolle vorsehen, erscheinen diese in jüngeren Bearbeitungen zunehmend negativ (vgl. Jer 42-43). Wie dem König, seinen Oberen und schliesslich dem ganzen Volk wird ihnen pauschal vorgeworfen, nicht auf Gottes Stimme gehört und damit zum Untergang Judas beigetragen zu haben (vgl. Jer 42,21; 43,4.7).

Den biblischen Erzählungen der Eroberung Jerusalems liegt eine Vorstellung zugrunde, die sich ganz deutlich von Josephus' Darstellung einer kriegerischen Auseinandersetzung zwischen zwei Parteien im Sinne eines *ἀγών* unterscheidet. Die babylonische Eroberung ist keine Folge militärischer Unterlegenheit der Judäer, sie ist die Konsequenz eines Beziehungshandelns zwischen Gott und seinem Volk bzw. dessen Anführern. Diese Geschichtsdeutung kommt auch darin zum Ausdruck, dass die jüdischen Truppen in den Jeremia-Erzählungen nicht wie ein geschlagenes Heer dargestellt werden, das eine militärische Niederlage erlitten hat. Vielmehr können sie sich frei im Land bewegen, souverän das Volk anführen und Handlungen ausführen, die normalerweise Siegern vorbehalten sind.

*Bibliographie*

- Albertz, R., 2001. Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. BE(S) 7. Stuttgart.
- Ammann, S., 2018. Oszillationen eines Traumas. Biblische Erzählungen der Eroberung Jerusalems. ThZ 74, 319–337.
- 2023. Das Schicksal des Volkes. Transformationsprozesse alttestamentlicher Geschichtserzählungen am Beispiel der babylonischen Eroberung Jerusalems. K. Schmid (Hg.), Heilige Schriften in der Kritik. XVII. Europäischer Kongress für Theologie (5.–8. September 2021 in Zürich). VWGTh 68. Leipzig, 207–218.
- 2024. Der zerbrochene Spiegel. Die babylonische Eroberung Jerusalems als kulturelles Trauma. Studies in Cultural Contexts of the Bible 9. Paderborn.
- Arrington, N.T., 2015. Ashes, Images, and Memories. The Presence of the War Dead in Fifth-Century Athens. Oxford/New York.
- Becking, B., 2011. More than a Pawn in their Game: Zedekiah and the Fall of Jerusalem in 2 Chronicles 36:11–21. J. Corley/H. van Grol (Hg.), Rewriting Biblical History. Essays on Chronicles and Ben Sira in Honor of Pancratius C. Beentjes. DCLS 7. Berlin/New York, 257–272.
- Berlejung, A., 2005. Gewalt ins Bild gesetzt. Kriegsdarstellungen auf neuassyrischen Palastreliefs. BiKi 60, 205–211.
- Bloch-Smith, E., 2018. The Impact of Siege Warfare on Biblical Conceptualizations of YHWH. JBL 137, 19–28.
- Bogaert, P.-M., 1990. La libération de Jérémie et le meurtre de Godolias. Le texte court (LXX) et la rédaction longue (TM). D. Franckel et al. (Hg.), Studien zur Septuaginta. Robert Hanhart zu Ehren: Aus Anlass seines 65. Geburtstages. Göttingen, 312–322.
- Brettler, M., 1991. 2 Kings 24,13–14 as History. CBQ 53, 541–552.
- Bright, J., 1965. Jeremiah: A New Translation With Introduction and Commentary. AncB. Garden City, NY.
- Driver, G.R., 1954. Ezeiel: Linguistic and Textual Problems. Bib. 35, 145–159.
- Ef'al, Y., 2009. The City Besieged: Siege and Its Manifestations in the Ancient Near East. Zugl.: Jerusalem, Hebrew Univ., Diss., 1996. CHANE 36. Leiden.
- Engel, H., 2007. Erfahrungen mit der Septuaginta-Fassung des Jeremiabuches im Rahmen des Projektes «Septuaginta Deutsch». H.-J. Fabry/D. Böhler (Hg.), Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel 3. BWANT 174. Stuttgart, 80–96.
- Fischer, G., 1998. Jeremia 52. Ein Schlüssel zum Jeremiabuch. Bib. 79, 333–359.
- 2005. Jeremia 1–25. HThKAT. Freiburg i. Br.
- Frohlich, J./Waard, H. de, 2021. The Text of Jeremiah: Re-Examining the Evidence from Kings. VT 71, 161–174.
- Josephus, F., 2002. Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. Bd. 1: Buch I bis X. 14. Auflage, hg. von H. Clementz. Wiesbaden.
- 2005. Judean Antiquities 8–10. FJTC 5, hg. von C.T. Begg/P. Spilsbury. Leiden.
- Levin, C., 2010. The Empty Land in Kings. E. Ben Zvi/C. Levin (Hg.), The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts. BZAW 404. Berlin/New York, 61–89.
- Lipschits, O., 2005. The Fall and Rise of Jerusalem. Judah Under Babylonian Rule. Winona Lake, IN.
- Malamat, A., 1975. The Twilight of Judah: In the Egyptian-Babylonian Maelstrom. J. Emerton (Hg.), Congress Volume: Edinburgh 1974. VTS 28. Boston, 123–145.

- Mathys, H.-P., 2002. Chronikbücher und hellenistischer Zeitgeist. H.-P. Mathys, Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien. BEAT 47. Frankfurt, 41–155.
- McKane, W., 1996. A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Vol. II: Commentary on Jeremiah XXVI–LII. ICC. Edinburgh.
- Montgomery, J.A., 1951. A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings. ICC. Edinburgh.
- Renz, J./Röllig, W., 1995. Die althebräischen Inschriften. Teil 1. Text und Kommentar. HAHE 1. Darmstadt.
- Rudolph, W., 1968. Jeremia. HAT 12. 3. Auflage. Tübingen.
- Stade, B., 1884. Miscellen. Wie hoch belief sich die Zahl der unter Nebucadnezar nach Babylonien deportierten Juden? ZAW 4, 271–277.
- Stipp, H.-J., 1992. Jeremia im Parteienstreit. Studien zur Textentwicklung von Jer 26, 36–43 und 45 als Beitrag zur Geschichte Jeremias, seines Buches und jüdischer Parteien im 6. Jahrhundert. BBB 82. Frankfurt am Main.
- 2019. Jeremia 25–52. HAT I/12,2. Tübingen.
- Uehlinger, C., 2003. Clio in a World of Pictures. Another Look at the Lachish Reliefs from Sennacherib's South-West Palace at Nineveh. L.L. Grabbe (Hg.), «Like a Bird in a Cage»: The Invasion of Sennacherib in 701 BCE. JSOTS 363. Sheffield, 219–298.
- Waard, H. de, 2020. Jeremiah 52 in the Context of the Book of Jeremiah. VTS 183. Leiden/Boston.
- Weippert, M. (Hg.), 2010. Historisches Textbuch zum Alten Testament. GAT 10. Göttingen.
- Wöhrle, J., 2008. Die Rehabilitierung Jojachins. Zur Entstehung und Intention von 2 Kön 24,17–25,30. I. Kottsieper et al. (Hg.), Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. FS R. Albertz. AOAT 350. Münster, 213–238.
- Wright, J.L., 2011. The Deportation of Jerusalem's Wealth and the Demise of Native Sovereignty in the Book of Kings. B.E. Kelle et al. (Hg.), Interpreting Exile: Displacement and Deportation in Biblical and Modern Contexts. SBLAIL 10. Atlanta, 105–130.
- Würthwein, E., 1984. Die Bücher der Könige. 1. Kön. 17–2. Kön 25. ATD 11,2. Göttingen.



*Abstracts*

Die biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung Jerusalems zu Beginn des 6. Jahrhunderts v.u.Z. erinnern an eine Niederlage. Keine Heldentaten, keine tapferen Verteidigungsversuche werden im Zusammenhang mit diesem Ereignis überliefert. Historisch betrachtet, ist damit zu rechnen, dass die Stadt von jüdischen Kriegerern intensiv verteidigt wurde. Doch das jüdische Heer spielt in den Erzählungen der babylonischen Belagerung Jerusalems in II Kön 24-25, II Chr 36 und Jer 37-39 keine aktive Rolle. Die Eroberung Jerusalems wird – wie schon zuvor die Eroberung Samarias – als eine von Gott beschlossene Katastrophe erinnert, auf deren Ausgang menschliche militärische Anstrengungen keinen Einfluss haben. Dennoch ist von militärischem Personal in II Kön 24-25 und Jer 37-43 durchaus die Rede – allerdings erst nach der Eroberung durch die Babylonier. Der Aufsatz zeigt an einigen Textstellen, wie die biblischen Erzählungen dem jüdischen Kriegspersonal militärische Handlungsmacht entziehen, die militärischen Kräfte (zunehmend) als ambivalente Figuren darstellen, und dabei die Grenzen zwischen Siegern und Besiegten verwischen.

The biblical accounts of the Babylonian conquest of Jerusalem at the beginning of the 6th century BCE are memories of a defeat. No heroic deeds, no valiant attempts at defense are recorded in connection with this event. From a historical perspective, it can be assumed that the city was defended intensively by Judean warriors. However, Judean armed forces do not play an active role in the accounts of the Babylonian siege of Jerusalem in II Kgs 24-25, II Chr 36, and Jer 37-39. The conquest of Jerusalem – like the earlier conquest of Samaria – is presented as a catastrophe that corresponds to God's will and which cannot be influenced by human military efforts. Judean military forces enter the scene in II Kgs 24-25 and Jer 37-43 only after the conquest by the Babylonians. The essay discusses several passages in II Kgs and Jer to show how the biblical narratives remove military agency from the Judean military leaders, increasingly portray the military forces as ambivalent figures, and blend elements of defeat and victory.

*Sonja Ammann, Basel*

# From Annihilation to Dispossession

Transforming Memories of **מרח** in the Book of Joshua

*Jenna Kemp*

*«... to remember is thus not simply to turn backward; it is itself a type of action that steadies us in the face of an unknown and unpredictable future» (Browne 2004: 60).*

The research project in Basel of which I am a part is titled «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible»<sup>1</sup>, and in this article I would like to enter into the inherent link between «transforming» and «memories» as I examine one of the most violent traditions in the Hebrew Bible: the **מרח** motif in the book of Joshua, a type of war that suggests a complete annihilation of the enemy (Monroe 2007). It appears in several places throughout the book of Joshua: in reference to the destruction of the Amorite kings Sihon and Og (Josh 2:10), which is in Joshua's own literary past (reported in Deut 2:26-3:22); in relation to Ai and Jericho within the narrative arc of the book (Josh 6-8); and against other Amorite kings in the literary present (Josh 10). It appears lastly in the united stand against Joshua initiated by the king of Hazor (Josh 11) and in regard to Joshua's campaign against the giants in the land – the Anakim (Josh 11:21-22).<sup>2</sup> While the Joshua narrative is full of this type of mass annihilation and while the text contains several «endings» that note the completion and unmitigated success of the **מרח** campaign (Knauf 2007), the book as a whole lies in tension with itself since there are inhabitants of the land still remaining as the book of Joshua comes to a close.

In this article, I will examine how Joshua's farewell speech in chapter 23 – arguably the latest ending, compositionally speaking – recalls discourses of complete annihilation but reinscribes their significance toward a discourse of future, ongoing dispossession, thereby transforming the meaning of the past. I suggest that Joshua's speech reopens the closed and complete past and flips its significance into the future. Theorizing this speech as an act of remembering allows us as readers to examine dynamics of memory, and specifically the interconnected relationship between past, present, and future within these processes.

1 Swiss National Science Foundation project PCEGPI\_181219.

2 Hendel (2022) also identifies the Amorites as being related to the indigenous giant tradition, as evidenced by Amos 2:9-10.

1. *Cultural Memory Theory in Biblical Studies:  
Reorienting Our Presentist Approach*

Biblical scholarship that addresses issues of cultural memory tends to focus on the presence of «cultural memories» in biblical literature.<sup>3</sup> This orientation may be a natural outworking of biblical studies' interest in issues relating to history over the course of its existence. Since biblical studies has challenged the historicity of the events that the Bible depicts, it has been helpful to think of the Bible not as containing history but rather cultural memory (Davies 2008). The limited focus here, however, has narrowed the scope and the play possible with the theoretical approach onto thinking of cultural memory primarily in reference to past events (more on this below). At the same time, regarding theory of cultural memory, there has been a history/memory dichotomy baked in that began with its foundational figure, Maurice Halbwachs (1925; Engl. transl. 1992) and is likewise fundamental to the more recent influential work of Pierre Nora (1984; Engl. transl. 1996).<sup>4</sup> Contemporary theorists of cultural memory, however, have attempted to break this binary and expand into new aspects of remembering, including asking questions about processes and dynamics of memory and the relationship between literature and cultural memory (Assmann 2011; Erll 2011a).

Following these directions in the field of memory studies itself, I focus here on *dynamics* of memory in order to bring analytical attention to the forces that drive cultural products through time. For example, sociologist Jeffrey Olick (2016: 45) states, «we must remember that memory is a process and not a thing, a faculty rather than a place. Collective memory is something ... that we *do*, not something ... that we *have*».<sup>5</sup> In considering the Bible, therefore, I would urge moving beyond saying that the Bible *contains* cultural memories; rather, I would nuance this by arguing that the Bible and the texts, narratives, practices, and ideas reflected in it are cultural products formed by *processes* of cultural memory.

Biblical studies has in large part not yet articulated this nuance.<sup>6</sup> Rather, the dichotomization of history and memory on which we have historically relied fits

3 Hendel 2001; Smith 2004; Davies 2008; Wilson 2018; Ben Zvi 2019.

4 Nora characterizes memory as authentic and unconscious and history as conscious and corrosive to authentic memory (in its attempt to assert a «true» memory). For a critique of Nora broadly, see Sengupta 2009.

5 The terminological difference between «collective» and «cultural» memory need not derail us here.

6 On the forefront toward more complex views are: Pioske 2015; Wilson 2018; Hendel 2022.

in tandem with a presentist view of cultural memory, which prioritizes thinking about how the pressures of the present shape images of the past for the benefit of those with (political) power (Hobsbawm/Ranger 1983). Scholars holding this view, in the words of Olick,

see memory as highly variable, ask how contemporary interests shape which images of the past are deployed in contemporary contexts, and often seek to use professional history to unmask such efforts at manipulation and misuse. (Olick 2016: 45)

What Olick is pointing to is the orientation toward thinking about political control of the past that often characterizes a presentist approach to cultural memory. Barry Schwartz also comments on this perspective, tracing its emergence back to Nora, whose

sharp distinction between history and collective memory, like Halbwachs's before him, has seduced readers into asserting unwittingly, and often despite themselves, that what is not historical must be «invented» or «constructed» – a position transforming the study of collective memory into a kind of cynical muckraking. (Schwartz 2000: 11)

Whether or not political questions are the motivation, what the presentist view is lacking is a nuanced consideration of how the paths by which mnemonic products travel and the dynamics between change and continuity therein create a range of potentials for meaning for that product in any given present. It is not solely in the power of agents in each present to determine what forms the past takes. Olick (2016: 438) attempts to ameliorate this imbalance and describes remembering as «a mechanism for mediating between the weight of the past ... and forces in the present» by which «we are continually locating our presents at the ever-shifting intersection of past and future». The presentist view emphasizes the power of the «forces in the present» but often does not consider in an adequate way the relationship of those forces with «the weight of the past», nor the limits that this weight places on the potentials for what directions and forms cultural products can take.

It would be reductive to say that biblical scholarship on cultural memory engages in the «cynical muckraking» articulated by Schwartz, since scholars rather seek to use the concept of cultural memory in order to understand the Bible as a cultural product (Hendel 2022; Weitzman 2016). However, the orientation toward «unmasking» political actors' «manipulation and misuse» of the past in a presentist mode (as articulated by Olick above) certainly has a powerful presence in the field, as is illustrated in the work of Philip Davies. In his book *Memories*

of *Ancient Israel*, Davies reveals his presentist perspective when he draws a comparison between Israel's scribal establishment and «Orwell's famous Ministry of Truth» and characterizes the scribes as those through whom the texts were «fed and absorbed into the public memory» (2008: 113). This orientation obfuscates any *dynamics* of memory and the *agency* of multiple actors operating from different locations and time periods within cultural systems, and it instead reduces a diachronic cultural process onto synchronic political power structures.<sup>7</sup>

Another major figure in the study of cultural memory in the Hebrew Bible is Ehud Ben Zvi, whose presentist view is perhaps better characterized as «ask[ing] how contemporary interests shape which images of the past are deployed in contemporary contexts» (Olick 2016: 45). Ben Zvi's main goal (and the goal of scholars with whom he often writes) is to move past the question of whether or not the texts reflect historical figures and events and instead to read texts in order to understand how their authors *thought* about their past and therefore how they built their identities in the present.<sup>8</sup> In contrast to my approach, Ben Zvi is significantly less interested in how memory travels over time. We could add insight to this work being done in the field by reorienting our research toward the dialogic relationship between synchronic and diachronic forces, to which I now turn.

Scholars in the field of memory studies – from cognitive to sociological – agree that the existence of memory over time depends on the act of remembering, which actually changes memory in one way or another (for example, Mehl-Madrona/Mainguy 2022). Memory, therefore, in part finds the continuity of its existence in transformation. Without change, memories fade and eventually die. The attempt to preserve memory (remembering), perhaps somewhat ironically, is the very act which transforms it. The poet Yehuda Amichai (2000: 171) captures this dynamic beautifully in the seventh poem from his collection titled «And Who Will Remember the Rememberers?»:

And who will remember? And what do you use to preserve memory?  
How do you preserve anything in this world?  
You preserve it with salt and with sugar, high heat and deep-freeze,

7 Of particular relevance for nuancing this point could be, for example, de Certeau's theorization of the «tactics» of the everyday practices of those with less political power against the «strategies» of those with more (de Certeau 2011: xvii–xxiv).

8 Ben Zvi seeks access to what he calls the «social mindscape» of the literati in late Persian/early Hellenistic Yehud. See his recent collection of essays in Ben Zvi 2019; see also Wilson 2018.

vacuum sealers, dehydrators, mummifiers.

But the best way to preserve memory is to conserve it inside forgetting  
so not even a single act of remembering will seep in  
and disturb memory's eternal rest.

In a tongue-in-cheek way, Amichai expresses that memory only remains stable, untouched, and unchanged when it is forgotten – otherwise it must be transformed (metaphorically via dehydrators, mummifiers, etc.). Memory cannot be «preserved»; it can only be remembered. As Astrid Erll (2011b: 13) states, memories «do not exist outside individual minds, which have to actualize and reactualize those contents continually to keep them alive», and each actualization, in turn, changes the memory. Thus, memory is not a stable entity, but is necessarily transformed through the use that maintains its existence. When it is not transformed, it finds its «eternal rest» – to return to Amichai – in forgetting.

For this reason, in my approach I generally prefer to talk about *processes* of memory and *acts* of remembering rather than referring to something *as a memory*. This perspective is in line with Olick (2016: 463), who states that memory should be «understood on its own terms as discourse, rather than only as product or indicator». To be explicit, when I speak of memory, I am talking about a field of discourse that unfolds over time; I am not referring to something that *is* or *is not* «a» cultural memory. I think this brings a bit of clarity to the field of biblical studies, and it asks us to move past using the term «cultural memory» descriptively (to label the contents of the Bible as memories) and to think more deeply about what we mean when we call iterations of the past «memories». «Memories» only exist as such when they find expression.<sup>9</sup>

In this article, I focus on the «dynamics of memory», by which I mean that I prioritize thinking about the act of remembering, what that act does to create (new, potentially even transgressive) meaning, and how cultural products survive the natural inclination toward forgetting.<sup>10</sup> Remembering is not the recall

9 The issue of storage is also crucial in the continuous existence of memory; see Assmann 2011: 327–394.

10 Scholars throughout the field of memory studies situate forgetting as primary to remembering. For example, Ann Rigney (2005: 17) states that the term «*anamnesis* may be even better than either remembrance or «memory», since it emphasizes the fact that recollection involves overcoming oblivion (an-*amnesia*), and that forgetting precedes remembering rather than vice versa». On forgetting, see further Forty/Küchler 2001; Weinrich 2004; Augé 2004; Connerton 2008; Stoellger 2015; Gudmundsdottir 2017; Liebermann 2023.

of the past, per se. It is the *reconstruction* of the past in the present.<sup>11</sup> These reconstructions, however, shift over time. A person remembering a cultural product first has to receive some iteration of it. And over time each act of remembering transforms the possibilities for future meaning as that product is handed down through changing social frames and through various new present moments, with each iteration transforming the product's meanings and connections to other cultural products and frames. This theory of cultural memory attunes us to the interplay of continuity and discontinuity in these processes. Remembering is a way of receiving, transforming, and passing on cultural products emerging from the past, products that are not limited to the past as *event* (which we tend to call «memories»), but can encompass various aspects of cultural production (ritual, literature, myth, law, etc.). The survival of all of these cultural products from one moment to the next relies on processes of cultural memory – processes in which change and transformation play a central role (Kemp 2023).

With this larger conversation in mind, I would like to turn to Joshua's speech in Josh 23 to explore some of these dynamics by looking at the relationship that the character of Joshua draws between the past, present, and future. First, I will briefly overview some of the compositional issues at stake in studying Josh 23. I will largely sidestep the implications of this chapter for large-scale compositional models (which are far more complex than this article can adequately address), but will instead focus on Josh 23 as a late (perhaps the latest) insertion into the book and as a literary unit (rather than making arguments for an internal composition history). Second, I will dedicate the largest part of the study to addressing the content of the speech from three interrelated angles in order to understand how Joshua draws the past, present, and future into relation with one another. These are: a) the temporality reflected in the narrative speech event; b) the way in which Joshua reopens the total annihilation (הָרַם) of the Amorites that earlier parts of the book of Joshua had marked as complete; and c) the relationship that Joshua creates between the past and the future. While the speech contains references to the past, Joshua's focus is largely on the future, and he points his rhetoric toward future continual observance of Torah so that Israel will not mix with but will

11 The idea that remembering is not about preservation but about reconstruction has been a foundational insight to theory of cultural memory and was first articulated by its founding figure, Maurice Halbwachs (1950; Engl. transl. 1980: 75), who resisted the Bergsonian construction of individual memory as images stored in one's subconscious. See the discussion in Coser 1992: 7–13.

rather drive out (שׁרף, *Hiphil*) the nations remaining in the land. Third, I will consider what narrative futures Joshua creates in this speech and how they relate to his vision of the past. Here I will explore the relationship between precarity and resolution, between stability and instability, in Joshua's act of remembering. Lastly, in my conclusion, I will situate my findings within a presentist view of cultural memory common in biblical studies, after which I will point toward what questions we might ask when we consider the dynamics of memory and the complex integration of temporalities within acts of remembering. I hope to plumb some of these issues more deeply in future studies, but in this article, I will simply pose the questions.

In Josh 23, Joshua gives a speech to the assembled Israelite leaders in which he reminds them what has happened in their past and commands them concerning what to do in the future. In his speech, the past to which he refers is rather vague, but he points to a future with much clearer detail:

1 And it happened many days after Yahweh had given rest to Israel from all of their surrounding enemies, when Joshua was old, advanced in years, 2 that Joshua called to all of Israel – to its elders and to its heads and to its judges and to its officials – and he said, «I am old, advanced in years. 3 But you, you have seen all that Yahweh your God has done to all of these nations before you, for Yahweh your God, he is the one who fights [was fighting] for you.<sup>12</sup> 4 See, I have caused these remaining nations in the inheritance of your tribes to fall. From the Jordan (all the nations I have cut down) and the great sea where the sun goes down.<sup>13</sup> 5 Now Yahweh, he will drive them out from before you, and he will dispossess them from before you, and you will possess their land, just as Yahweh your God has spoken to you.<sup>14</sup>

6 And you shall be very strong to guard and to do everything written in the Torah of Moses, so as not to turn from it to the right or to the left, 7 so as not to come into these nations – these ones remaining with you – and by the name of their gods you shall not call, and you shall not swear, and you shall not worship them, and you shall not bow to them. 8 But rather, to Yahweh your God you shall cling, just as you have done until this very day.

9 And Yahweh dispossessed from before you big and strong nations. And as for you, no one has withstood you until this very day. 10 One of you will pursue a thousand, for Yahweh your God he is the one who fights for you, just as he has spoken to you. 11 And you shall very carefully guard yourselves for your own sake, to love Yahweh your God.

12 The verb נלחם is a ms participle, which does not reflect tense. I choose to represent both options for meaning because the Hebrew captures both («fights» and «was fighting»).

13 On v. 4, see n. 27.

14 See n. 42 for text-critical analysis.



12 But if you actually turn and you cling to the remnant of these nations – these ones remaining with you – and you intermarry with them, and you go into them and they into you, 13 then you must know with certainty that Yahweh your God will no longer dispossess these nations from before you,<sup>15</sup> and they will become a trap for you and a snare and a scourge in your side and a thorn in your eye until you have perished from this good earth which Yahweh has given to you.

14 Now see, today I am going the way of all the earth. And you shall know with all of your heart and with your whole self that not one word has fallen from all of the good words which Yahweh your God spoke unto you. The whole thing has come to you; not one word has fallen from it. 15 And it will be that just as every good word has come to you that Yahweh your God has said to you, thus Yahweh will bring upon you every evil word until he destroys you from this good earth which Yahweh has given to you<sup>16</sup>

16a when you transgress the covenant of Yahweh your God which he commanded you, and you go and you worship other gods and you bow to them».<sup>17</sup>

On the narrative level of this speech and as a representation of dynamics of memory in literature,<sup>18</sup> Joshua publicly recalls the past in a non-explicit way when he begins by reminding the Israelites that they saw «what Yahweh has done to all of these nations before you, for Yahweh your God, he is the one who fights [was fighting] for you» (v. 3). What his wording suggests, however, is that he is calling to mind the complete annihilation of the Amorites in the narrative past (drawing on what I call the Amorite-**הרם** thread; on this, see §3.2 below). While his

- 15 LXX does not reflect **אלהיכם**. This difference occurs throughout the chapter, and the shorter reading in each case should be preferred. In general, the LXX in chapter 23 has more words and phrases missing relative to the text in MT. De Troyer (2018: 168) suggests that «the Masoretic Text *grosso modo* is a further development of the Hebrew text underlying the *Vorlage* of the Old Greek text of the book of Joshua».
- 16 Josh 23:14 flows into v. 15 in framing «every good thing [word]» (v. 15) as a part of the statement, «not one word has fallen from all of the good words which Yahweh your God has spoken to you» (v. 14). LXX does not reflect **אלהיכם** in v. 15a or bβ (as MT does), but it does reflect it where MT does not have it; see n. 15.
- 17 All translations are my own. The LXX text ends where the *atnach* is in MT; i.e., after v. 16a. It is difficult to discern here what is to be preferred. Verse 16b could have been lost in LXX due to haplography. At the same time, v. 16a could reasonably be read as the protasis to either v. 15b or v. 16b. LXX is certainly the shorter text, and the generally earlier text (see n. 15). Thus, I tentatively follow LXX.
- 18 Erll/Nünning 2006. That is, how the speech mediates the reader's experience of the narrative, adjusting the potentials for the meaning a reader would make as they progress from earlier to later moments in the narrative. I use the term «reader» quite broadly and with the knowledge that it is somewhat anachronistic. However, it serves as a heuristic label for the receiver of the text tradition (whether reader, listener, or scribe). For a focus on how readers make meaning, see Hrushovski 1982.

construction of the past is somewhat vague, his larger focus is on the future and the ongoing project of dispossessing the «remaining nations». On a compositional level, the authoring scribe of Josh 23, therefore, consolidates the reader's memory of the narrative past and projects its significance toward the Israelites' eventual future failure to heed Joshua's warnings, resulting in the exile of Judah from its land. On both the narrative and compositional levels, Joshua's speech reopens the previously-noted completeness of *annihilation* in the past and projects it into a narrative future characterized by ongoing *dispossession* (a future that is in the future relative to Joshua, but a future that is in the past relative to the author).<sup>19</sup> This process of opening up the past, reinscribing its meaning in the present, and projecting it toward the (narrative) future is a central feature of remembering, and it is these acts which make up processes of cultural memory – processes which rely on transformation.

## 2. *Joshua 23 and Composition History*

In the words of Trent Butler (2014: 268), Josh 23 reflects «the literary tradition of the farewell (death-bed) speech or sermon placed at the end of a literary structure to summarize the literary section and form a bridge to the next major section of the literary piece». There are disagreements about the specifics of how Josh 23 fits into the composition history of the book of Joshua, the composition history of the chapter itself, its relationship to the second farewell speech of Joshua in Josh 24, its relationship to the Deuteronomistic History (DtrH) and Deuteronomic ideology, and how these issues extend into questions relating to the composition of the Penta- or Hexateuch and what scope of literary work we are even dealing with. Most of these questions lie outside the scope of this paper, though a few brief notes are warranted.<sup>20</sup>

Scholars have largely framed redactional and compositional arguments within Josh 23 around the question of the complete annihilation of the Canaanites. Thomas Römer (2007: 117), for example, sees the connections between Josh 23

19 Rachel Havrelock (2020: 91) makes a similar observation that between the first and second halves of Joshua, there is a shift in focus from conquest to settlement. She states that «[the editors] expertly distinguish between a great war that unequivocally establishes national sovereignty and the contingent nature of settlement».

20 For a current review and history of Hexateuch scholarship in relation to DtrH (with attention to the book of Joshua), see Germany 2018.

and Josh 1 and concludes that «since the introductory speech, as well as other texts in Joshua, insists on a total conquest, one may conclude that the primitive form of the farewell speech in Josh 23 reflected the same ideology, and that the text was reworked later in order to modify this ideology».<sup>21</sup> It is common for scholars to make redactional and compositional arguments within chapter 23 based on which layers of the text might reflect a complete or an incomplete annihilation of the Canaanites. Some understand Josh 23 to be a part of the periodic speeches that frame the Deuteronomistic collection.<sup>22</sup> Others see the influence of non-dtr threads, such as Priestly or post-Priestly traditions, especially in recognizing the connections between Josh 23 and Josh 1. There is some consensus that chapter 23 post-dates Joshua's speech in chapter 24, but this too is up for debate.<sup>23</sup> Recent studies have also highlighted the role that Josh 23-24 plays in the literary transition between Joshua and Judges.<sup>24</sup>

Joshua 23 sits at the nexus of enormously significant compositional issues relating to the DtrH, Pentateuch, Hexateuch, and the book of Joshua itself. These are too extensive and complex to treat within the scope of the present study, so I will focus instead on the aspects on which there is broad agreement. First, there is agreement that Josh 23 is a relatively late insertion into an earlier form of the book of Joshua and secondly that this chapter reflects dtr language in a number of ways (whatever we might think about the broad construction of DtrH).<sup>25</sup> Whether Josh 23 reflects a single scribal hand or multiple hands, at some point, someone thought it appropriate to link the end of the book of Joshua with the concepts of Torah observance and the warning against assimilation with the «remaining

21 Likewise, Latvus (1998: 28–34) sees the core of this chapter (which he identifies as vv. 1–5, 9b–10, 14) as dependent on the complete annihilation noted in 21:42–45.

22 Butler 2014: 268; Rösel 2007: 184–189. For recent discussions of DtrH, see Römer 2007; Hutton 2009.

23 Dozeman 2010: 109ff; Butler 2014: 269ff. For example, Rösel (2007: 188) suggests that the ending in Josh 23 has been written to replace that of Josh 24. Knauf (2007: 221ff) also considers Josh 24 to have literary priority over Josh 23. In contrast, Nelson (1981: 94–98) sees Josh 24 as the later addition.

24 Mäkipelto 2018: 230–235; Berner/Samuel 2018.

25 Butler 2014: 268–271. In saying that Josh 23 reflects dtr language, I am not advocating any particular large-scale theory of formation of the Penta-/Hexateuch or the Former Prophets. I am recognizing that there is a language and ideology in Josh 23 that reflects that found in Deuteronomy. See Römer 2007: 117f.

nations.»<sup>26</sup> There is one verse (v. 4), however, that I excise from my discussion due to my perception of it as a relatively late scribal gloss, different in character and content from the rest of the chapter.<sup>27</sup> With some of these compositional issues set aside, what I want to pay attention to is how the author of Josh 23 recalls for the reader what has happened in the narrative past in the book of Joshua (most of which would have been inherited by the scribe[s] authoring this passage), and in particular how the speech deals with the issue of the Canaanites' continued presence in relation to the dynamics between past, present, and future. This finding will help us to better understand how remembering transforms memory, and the paths by which cultural products persist over time.

### 3. *Joshua's Speech*

#### 3.1. *Temporality Reflected in the Narrative Speech Event*

As a farewell speech, Josh 23 sits at the nexus of past and future, in liminal time introduced by the narrator in v. 1, who grounds the moment of speech with the phrase, «after Yahweh had given rest to Israel from all of their surrounding enemies». Verse 1 does not connote total victory, but a time between times. The same phrase appears in several other places canonically, always indicating a liminal

26 The language of «remaining nations» (גוים נשארים, or some similar variation) is found in Josh 23:4, 7, 12 (see further the references to «nations» in 3, 4, 9, 13). Elsewhere in Joshua, «nation» (גוי) refers to the nation of Israel (3:17; 4:1; 5:6, 8; 10:13), which further suggests the alterity of chapter 23 from the rest of the book (and links it with other passages in the conquest traditions that warn against assimilation to local practices, such as Exod 23:20-33; Exod 34:11-16; Deut 7:1-5; etc. Joshua 1 (which otherwise reflects links with Josh 23) does not even mention adversaries at all. At the same time, each instance of the phrase «these remaining nations» has text-critical issues, which suggests that they could be secondary glosses (cf. Nelson 1997: 258ff; Becker 2006: 150f; Butler 2014, 266f).

27 I suggest that v. 4 is the result of an attempt to clarify and resolve ambiguities in v. 3 that creates blatant contradictions in the chapter as it stands. In v. 3, Joshua makes the vague claim that the Israelites have «seen» what Yahweh did to the nations. V. 4 clarifies what they have seen. It calls them to «see!» and provides more specificity of the past they have seen; namely, that «I have caused these remaining nations ... to fall.» This statement creates a contradiction in that the «remaining nations» that Joshua says Israel should dispossess in the future elsewhere in the chapter are described as having been destroyed in the past. It is also conflicted on which nations these are or how to describe them («these remaining nations» in v. 4a versus «all the nations I have cut down» in v. 4b, which itself interrupts an otherwise grammatical clause, rendering it as somewhat textually scrambled; see Butler 2014, 266f). Thus, v. 4 seems to gain its existence from responding to and attempting to resolve some of the ambiguities and tensions in the larger speech.

moment: a transition from warfare that establishes stability to a different possibility in the future.<sup>28</sup> The only place in which this phrase occurs as a resolution is in Josh 21:44,<sup>29</sup> which was one of the book's previous «endings», describing the land occupation as otherwise complete (Josh 21:43-45).<sup>30</sup> Joshua's speech in chapter 23, however, reopens the completion marked in that ending and reintroduces the problem of remaining enemies. Israel is thus positioned in a moment between having annihilated all enemies in the past, and the projection toward having to confront them once again in the future.<sup>31</sup>

The temporality reflected in the speech also works to ground the reader between the past and future, inviting them to sit in the narrative present that the character of Joshua experiences, and blending Joshua's present with their own. This time structure is established in part by deuteronomistic phrases such as «until this very day» (עַד הַיּוֹם הַזֶּה) in vv. 8-9. This type of deictic phraseology creates, in the words of Ron Hendel (2010: 35), the «rhetoric of memory», which «makes the reader a witness to the revelation, reviving the past with the pragmatic effects of <presentative> language». Robert Alter (2018b: 610) discusses these characteristic «pointing words» throughout Deuteronomy proper, and states that part of their role is «to create through a written text the memory of a foundational national event, so that the latter-day Israelites listening ... will feel that they themselves are recreating that event». With this language, the speech links the past to the present of the readers who are drawn into the experience of the speech itself.

In addition, in its genre as a speech, it represents a duration within the world of the narrative that precisely matches the real-time duration of the reader's experience.<sup>32</sup> A speech requires a first-person voice, which, in the words of Erll and

28 After Yahweh gives Israel rest from the surrounding enemies, the Israelites are to centralize worship (Deut 12:8-12) and defeat Amalek (Deut 25:19), and after Yahweh gives David rest from his enemies, David tries to initiate the building of the temple. Having rest from one's enemies initiates a liminal period opening up the possibility of going in a new direction.

29 Perhaps with the inclusion of this very phrase, however, Josh 21:43-45 is actually another instance in Joshua in which there is some ambivalence between the battle narrativized as חָרַם and the apparent incompleteness of the חָרַם.

30 According to Zev Farber, «[t]he language of the speech [in Josh 23] is so similar to the ending of chapter 21 that it is certain that either one copied the other or they were written by the same hand» (Farber 2016: 70 n. 132; with reference to Römer 2010).

31 The inherent precarity of the situation is reflected in the ambivalence represented in the speech, as noted by Alter 2018a: 69: «in this passage, the conquest of the Canaanite peoples alternates between being a completed process, as here [v. 1] or a future activity, as in verse 5».

32 For «duration» within narrative discourses, see Nelson/Spence 2020: 7f.

Nünning (2006: 22), «already rests on a (largely implicit) concept of memory, namely on the concept of a difference between pre-narrative experience on the one hand, and on the other hand a memory which forms the past through narrative and retrospectively creates meaning». Erll and Nünning generalize the role of memory and anticipation as mostly implicit in speech, but here in Josh 23, these concepts lie directly on the surface, which links the reader's present with Joshua's own as he sums up what has happened and links it causatively to what therefore *will happen* in the narrative future. This act invites the reader to remember the narrative past, to interpret it in light of the contents of the speech, and to anticipate the future in terms of Joshua's articulation of it, perhaps even examining their recent past and present for the contents of his prediction. Yet in this act of remembering, Joshua transforms the narrative past by referencing and redefining the complete annihilation (חרם) of the Amorites toward a continuous dispossession (שׁרף; *Hiphil*) of the nations remaining, which I will elaborate upon below. The past annihilation had been narrated as a complete and closed event in Josh 10:40-42; 11:16-23; and 21:43-45, which are all compositionally older endings (Knauf 2007). But Joshua's speech revisits that closure, marks it as incomplete, and reorients its significance into a future dispossession.

### 3.2. Reopening a Complete Annihilation

Joshua's speech begins with what I am calling a reference to an «enclosed» past (an articulation of the past that is not linked to the future, in contrast to the bound relationship between past and future that I will discuss below), one of only two such references in the speech:

But you, you have seen all that Yahweh your God has done to all of these nations before you, for Yahweh your God, he is the one who fights [was fighting] for you (23:3).<sup>33</sup>

Here, Joshua refers to the past in rather vague language. «All that Yahweh has done to all of these nations before you» does not specify a precise event. However, the theme of sight («you have seen») and the phrases «all that Yahweh your God has done» and «Yahweh your God, he is the one who fights for you» call on the Israelites and reader alike to remember a narrative that I call the Amorite-חרם thread. This thread appears in Deuteronomy and Joshua and relates to narrative

33 In addition, Josh 23:4 belongs to this category of referencing «an enclosed event», but as I articulated above, I leave it out of consideration (see n. 27).

elements from the escape from Egypt, the defeat of the Amorite kings Sihon and Og (Num 21), and through Joshua's defeat of the Amorite kings in Josh 10-11. Joshua activates the Amorite-חַרְם thread, but he unsettles its completion and re-orientes it toward future dispossession (יִרְשׁ, *Hiphil*). I will develop this point further here before moving on to other kinds of references to the future in the speech and to a deeper discussion of how Joshua imagines dispossession.

The Amorite-חַרְם thread begins in Deut 1, in which Moses recounts the story of the spies and the Israelites' refusal to enter the land because of their fear of the Amorites.<sup>34</sup> Moses recounts his attempt to convince the Israelites to go take the land, telling them:

יהוה אלהיכם ההלך לפניכם הוא ילחם ככל אשר עשה אתכם במצרים לעיניכם	Deut 1:30	Yahweh your God, the one going before you, he himself will fight for you, according to all he has done with you in Egypt before your eyes.
---	--------------	--

In this verse, Moses tells the Israelites almost verbatim what Joshua tells them in Josh 23 (with some rearrangement of phrases):

ואתה ראיתם את כל אשר עשה יהוה אלהיכם לכל הגוים האלה מפניכם כי יהוה אלהיכם הוא הנלחם לכם	Josh 23:3	But you, you have seen all that Yahweh your God has done to all of these nations before you, for Yahweh your God, he is the one who fights [was fighting] for you.
---	--------------	--

In Deut 1:30, Moses reminds the Israelites that they had seen everything that Yahweh had done up to that point in their journey, and that they should therefore have known that Yahweh would have fought for them. This rhetoric admonishes the Israelites for not allowing their memory of the past to have structured their future expectations: according to everything Yahweh did *to Egypt*, Yahweh would have done such against the *Amorites* should the Israelites have listened to Moses. Moses further notes that these acts against Egypt happened in their sight – before their eyes – just as Joshua tells the Israelites, «You have seen ... » Moses

34 This is in some contrast to the non-P version in Num 13:29, which indicates that the land is full of Amalekites, Hittites, Jebusites, Amorites, and Canaanites, with Nephilim added in v. 33. This list is shorter in Num 14:25, 39-45, (also non-P) which only names the first and last nations from 13:29, the Amalekites and Canaanites (vv. 25, 43, 45), suggesting perhaps that the list in Num 13:29 was expanded according to Deuteronomic lists of nations (e.g., Deut 7:1).

therefore remembers the past by citing the work of Yahweh against Egypt and positioning it so that it informs what Yahweh would have done against the Amorites had the Israelites been obedient.<sup>35</sup> All of this is placed into the rhetoric of memory in that Moses recalls the moment in which the Israelites unsuccessfully navigated the nexus between their memory of the past and their resulting future actions.

Moses takes this language up again in Deut 3:21-22 with the actual defeat of the Amorite kings, Sihon and Og, and this time Moses remembers their defeat and makes it meaningful in light of the charge to Joshua to take the land in the future:

<p>ואת יהושע צויתי בעת ההוא<sup>36</sup> לאמר      עיניך הראת את כל אשר עשה יהוה      אלהיכם לשני המלכים האלה כן      יעשה יהוה לכל הממלכות אשר      אתה עבר שמה לא תיראום כי יהוה      אלהיכם הוא הנלחם לכם</p>	<p>Deut      3:21-22</p>	<p>But I commanded Joshua at that time saying, «Your eyes have seen all that Yahweh your God has done to these two kings. Thus Yahweh will do to all of the kingdoms into which you are crossing. Do not be afraid, for Yahweh your God, he is the one who fights for you.»</p>
--	------------------------------	---

Again, Moses uses the language of sight as memory – Joshua has «seen» everything Yahweh has done, this time in reference to the **הרם** against the Amorite kings, which Moses describes as **הרם** wars (Deut 2:34 and repeated almost verbatim in 3:6: « ... and we annihilated [**וינחרם**] every city, men, women, and children»). Moses notes that in the future, Joshua should understand that this is what Yahweh *will do* since Yahweh is the God who fights for Israel. Even further, Moses remembers the defeat of Sihon and Og in the language of the defeat of the Egyptians. In Deut 2:26-29, Moses recounts asking Sihon, the Amorite king, if the Israelites could pass through, as they did in Edom and Moab. Sihon, however, refuses because «Yahweh ... had hardened his spirit and made his heart obstinate» (2:30),

35 The linkage of the escape from Egypt under the leadership of Moses with the **הרם** of the Amorites under Joshua helps to fashion the figure of Joshua in the image of Moses. Farber (2016: 70f) makes an observation of the link between the characters in this chapter, suggesting that Josh 23 «functions as a further example of Joshua playing Moses' role», though he does not draw his conclusion from the argument I make here, but from the general command not to mix with the inhabitants of the land.

36 The MT reads **ההוא** (ms in consonantal representation but pointed as a fs since **ע** is typically feminine). On the consonantal representation of **הוא** for **היא** in the Pentateuch, see Rendsburg 1982: 351ff.



echoing back to the hardening of Pharaoh's heart in Exodus.<sup>37</sup> Thus, Moses again remembers what Yahweh did to the Amorite kings as an extension of what he did in Egypt, and he adds the additional link of what Joshua *will do* with the kingdoms of the land.<sup>38</sup> If we trace the language that Joshua uses in Josh 23:3 through Moses' preamble to Deuteronomy, we observe that Moses has constructed a history that draws a direct line from Egypt through Og and Sihon, directly to Joshua's campaign.

This language also appears in the book of Joshua in connection to the Amorites. The Gibeonites, for example, declare that they have not «seen» but they «have heard ... all that [Yahweh your God] did in Egypt and all that he did to the two Amorite kings» (Josh 9:9-10).<sup>39</sup> Again, this statement links the remembering of what happened in Egypt with the destruction of Sihon and Og, and it projects this fear toward Joshua's actions in that narrative present.<sup>40</sup> The next story in Josh 10 recounts Joshua's own destruction of five Amorite kings. In the midst of this fight, Yahweh joins from heaven (10:11), after which the narrator states, «there has never been a day like that day ... when Yahweh heeded a human voice, *for Yahweh fought for Israel*» (10:14). The chapter continues as Joshua commits חרם against most of these kings' peoples, and the pericope ends in 10:40-42 with no survivor remaining because Joshua «annihilated [החרים] all breath» (v. 40), noting that «Yahweh God of Israel fought for Israel» (v. 42). There is a link, therefore, persisting from the preamble to Deuteronomy through the book of Joshua, between remembering «everything that Yahweh has done», identifying Yahweh as the God who fights for Israel, and the complete annihilation (חרם) of the Amorites.<sup>41</sup>

37 Exod 7:3, 13, 14, 22; 8:11, 15, 28; etc.

38 One last time in Deut 29:1-7 (Hebrew verse numbering), Moses recounts the past and links what Yahweh has done in Egypt with what Yahweh has done with the Amorite kings (Sihon and Og), saying «*You have seen everything that Yahweh has done in front of your eyes in the land of Egypt*» (v. 1); after a brief reference to the wilderness years, he ends with the defeat of Sihon and Og (vv. 6-7) before moving to commands for the present.

39 Interestingly enough, 2 Sam 21:2 notes that the Gibeonites are «not from among the children of Israel, but instead from the remnants of the Amorites», thus exposing some ambivalence with how the Gibeonites are viewed and with their potential connection to the Amorites.

40 In Josh 2:9-14, Rahab recounts a similar story of how Yahweh brought Israel out of Egypt, after which she immediately references their חרם destruction of Sihon and Og.

41 At the closing of Josh 10, the חרם campaign has included peoples who are not Amorites. At the same time, the focus has remained on the Amorite kings and their peoples (the peoples of Eglon, Hebron, and Debir – Amorites – are all explicitly noted as having been annihilated

In his speech in Josh 23, Joshua calls on the first two elements when he says, «you have seen all that Yahweh your God has done to all of these nations before you, for Yahweh your God, he is the one who fights [was fighting] for you». Joshua tugs on a thread that is part of a portrait of complete annihilation (חרם), what I call the Amorite-חרם thread. However, while Joshua recalls it, he omits the key terms (Amorite and חרם), leaving the past somewhat open for new definition. The concept of חרם connotes total annihilation – in the words of Moses, it encompasses the destruction of «men, women, and children» (Deut 2:34; 3:6). Thus, when Joshua reminds the Israelites in Josh 23 that they have «seen all that Yahweh your God has done», he activates what has been described up to that point as a totally resolved or closed past; the Amorites have been completely annihilated. And yet, he does not treat it as complete, but instead projects its significance into the future.

After telling Israel that they have seen what Yahweh did in the past (v. 3), Joshua continues in v. 5 to describe his vision of the future: «Now Yahweh, he will drive them out from before you, and he will dispossess [ויהריש] them from before you, and you will possess [וירשתם] their land.»<sup>42</sup> This connection suggests that whatever they saw Yahweh do in the past, there are nations remaining in the present, in effect unsettling the closure reflected in a successful חרם event and providing an opportunity to overwrite how חרם can be remembered in the future. Interestingly, Joshua does not command the completion of חרם in the future, but commands action in terms of ירש (*Hiphil* and *Pa'al*): dispossession and possession. In fact, in v 9 with his second reference to what I have called an «enclosed» past, Joshua marks the openness of the past by redefining it as dispossession, stating, «And Yahweh dispossessed [וירש] from before you big and strong nations», continuing in v. 10 into the future: «One of you will pursue a thousand, for Yahweh your God he is the one who fights for you». Here he describes

by חרם; that is, 10:35, 37, and 39, respectively), such that the link between Egypt, Sihon and Og, and the Amorites Joshua encounters remains.

42 Verse 5 contains a different and longer reading in the LXX, which reads (and I quote Butler's translation), «But the Lord (y)our God will push them out from before us (you), until that they should perish. He will send against them the wild beasts until they utterly destroy them and their kings from before you. You will possess their land, just as the Lord, our God, said to you». Butler (2014: 267) discusses the text-critical possibilities but finds no compelling solution. He ultimately states that «[t]he tradition has interpreted the passage to the extent that the original reading cannot be recovered». The issue need not be resolved here; the language of possession is still present in both LXX and MT.

the future with a direct repetition from his description of the past in v. 3, which is part of the Amorite-ארת thread. Using this thread, Joshua states that just as Yahweh *dispossessed* in the *past* as the God who fights for Israel, he will *dispossess* in the *future* as the God who fights for Israel. This slight shift, I suggest, represents a transformation of the organization and meaning of the past from annihilation to dispossession, and it projects the defeat of the «remaining nations» – their dispossession – into the future.

### 3.3. *The Bound Relationship between Past and Future*

In fact, much of Joshua's speech works to assimilate the past to the future and to bind the two together. His use of the past is rather vague and, outside of the enclosed past in vv. 3 and 9, most references to it are in relative clauses nested in references to the future (x will happen in the future [shown in *italics*] just as x/y has happened in the past [shown in **bold**]). Broadly speaking, Joshua draws a bound relationship between past and future in which what happened or was promised in the past will be fulfilled or will continue to occur in the future:

- 23:5 *You will possess the land*, just as **Yahweh your God has spoken to you**.  
 23:8 *But rather to Yahweh your God you shall cling*, just as **you have done** until this very day.  
 23:10 *One of you will pursue a thousand*, for Yahweh your God he is the one who fights for you, **just as he has spoken to you**.  
 23:13 *And they will become a trap for you ... until you have perished from this good earth* which **Yahweh has given to you**.  
 23:15 And it will be **just as every good word has come to you that Yahweh your God has said to you**, thus *Yahweh will bring upon you every evil word until he destroys you* from this good earth which **Yahweh has given to you**.  
 23:16 *When you transgress the covenant* of Yahweh your God which **he commanded you ...**<sup>43</sup>

43 While I tentatively accepted the shorter LXX reading, if we include v. 16b from MT, there is another statement that binds the past and the future together: «*the anger of Yahweh will burn against you, and you will perish quickly from this good land which he has given to you*».

We can see, overwhelmingly, that these references to the past are oriented toward land and covenant, but the past to which Joshua refers is not specific. He does not say what God commanded, nor does he remind the people of the contextual events in which these past elements occurred; rather, he relies on the memory of the people to fill in the gaps. Whether or not the Israelites or the reader remember the events, Joshua's *rhetoric* is calling on the power of the past and the concepts of land and covenant in order to make specific calls for action in the future: keep the Torah, do not worship foreign gods, do not intermarry, etc., lest you be ejected from the land. By evoking the past ambiguously, Joshua can draw on its power but shift its momentum toward his desired future. Rather than take the entire past into account, Joshua's speech asks the reader to remember it in a certain light, and since the speech is situated at the end of the book, the reader may not encounter very much information that conflicts with this view.<sup>44</sup> Joshua's rhetoric works to link the past to the future, painting a continuity from what has happened toward what will happen. In the future (v. 5), Yahweh will dispossess the remaining nations just as he dispossessed them in the past (v. 9). Joshua, therefore, backgrounds annihilation and instead frames it as dispossession extending from the past toward the future. Returning to the language of Olick, Joshua redirects «the weight of the past» with his own «forces in the present» in order to create his own image of the future. It is the nature of and possibilities for dispossession in the future to which I will now turn.

#### 4. *The Future Dispossession*

The language of ירש – dispossession (*Hiphil*) and possession (*Pa'al*) – appears as a *Leitwort* throughout Joshua's speech (Josh 23:5 [2x], 9, 13). But most interesting to me, and I think of consequence for what I will continue to show, is v. 13: if Israel disobeys the covenant in the future, Yahweh will *no longer* dispossess the nations (כי לא יוסיף יהוה אלהיכם להוריש). Joshua is portraying the land occupation as precarious, as something that must be continually maintained and can easily be reversed if Yahweh ceases to act (prompted by Israel's choice of whether or not they will «cling to» and «intermarry» with the nations remaining [v. 12]). Even though Yahweh dispossessed the Canaanites in the past (described as a punctual

44 On the organizational effect of literary endings, see Kermode 2000.

event in v. 9 with the *Hiphil waw*-consecutive (וַיִּוְרֶשׁ), he must *continuously* do so in the future. There is an infinite incompleteness to this action.

In comparison to his rather ambiguous presentation of the past, Joshua paints the future with vivid clarity. While there are a handful of references to the past, I count somewhere around twenty-eight verbs commanding what to do and reflecting what might happen in the future. But the future, according to Joshua, is precarious and could go in one of two ways. The first possibility is the ideal one in which Yahweh would continuously dispossess the remaining nations, and the Israelites would inhabit the land. But in this scenario, Israel must always be careful to cling to and love Yahweh and not mix among the remaining nations. Joshua gives no hint toward a possibility that dispossession would ever be complete. Rather, this future is always precarious and must be maintained by the Israelites through obedience – an interesting construction of the future when juxtaposed against the finality of חָרַם that dominates a majority of the book of Joshua as well as the narrative events on which he is drawing in Josh 23.

The ambivalence within this first possibility is further clarified in comparison to the second, which is what will happen if the Israelites turn to the remaining nations, effectively rejecting Yahweh. In this case, «Yahweh your God will no longer dispossess these nations from before you» until the Israelites «have perished from this good land» (v. 13). The only option Joshua offers for a resolution of or an end to dispossessing the remaining nations is the failure and projected end of Israel in its land. In the speech of Joshua, the future of Israel depends on continual maintenance – the process of dispossession will never be complete. The ideal future is one that never resolves. The only resolution to this ongoing occupation is one that ends with their own expulsion, which itself is set in the language of death: «and you shall perish» (וַיִּאָבְדוּ; v. 16).

Joshua's speech activates a resolved past (the Amorite-חָרַם thread), reopens it for new definition as continual dispossession, and projects the significance of the past into the future. This transformation reflects, in the words of Bill Ashcroft (2009: 706), the idea that «memory is not about recovering a past but about the production of possibility – memory is a recreation, not a looking backwards, but a reaching out to a horizon, somewhere «out there»». Indeed, in projecting toward a future, Joshua's speech transforms the past and links it to a future that opens up possibilities, the ideal one of which never resolves and the non-ideal one of which does so with death. But it is not the death of the inhabitants of the land, as the Amorite-חָרַם thread would have suggested, but that of Israel itself. Israel's success,

on the other hand, relies on a constant, never-ending balancing act. The book of Joshua addresses the tension between total annihilation and ongoing dispossession by, in the words of Rachel Havrelock (2020: 89f), «differentiating between a national war whose success is attributed to God and the recurrent skirmishes required by settlement. At several junctures, however, this distinction breaks down, and settlement emerges as a continuous form of war». This moment is one such moment of breakdown in which Yahweh has dispossessed in the past and must «continue to dispossess» indefinitely (v. 13), exposing the ongoing precarity of Israel's future, a future that only ultimately resolves with their utter failure.

In terms of memory dynamics, this finding also suggests that one possibility behind the impulse to remember and reshape the past is that in the memory agent's perception, the future (and particularly the desirable future) may be in great danger. Whether or not they make explicit reference to the future, memory agents often mediate the past in a way that both projects toward a future they want and/or warns against a future they do not. This is one reason that the past is such contentious territory and is, in fact, always open for redefinition. In terms of the text at hand, Joshua defines the past by remembering it. He reiterates what has happened, and he links this with the future (x will happen just as x/y has happened). However, he centers the Israelites' own agency in the creation of possibilities for the future. His first (ideal) possibility in which there is no resolution exposes the precarity of the future and the need to maintain Joshua's interpretation of the past in every moment; at any point, the future can slip away. At the same time, straying from or forgetting Joshua's understanding of the past would create a different future, but this time an apocalyptic one (in the popular sense of the word) in which the Israelite experience of time ends as they «perish». For Joshua, his understanding of the past must be maintained so that the future can be maintained. If the past is at risk, then the very existence of Israel's future assumes an equal risk.

### *5. Conclusion*

Before I progress to my own conclusions, I will briefly indicate what could be said about Josh 23 in light of my findings in terms of the presentist view of cultural memory from which biblical scholarship often operates. If Josh 23 is a late insertion into the book of Joshua, we could ask why a scribe(s) would want to portray Joshua as remembering the past and projecting the future in such a way. The answer here seems obvious and is in line with the often-discussed issue of the

conflicting narratives about the complete annihilation of the Canaanites in the book of Joshua (Smend 2016: 99–110). In some instances, the  $\square\text{ר}\text{ר}$  seems to have been a complete success (10:40–42; 11:16–23; 21:43–45), and in instances like Josh 23, this completion is directly contradicted. Joshua 23 also projects the completion into the future in a point toward a tragic resolution for the Israelites. These observations indicate quite clearly that the author knew about the exile, placing the *terminus post quem* for its authorship at the exilic period (Römer 2007: 82–90, 117–118, 133–136). Thus, the scribe(s) reframes annihilation as incomplete dispossession and uses the continued presence of the nations in the land to account for the current exile: Israel's inability to properly separate themselves from indigenous communities and their worship practices in particular is a breach of the covenant and is therefore the reason why Yahweh drove his own people off of their land. We could therefore see the text as commenting on the scribe's contemporary situation, and understand that the scribe's «forces in the present» would require the failure of Israel to be projected into its past.

And yet, integrating a consideration of the «weight of the past» would require that we view the material in a different light; it would allow us to center in our analysis the fact that the very act of remembering in the present (whether the agent is Joshua or scribes) requires the travel of cultural products emerging from the past through various presents; it requires the reception and reinscription of cultural products, a process during which they incur change (Erl 2011b). There is not an invention of the past; rather, both the character of Joshua and the scribe are working with the possibilities for meaning that emerge from the cultural product that they have inherited. There is a range of what they can do in their present given the form of the cultural product that emerged from their past. As memory agents, they must navigate the weight of the past with the forces in the present.

On a narrative level, Joshua recalls his own narrative past filled with  $\square\text{ר}\text{ר}$ , but in his act of remembering, he leaves space to reinscribe it toward his new concern of the future. In the same way, there was enough weight of the past within the annihilation narratives that a scribe maintained them, but as the narratives encountered the forces in the present, a transformation occurred that allowed them to remain part of the memory discourse despite recent historical events. The act of remembering requires reinscription which always changes the cultural product that has emerged from the past, even if ever so slightly; indeed, both Joshua (narratively) and the scribes (historically) transformed what the annihilation traditions *could mean* moving forward for new readers and/or new scribes responsible

for the text. To limit our view to a commentary on exile – to a story to be «fed and absorbed» in the words of Davies or a reflection of a «social mindscape» in the words of Ben Zvi – would miss the opportunity to recognize the dynamics of memory reflected in acts of remembering, and the change that cultural products undergo through these processes. In this sense, every moment of remembering is an interaction with an array of potentials emerging from the past, and in navigating these potentials in the context of present forces, agents of memory shift them and thus continuously build the path of the cultural product through time. At a moment where  $\text{הָרַם}$  in the past failed to be enacted and where «dispossession» is presented as the mode of fulfilling it in the future,  $\text{הָרַם}$  thus means differently. In Josh 23, there is no hint that  $\text{הָרַם}$  failed, but we indeed have to understand that it failed if the Israelites still need to «dispossess» the inhabitants. It is a slight shift in how the past is remembered, but  $\text{הָרַם}$  cannot mean successful complete annihilation in the past when it is reframed in the context of future dispossession.

In order to provide a balance to the presentist view, we have to break away from prioritizing memory in relation to history. If we could momentarily resist the impulse to orient our studies toward providing insight into historical actors and toward writing histories, we have the opportunity to ask new questions. We could think about memory in terms of travel and dynamics and in a constellation of other relationships that can, in the words of Ronald Hendel (2022), «adequately atten[d] to the complicated interactions of narrative style, historical reference, and cultural self-fashioning in biblical narrative». To do this, we need to analyze the ways in which memory is not just articulated, but the way in which these articulations transform it.<sup>45</sup>

From this point of view, we could follow Olick's (2016: 76, emphasis original) main argument in his book, *The Sins of the Fathers*, in which he claims that «*memory is path-dependent but not unyieldingly so, shaped by the past but*

45 This kind of diachronic study is represented in some work in the field, but scholars have not adequately theorized from the biblical text, meaning that as we have brought cultural memory theory into contact with our subject matter, we have neither made the theory more supple nor have we adequately allowed theoretical insights to influence how we are making our findings in the first place. In *Memoirs of God* (Smith 2004), for example, Mark Smith has a diachronic view, but he does not integrate cultural memory theory into his consideration of the texts; the bulk of his book only addresses the biblical materials. It is not until the last section that he presents «cultural memory» as a classification of these materials. The theory, therefore, is descriptive; it neither adds to the conversation in cultural memory theory nor is the theory necessarily all that productive for his work.



*not completely so, and responsive to the present but not directly so*». We could say, therefore, that Josh 23 is interacting with the event of the exile (it is responsive to the present) and that Josh 23 is attached to the Joshua text at some point as an earlier form of the latter traverses a path from the likely pre-exilic period into the exile (it is path-dependent). However, my main interest – and the consideration that could be fruitful for biblical studies more generally in its engagement with cultural memory theory – is Olick's second point here: Joshua 23, as a text that represents an act both of Joshua remembering and of a scribe(s) remembering, is shaped by the contents of the preceding narrative and by the composition history of the book of Joshua itself (it is shaped by the past). This is the point at which we can detect transformation. In order to see transformation and to see how an agent is remembering a cultural product in the present, we have to analyze how the present iteration is also a reception of past iterations. Olick calls this «the memory of memory».<sup>46</sup> Joshua 23 and the version of the past presented there is a reception of the rather different past articulated in the Amorite-𐤎𐤓𐤏 thread. The way in which memory is shaped by the past shows us the difference between cultural products in one moment versus the next. Only by detecting such a change along a mnemotechnic path do we begin to have a fuller picture of the dynamics of memory.<sup>47</sup>

In addition to Olick's theory, we can also consider the interweaving of past, present, and future in acts of remembering. I have articulated some aspects above as I see them at work in Josh 23, but we could extend this into thinking about how perceptions of failure or incompleteness, for instance (i.e., how Israel failed to annihilate all the remaining nations or how the Joshua text might fail to be relevant during the exile without being updated), work to power cultural products over time, and how these perceptions open up opportunities for new use and redefinition.<sup>48</sup> Could there be ways in which, for example, the exile and the associated perceptions of failure were, in fact, part of what drove the Joshua text forward in

46 Memory of memory: «in addition to memory of the historical event being marked, images of the past always contain within them (explicitly or not) memory of earlier such markings» (Olick 2016: 74). While Olick is interested in how *events* are remembered, the same could be said for any cultural product.

47 Of course, biblical scholars working in *Redaktionsgeschichte* engage with ideas about diachronic textual change. But their findings have not been theorized in terms of cultural memory theory, which is what I attempt to add to the conversation here.

48 This is a question I am thinking about in response to the insights of Wenzel 2009.

time? In other words, when scribes perceive that the traditions of the past have failed in that the  $\square\Gamma\eta$  annihilation is no longer usable in the form in which they receive it, is that one of the very reasons that agents of memory are drawn to it so as to update it and make it newly usable? Is perceived failure and incompleteness in the past, in the words of Ann Rigney (2005: 18), part of what «elicit[s] intense attention on the part of those doing the remembering» so that something like the Joshua text could «become a self-perpetuating vortex of symbolic investment»? How does the organization of the past draw in agents of memory, and how does the interplay of failure and hope relate to the construction of complex temporalities in which elements of past, present, and future mix to the point of being indistinguishable?

From my perspective, the cultural impulse to organize the past in relation to traumatic events, to frame one's present as a past agent's future that they could have prevented from unfolding (i.e., the generation that Joshua warned could have prevented the exile), to do memory work «in terms of how futures are built back into the past in ways that make for the possibility of becoming [or having become] different» (Middleton/ Brown 2008: 249) – these are processes of remembering that open up questions that are fruitful for moving past a presentist view as well as the memory/history dichotomy. From this perspective, we can open up a conversation in which we can think about memory as a process rather than as a product. We can think about the entanglements of temporalities within acts of remembering. We can think about how it is that cultural products can move across time, and we can think about the changes to them that are interwoven in this process.

In this sense, transformation and changing the meanings of culturally significant stories in accordance with current social frames is actually, and perhaps counterintuitively, part of what preserves them. Cultural memory is a process made up of act after act of doing this, so that meanings shift, become multiple, and are overwritten as they come into contact with new social frames, new materials, and new meanings. The transformation of memory is an essential element for its continued existence. Returning to Amichai: how does someone preserve memory? They change it. Only complete forgetting will assure that it remains untransformed.

*Bibliography*

- Alter, R., 2018a. Prophets. Vol. 2 of The Hebrew Bible: A Translation with Commentary. 3 vols. New York.
- 2018b. The Five Books of Moses. Vol. 1 of The Hebrew Bible: A Translation with Commentary. 3 vols. New York.
- Amichai, Y., 2000. Open, Closed, Open: Poems. Transl. C. Bloch/C. Kronfeld. New York.
- Ashcroft, B., 2009. Remembering the Future: Utopianism in African Literature. *Textual Practice* 23, 703–722.
- Assmann, A., 2011. Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives. New York.
- Augé, M., 2004. Oblivion. Minneapolis.
- Becker, U., 2006. Endredaktionelle Kontextvernetzungen des Josua-Buches. M. Witte/J.C. Gertz/K. Schmid/D. Prechel (eds.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke: redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur «Deuteronomismus»-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten. BZAW 365. Berlin, 139–162.
- Ben Zvi, E., 2019. Social Memory Among the Literati of Yehud. Berlin.
- Berner, C./Samuel, H. (eds.), 2018. Book-Seams in the Hexateuch I: The Literary Transitions between the Books of Genesis/Exodus and Joshua/Judges. FAT 120. Tübingen.
- Browne, S.H., 2004. Arendt, Eichmann, and the Politics of Remembrance. K.R. Phillips (eds.), Framing Public Memory. Tuscaloosa, 45–64.
- Butler, T.C., 2014. Joshua 13-24. 2<sup>nd</sup> ed. WBC 7b. Grand Rapids.
- Certeau, M. de, 2011. The Practice of Everyday Life. Transl. S. Rendall. 3<sup>rd</sup> ed. Berkeley.
- Connerton, P., 2008. Seven Types of Forgetting. *Memory Studies* 1.1, 59–71.
- Coser, L., 1992. Introduction: Maurice Halbwachs 1877–1945. M. Halbwachs, On Collective Memory. Chicago, 1–34.
- Davies, P.R., 2008. Memories of Ancient Israel: An Introduction to Biblical History. Louisville.
- De Troyer, K., 2018. The Ultimate and Penultimate Text of the Book of Joshua. CBET 100. Leuven.
- Dozeman, T.B., 2010. Joshua in the Book of Joshua. *Noll/Schramm* 2010: 103–116.
- Erl, A., 2011a. Memory in Culture. Transl. S.B. Young. New York.
- 2011b. Traveling Memory. *Parallax* 17.4, 4–18.
- Erl, A./Nünning, A., 2006. Methods for the Study of Literature and/as Cultural Memory. A. Nünning/M. Gymnich/R. Sommer (eds.), *Literature and Memory: Theoretical Paradigms, Genres, Functions*. Tübingen, 11–28.
- Farber, Z., 2016. Images of Joshua in the Bible and Their Reception. BZAW 457. Berlin.
- Forty, A./Küchler, S., 2001. *The Art of Forgetting*. Oxford.
- Germany, S., 2018. The Hexateuch Hypothesis: A History of Research and Current Approaches. CBR 16.2, 131–156.
- Gudmundsdottir, G., 2017. Representations of Forgetting in Life Writing and Fiction. London.
- Halbwachs, M., 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris.
- 1950. *La mémoire collective*. Paris.
- 1980. *The Collective Memory*. Transl. F. J. Ditter/V. Y. Ditter. New York.
- 1992. *On Collective Memory*. Transl. L. Coser. Chicago.
- Havrelock, R., 2020. *The Joshua Generation: Israeli Occupation and the Bible*. Princeton.

- Hendel, R., 2001. The Exodus in Biblical Memory. *JBL* 120.4, 601–622.
- 2010. *Reading Genesis: Ten Methods*. Cambridge.
- 2022. Exodus, Conquest, and the Alchemy of Memory. C.A. Rollston/S. Garfein/N.H. Walls (eds.), *Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honor of P. Kyle McCarter*. Atlanta, 107–136.
- Hobsbawm, E./Ranger, T. (eds.), 1983. *The Invention of Tradition*. New York.
- Hrushovski, B., 1982. An Outline of Integrational Semantics: An Understander's Theory of Meaning in Context. *Poetics Today* 3.4, 59–88.
- Hutton, J.M., 2009. The Transjordanian Palimpsest: The Overwritten Texts of Personal Exile and Transformation in the Deuteronomistic History. *BZAW* 396. Berlin.
- Kemp, J., 2023. Forgetting to Remember: Theorizing the Role of the Forgotten in the Production of Biblical Text and Tradition. *BibInt* 31.4, 415–439.
- Kermode, F., 2000. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction with a New Epilogue*. Oxford.
- Knauf, E.A., 2007. Buchschlüsse in Josua. T. Römer/K. Schmid (eds.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*. BETL 203. Leuven, 217–224.
- Latvus, K., 1998. God, Anger and Ideology: The Anger of God in Joshua and Judges in Relation to Deuteronomy and the Priestly Writings. *JSOTSup* 279. Sheffield.
- Liebermann, Y., 2023. *Memory and Latency in Contemporary Anglophone Literature*. Berlin.
- Mäkipelto, V., 2018. Uncovering Ancient Editing: Documented Evidence of Changes in Joshua 24 and Related Texts. *BZAW* 513. Berlin.
- Mehl-Madrona, L./Mainguy, B., 2022. Neuroscience and Narrative. *Anthropology of Consciousness* 33.1, 79–95.
- Middleton, D./Brown, S.D., 2008. Experience and Memory: Imaginary Futures in the Past. A. Erll/A. Nünning (eds.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin, 241–252.
- Monroe, L.A.S., 2007. Israelite, Moabite and Sabaeen War-*Hërem* Traditions and the Forging of National Identity: Reconsidering the Sabaeen Text RES 3945 in Light of Biblical and Moabite Evidence. *VT* 57.3, 318–341.
- Nelson, R.D., 1981. *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. *JSOTSup* 18. Sheffield.
- 1997. *Joshua: A Commentary*. OTL. Louisville.
- Nelson, S./Spence, B., 2020. Narrative Time. *Oxford Research Encyclopedia of Literature*.
- Noll, K.L./Schramm, B. (eds.), 2010. *Raising up a Faithful Exegete: Essays in Honor of Richard D. Nelson*. Winona Lake.
- Nora, P., 1984. *Les lieux de mémoire*. 7 vols. Paris.
- 1996. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. Transl. A. Goldhammer. 3 vols. New York.
- Olick, J.K., 2016. *The Sins of the Fathers: Germany, Memory, Method*. Chicago.
- Pioske, D., 2015. Retracing a Remembered Past: Methodological Remarks on Memory, History, and the Hebrew Bible. *BibInt* 23: 291–315.
- Rendsburg, G.A., 1982. A New Look at Pentateuchal HW\*. *Bib.* 63.3, 351–369.
- Rigney, A., 2005. Plenitude, Scarcity and the Circulation of Cultural Memory. *Journal of European Studies* 35.1, 11–28.
- Römer, T., 2007. *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*. London.
- 2010. Book-Endings in Joshua and the Question of the So-Called Deuteronomistic History. *Noll/Schramm 2010: 87–101*.
- Rösel, H.N., 2007. Lässt sich eine nomistische Redaktion im Buch Josua feststellen? *ZAW* 119.2, 184–189.

- Schwartz, B., 2000. *Abraham Lincoln and the Forge of National Memory*. Chicago.
- Sengupta, I., 2009. *Memory, History, and Colonialism: Engaging with Pierre Nora in Colonial and Postcolonial Contexts*. London.
- Smend, R., 2016. 'The Unconquered Land' and Other Old Testament Essays: Selected Studies. London.
- Smith, M.S., 2004. *The Memoirs of God: History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*. Minneapolis.
- Stoellger, P., 2015. Forgetting the Unforgettable? Or: Memory's Mystery Is Oblivion. H. von Sass/J. Zachhuber (eds.), *Forgiving and Forgetting: Theology and the Margins of Soteriology*. *Religion in Philosophy and Theology* 82. Tübingen, 193–218.
- Weinrich, H., 2004. *Lethe: The Art and Critique of Forgetting*. Transl. S. Rendall. Ithaca.
- Weitzman, S., 2016. Text and Context in Biblical Studies: A Brief History of a Troubled Relationship. S. Niditch (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel*. Malden, 67–83.
- Wenzel, J., 2009. *Bulletproof: Afterlives of Anticolonial Prophecy in South Africa and Beyond*. Chicago.
- Wilson, I.D., 2018. *History and the Hebrew Bible: Culture, Narrative, and Memory*. Leiden.

*Abstracts*

Dieser Artikel bezieht die Theorie des kulturellen Gedächtnisses in eine Lektüre von Jos 23 ein, um die Rolle der Transformation der Vergangenheit in Prozessen der Erinnerung zu untersuchen. Die Bibelwissenschaft, so wird argumentiert, hat sich bis jetzt nicht angemessen mit diesem Aspekt der Transformation bei der Artikulation des kulturellen Gedächtnisses auseinandergesetzt. Das Problem wird angegangen, indem Josuas Rede in Jos 23 als ein Akt des Erinnerns betrachtet wird, der an Diskurse der vollständigen Vernichtung (חרם) erinnert, die, kompositionsgeschichtlich gesehen, in der früheren Erzählung und in der früheren Form des Buches vorhanden sind, aber die Bedeutung des vergangenen חרם in Richtung eines Diskurses der zukünftigen, andauernden Enteignung umschreibt. Diese Studie konzentriert sich auf die Dynamik der Erinnerung und die komplexe Integration von Temporalitäten in Erinnerungsakte. Sie möchte der Bibelwissenschaft einen Raum eröffnen, in dem sie sich aus der Binarität von Erinnerung und Geschichte herausbewegt und sich eingehender mit der Frage befasst, wie Erinnerung entsteht und sich fortsetzt.

This article engages theories of cultural memory in a reading of Josh 23 in order to explore the role that the transformation of the past plays in the processes and dynamics of memory. Scholarship on memory has broadly theorized change as a central element in memory's continuous existence over time. Biblical studies, this article suggests, has not adequately addressed transformation because it prioritizes a presentist view of memory, emerging from a dichotomy between memory and history, that has not incorporated a nuanced understanding of what sociologist Jeffrey Olick has called «the weight of the past» in the articulation of memory. This article attempts to address this issue by looking at Joshua's speech in Josh 23 as an act of remembering that recalls discourses of complete annihilation (חרם) present in the earlier narrative and in the earlier form of the book, compositionally speaking, but reinscribes the significance of the past חרם toward a discourse of future, ongoing dispossession. Joshua's speech is an act of memory that reopens the closed and complete past and flips its significance into the future. This study focuses on the dynamics of memory and the complex integration of temporalities within acts of remembering in order to open up space for biblical studies to move outside of the memory/history binary and consider more deeply how it is that memory both forms and travels.

*Jenna Kemp, Basel*

# Les guerres menées par Juda et Israël dans les livres des Chroniques

*Stephen Germany*

Que les livres historiques de la Bible Hébraïque sont remplis de représentations de guerre, entre autres sous la forme de récits de conquêtes, de conflits armés entre Israël/Juda et les peuples avoisinés ou de défaites par des empires comme les Assyriens ou les Babyloniens est un truisme.<sup>1</sup> L'expérience de la guerre par Israël et Juda tout au long de l'époque monarchique, qui est représentée non seulement dans les livres de Samuel, Rois, Chroniques et les livres prophétiques mais aussi dans des sources extrabibliques, a vraisemblablement mené à une «réaction littéraire» dans certains récits bibliques de guerre qui attribuent aux rois d'Israël et Juda des conquêtes impériales à la manière des grandes puissances telles que l'Assyrie et la Babylonie; un bon exemple de ce phénomène se trouve dans le récit des conquêtes de David des Philistins, Moabites, Araméens, Ammonites, Amalécites et de son assujettissement des Édomites en 2 S 8,1-14 et sa parallèle en 1 Ch 18,1-13.<sup>2</sup>

Le discours biblique sur la conduite de la guerre par Israël et Juda est cependant bien plus diversifié et nuancé qu'une simple inversion de l'expérience d'être vaincu dans des représentations d'Israël et Juda comme vainqueurs. Le livre des Chroniques, en particulier, montre une forte réflexion sur la conduite de la guerre par Israël et Juda. Cette étude vise non seulement de traiter des récits de guerre entre Israël/Juda et les autres nations dans le livre des Chroniques (un thème par ailleurs bien étudié<sup>3</sup>), mais aussi d'éclairer la position des Chroniques sur la violence collective au sein d'Israël.<sup>4</sup> Elle mettra l'accent sur la représentation de la guerre dans la période suivant les règnes de David et Salomon, c'est-à-dire en 2 Ch 10-36.

1 Cet article a été rédigé dans le cadre du projet de recherche du Fonds National Suisse «Transforming Memories of Collective Violence in the Hebrew Bible» (PCEGPI\_181219). Pour une discussion des études récentes sur la violence dans la Bible, voir Jiménez Romero 2021.

2 Cf. Fischer 2005; Edenburg 2010 (en particulier pp. 164-167).

3 Pour des études sur les récits de guerre dans le livre des Chroniques, voir Davies 1992; Ruffing 1992; Wright 1997; Knoppers 1999; Siedlecki 1999; Beentjes 2003; Jonker 2007; Amzallag 2016; Cudworth 2016.

4 Sur ce thème, voir aussi Klein 1983; Knoppers 1993.

1. *Le rôle de Dieu dans les guerres menées par Juda*

1.1. *Les guerres de Juda menées par David et ses successeurs*

Bien qu'il existe des représentations de guerre dans les récits de David et Salomon dans le livre des Chroniques (notamment des guerres de David contre Jérusalem et contre les peuples autour de Juda en 1 Ch 11; 14; 18-20), ces textes reprennent dans une large mesure les récits des livres de Samuel sans les réécrire ou les compléter par du contenu «chroniste» (*Sondergut*).

La seule exception qu'il faut mentionner brièvement ici est le récit de deux batailles entre David et les Philistins en 1 Ch 14,8-16. Dans ce passage, les Philistins menacent d'attaquer David lorsqu'ils apprennent qu'il est devenu roi. Avant d'entrer en guerre, David consulte Dieu et demande si Dieu livrera les Philistins entre ses mains. Dieu affirme qu'il le fera, et le récit informe de manière laconique que «David les battit». <sup>5</sup> Il est intéressant de noter que ce premier récit de bataille entre David et les Philistins se termine par une note sur des pratiques religieuses: «Ils abandonnèrent là leurs dieux, et David dit: «Qu'ils soient brûlés par le feu!»» (v. 12). <sup>6</sup> Dans la deuxième bataille entre David et les Philistins en 1 Ch 14,13-16, David et son armée ne jouent pas de rôle actif. Cette fois, quand David consulte Dieu, celui-ci lui dit: «Lorsque tu entendas un bruit de pas à la cime des micocouliers, alors tu sortiras pour le combat, car Dieu sera sorti devant toi, pour frapper l'armée des Philistins» (v. 15). Ici aussi, la description de la bataille elle-même est très vague: «David agit comme Dieu le lui avait ordonné, et ils battirent l'armée des Philistins, depuis Gabaon jusqu'à Guèzèr» (v. 16). Dans ces deux rapports de bataille, on peut observer un principe qui se cristallise également dans d'autres récits de guerre dans le livre des Chroniques: Quand le roi montre sa dépendance vis-à-vis de Dieu en situation de guerre, il remporte la victoire.

Au fil de l'histoire des rois de Juda après David et Salomon, le livre des Chroniques défend un principe clair quant à la conduite de la guerre contre d'autres nations et leurs armées: le roi de Juda doit admettre que seul Yahvé puisse

5 Les citations bibliques suivent, sauf indication contraire, la Traduction Œcuménique de la Bible (2010) (ТОВ). Dans les citations, la désignation «Seigneur», traduction traditionnelle du tétragramme, est remplacée par «Yahvé».

6 Il n'est pas tout à fait clair si les sujets de cet énoncé sont les Philistins ou les Israélites, mais comme les Israélites ne sont pas mentionnés autre part dans le passage, il semble probable qu'il s'agisse des Philistins. Bien que cet énoncé n'ait pas de conséquences directes dans le contexte immédiat, on verra que la thématique des (statues des) dieux des peuples conquis jouera un rôle plus tard dans un récit typiquement «chroniste» sur Amasias en 2 Ch 25.



battre l'ennemi. Lorsque cette condition est satisfaite, c'est Dieu qui agit principalement dans la bataille. Par contre, lorsque le roi initie la guerre sans protection divine, la déroute de Juda est pratiquement garantie. Ce principe est démontré à travers les récits de quatre rois de Juda: Asa (2 Ch 14,8-14), Josaphat (2 Ch 20,1-30), Amasias (2 Ch 25) et Josias (2 Ch 35,20-24). Dans les deux premiers cas, le roi fait confiance à Dieu, ce qui mène à une victoire; dans les deux autres cas, le roi agit pour lui-même (voire contre la volonté divine) et subit une défaite.<sup>7</sup> Dans ces quatre cas, on peut également observer dans quelle mesure le peuple de Juda participe (ou ne participe pas) à la violence contre son agresseur.

### 1.2. *Asa*

Dans le récit sur Asa, roi de Juda, en 1 R 15,9-24 se trouve un rapport sur un conflit entre Asa et Baasha, roi d'Israël, «pendant toute leur vie» (v. 16). Cet état de guerre est illustré en 1 R 15,17-21 par une situation de conflit concrète, dans laquelle le roi d'Israël construit la ville de Rama «pour barrer la route au roi de Juda, Asa» (v. 17). En réponse, Asa envoie de l'argent et de l'or – en d'autres termes, un tribut – au roi de Damas en lui demandant de rompre son alliance avec Israël. Le roi de Damas tient compte de la demande d'Asa et va jusqu'à envahir le territoire d'Israël, conquérant certaines villes et régions dans le nord du pays.

Pour les auteurs du livre des Chroniques, cette dépendance d'Asa envers un roi voisin n'est pas compatible avec l'évaluation théologique largement positive d'Asa en 1 R 15,11.14.<sup>8</sup> Afin de montrer que la dépendance d'Asa envers le roi de Damas est en fait une aberration du principe qu'il faut faire confiance à Dieu face à des défis militaires, les auteurs du livre des Chroniques écrivent un contre-exemple en 2 Ch 14,8-14, qui rapporte qu'un certain «Zérah le Kouchite»<sup>9</sup> s'avance avec une armée d'un million d'hommes contre Juda (qui a, selon 2 Ch 14,7, 580 000 guerriers à ce moment-là). Le roi Asa répond à la menace non seulement en se préparant à la bataille, mais aussi en implorant Dieu: «Aide-nous, Yahvé, notre Dieu!» (v. 10). Après cette prière, le texte raconte que «Yahvé battit les Kouchites

7 Sur le motif de la dépendance (ou du manque de dépendance) envers Dieu dans la guerre, cf. Beentjes 2003: 593; Jonker 2007: 253ff; Cudworth 2016: 68 (Abija), 121f (Asa), 135f (Josaphat), 149-152 (Amasias), 162 (Josias).

8 «Asa fit ce qui est droit aux yeux de Yahvé, comme David son père. [...] Mais les hauts lieux ne disparurent pas. Pourtant le cœur d'Asa resta intègre à l'égard de Yahvé, durant toute sa vie.»

9 J'utilise l'ethnonyme «Kouchite» (כּוּשִׁי) là où la TOB utilise «Nubien».

devant Asa et devant Juda, et les Kouchites s'enfuirent. Asa et le peuple qui était avec lui les poursuivirent jusqu'à Guézar, et il tomba tant de Kouchites qu'ils n'eurent aucun survivant, car ils s'étaient brisés devant Yahvé et devant le camp» (vv. 11-12). Dans le langage de ces deux versets, le rôle de l'armée judéenne reste plutôt ambigu: la seule action qui est explicitement attribuée à l'armée judéenne, est celle de «poursuivre» les Kouchites; le reste est exprimé à la voix passive: **וּלְפָנַי יְהוָה וּלְפָנַי מִחֲנֵהוּ כִּי נִשְׁבְּרוּ לְפָנַי יְהוָה וּלְפָנַי מִחֲנֵהוּ** «car ils s'étaient brisés devant Yahvé et devant le camp [lit. 'son camp']». <sup>10</sup> Ce qui est également frappant, c'est que l'armée judéenne fasse après cela «un très grand butin» (fin du v. 12) et joue un rôle actif dans le pillage des «villes des environs de Guézar» et des «tentes des troupeaux» (vv. 13-14). Dans les vv. 13-14, la violence de la part de l'armée judéenne est surtout une violence contre la propriété des populations locales, qui sont figées «car Yahvé avait jeté sur elles la terreur».

L'idée que ce récit de guerre divine contre Zérach en 2 Ch 14,8-14 ait été écrit spécialement comme complément au rapport sur l'alliance d'Asa avec le roi de Damas en 2 Ch 16,1-5 est appuyée par la confrontation d'Asa par le voyant Hanani en 2 Ch 16,7-9:

7 En ce temps-là, Hanani, le voyant, vint trouver le roi de Juda, Asa, et lui dit: «Puisque tu t'es appuyé sur le roi d'Aram et que tu ne t'es pas appuyé sur Yahvé ton Dieu, l'armée du roi d'Aram s'est échappée de ta main. 8 Est-ce que les Kouchites et les Libyens ne formaient pas une armée nombreuse avec des chars et des cavaliers en quantité énorme? Et, parce que tu t'es appuyé sur Yahvé, il les a livrés en tes mains. 9 Car Yahvé promène ses yeux sur toute la terre pour soutenir ceux dont le cœur est entièrement à lui. En cela, tu t'es comporté comme un insensé. C'est pourquoi désormais il y aura contre toi des guerres.» <sup>11</sup>

Avec ce discours de Hanani, les auteurs des Chroniques redéfinissent ce qui n'était pas à l'origine un conflit avec Damas (mais plutôt une dépendance de Damas) comme échec militaire: «l'armée du roi d'Aram s'est échappée de ta main.»

- 10 On peut se demander ici si la préposition **לְפָנַי** «devant» sert surtout à éviter une description de violence directe ou s'il s'agit simplement d'une expression d'hébreu biblique tardive introduisant le sujet de l'action à la voix passive.
- 11 Les Chroniques ne rapportent pas ces guerres attribuées au règne d'Asa; toutefois, on peut comparer l'énoncé de Hanani avec la prophétie du prophète anonyme contre le roi d'Israël du nord (implicitement Akhab) en 1 R 20,35-43 qui prévoit des conséquences négatives pour le roi et pour toute la population du nord à cause de la clémence du roi d'Israël envers le roi d'Aram.

### 1.3. *Josaphat*

Un deuxième récit d'un roi de Juda qui se confie à Dieu face à une menace militaire se trouve en 2 Ch 20,1-30, vers la fin de l'histoire du roi Josaphat, fils d'Asa (2 Ch 18-20).<sup>12</sup> Dans ce récit, les Moabites, Ammonites et Maonites marchent de la Transjordanie contre Josaphat pour lui faire la guerre. En réponse, Josaphat et tout Juda «solllicitent» (שׁוֹרְרִים) Yahvé, et Josaphat adresse une prière à Yahvé au temple devant tout le peuple (vv. 9-12):

9 S'il vient sur nous un malheur: épée, châtement, peste ou famine, si nous nous tenons devant cette Maison et devant toi, car ton nom est dans cette Maison, et si nous criions vers toi dans notre détresse, tu exauceras et tu sauveras. 10 Et maintenant voici ces fils d'Ammon, de Moab et de la montagne de Séir [ ... ] 11 Et voici ces gens-là qui nous récompensent en venant nous déposséder de la propriété que tu nous as attribuée! 12 Notre Dieu, n'exerceras-tu pas ton jugement sur eux? Car nous sommes sans force devant cette grande multitude qui vient contre nous et, nous, nous ne savons que faire. Mais nos yeux regardent vers toi.

Dieu répond par le Lévite Jachaziel (vv. 15-17):

15 Ne craignez pas et ne vous effrayez pas devant cette multitude nombreuse, car cette guerre n'est pas la vôtre, mais celle de Dieu. 16 Demain, descendez contre eux. Les voici qui montent par la montée de la Fleur, et vous les trouverez à l'extrémité du ravin en face du désert de Yerouel. 17 Vous n'aurez pas à y combattre; présentez-vous, arrêtez-vous et regardez la victoire de Yahvé en votre faveur ...

Et en effet, comme dans le deuxième rapport de «bataille» entre David et les Philistins en 1 Ch 14,13-16, c'est Dieu qui fait la guerre (vv. 22-24):

22 Au moment où ils commençaient leurs acclamations de louange, Yahvé mit des agents de discorde parmi les fils d'Ammon, de Moab et de la montagne de Séir venus en Juda et ils se battirent entre eux. 23 Les fils d'Ammon et de Moab se levèrent contre les habitants de la montagne de Séir pour les détruire et les exterminer. Quand ils eurent fini avec les habitants de Séir, ils contribuèrent à s'anéantir les uns les autres. 24 Quand Juda parvint au promontoire d'où l'on observe le désert, il se tourna vers la multitude: voilà que c'étaient des cadavres gisant à terre sans aucun rescapé.

12 Sur 2 Ch 20, voir Davies 1992; Amzallag 2016; Cudworth 2016: 135-138.

Comme dans la «guerre de Yahvé» contre les Kouchites sous le règne d'Asa en 2 Ch 14,8-14, il est intéressant de remarquer que la thématique du butin réapparaît dans ce récit (v. 25):

Josaphat et son peuple vinrent piller leurs dépouilles et ils trouvèrent du bétail en quantité, des richesses, des vêtements et des objets précieux. Ils en prirent pour eux au point de ne pouvoir les porter et ils furent trois jours à piller le butin, car il était abondant.

Même si les Judéens n'exercent pas de violence individuelle contre les Moabites, Ammonites et Maonites, il apparaît qu'il ne pose aucun problème à l'auteur de ce passage de décrire comment les Judéens ont profité de la violence divine contre leur agresseur.

#### 1.4. *Amasias*

Contrairement aux deux récits des «guerres de Yahvé» sous les rois Asa et Josaphat, le cas d'Amasias en 2 Ch 25 démontre qu'initier la guerre sans l'assurance divine mène à la déroute.<sup>13</sup> Comme c'est le cas pour d'autres rois de Juda dans les Chroniques, le texte de 2 Ch 25,5-12 va plus loin que son parallèle en Rois en décrivant la puissance de l'armée du roi (v. 5). En plus, Amasias décide de recruter cent mille soldats d'Israël (du nord), mais un prophète l'informe que cela mènera à la défaite, «car Yahvé n'est pas avec Israël, tous ces fils d'Ephraïm» (vv. 6-8, citation du v. 7). Bien qu'Amasias regrette les cent talents d'argent perdus en renvoyant les soldats du nord, il obéit à la parole du prophète et libère les soldats de leur tâche, ce qui les rend furieux (vv. 9-10).

Par la suite, le texte raconte qu'Amasias a «pris courage» (התחזק)<sup>14</sup> et conduit son armée à attaquer les «fils de Séir» – c'est-à-dire, les Édomites – dans la Vallée du Sel (vraisemblablement la Vallée de l'Arabah au sud de la Mer Morte), où il vainc dix mille hommes (v. 11). Tandis que la source de ce rapport en 2 R 14,7 n'est pas contextualisée théologiquement, le matériel propre au livre des Chroniques en 2 Ch 25,5-10 qui précède le rapport de bataille en v. 11 démontre le principe selon lequel faire confiance à Yahvé – et en même temps rejeter une «alliance» avec des Israélites du nord grâce à l'avertissement d'un prophète – mènera au succès en cas de guerre.<sup>15</sup>

Le texte de 2 Ch 25,11 sur la bataille d'Amasias contre les Édomites correspond largement au parallèle en 2 R 14,7: «C'est lui [= Amasias] qui frappa Edom dans

13 Sur 2 Ch 25,5-12, cf. Klein 2010: 241-245; Cudworth 2016: 149-152.

14 Ici la TOB traduit le verbe התחזק par «fut assez puissant».

15 Cf. Klein 2010: 241f.

la vallée du Sel, soit dix mille hommes, et qui, au cours de la guerre, s'empara de Sèla qu'il appela Yoqtéel, nom qui subsiste jusqu'à ce jour.» La version en 2 Ch 25 va toutefois plus loin en introduisant quelques détails supplémentaires (vv. 12.14):

12 Les fils de Juda capturèrent dix mille hommes vivants, ils les menèrent au sommet d'un rocher [ou: au sommet de Sèla] et les précipitèrent depuis le sommet du rocher: ils furent tous fracassés. [ ... ] 14 A son retour, après sa victoire sur les Édomites, Amasias ramena les dieux des fils de Séir, il les prit pour ses dieux, se prosterna devant eux et leur offrit de l'encens.<sup>16</sup>

La description du massacre de dix mille Séirites/Édomites «au sommet du rocher / au sommet de Sèla» en 2 Ch 25,12 est une réécriture du texte source en 2 R 14,7. Ce dernier, pour sa part, semble faire référence à deux événements distincts, si l'on considère que «Sèla» (en hébreu **הַסֵּלָע**, avec l'article défini) est vraisemblablement un endroit dans les hautes terres à l'est de la Vallée de l'Arabah et donc assez éloigné de l'endroit où le massacre aurait eu lieu.<sup>17</sup> En tout cas, l'auteur de 2 Ch 25,11-12 comprend les deux énoncés en 2 R 14,7aα («Il battit dix mille Édomites dans la Vallée du Sel») et 7aβ («et il prit Sèla en guerre») comme deux phases d'un seul événement, même s'il y a un changement de lieu entre les deux actions. Dans la deuxième phase – le massacre ultérieur des dix mille survivants au premier massacre dans la Vallée du Sel – l'usage de la racine **שב** «emmener (butin ou prisonniers de guerre)» est notable. Cette racine, qui n'apparaît que 47 fois dans toute la Bible Hébraïque, est surtout liée à la chute du royaume de Juda et à l'exil.<sup>18</sup> Alors lorsqu'en 2 Ch 25,12 les Judéens «saisirent» (**שבו**) dix mille survivants du massacre dans la Vallée du Sel, il y a peut-être un aspect de «justice

16 Le rapport de la vengeance des soldats du nord qu'Amatsia avait renvoyés (v. 13, cf. v. 10b) interrompt la trame principale et semble être un ajout secondaire (avec v. 10b).

17 L'emplacement de Sèla (**הַסֵּלָע**, littéralement «le rocher, la falaise») en 2 R 14,7 est incertain. Il est possible que l'endroit soit identifié avec aš-Šila' (env. 5 km au nord de Busayra et au moins 25 km de la Vallée de l'Arabah), où il existe un relief monumental qui commémore la conquête du site par le roi babylonien Nabonide en 552 av. n. è. Si c'est le cas, il serait possible d'interpréter le massacre qui est rapporté sous le règne d'Amasias comme adaptation de la mémoire de la conquête par Nabonide. Il est également possible que Sèla soit identifié avec Umm al-Biyara, un site sur un haut plateau à côté du futur site de Pétra, ville qui elle-même porte le nom de «rocher».

18 Cf. 1 R 8,46-48,50 (// 2 Ch 6,36-38); Es 14,2; 61,1; Jr 13,17; 41,10.14; 50,33; Ez 6,9; Ab 11; Ps 106,46; 137,3.

poétique» dans la description des Judéens comme vainqueurs qui «emmènent» leurs ennemis à leur mort.

Cependant, le récit du massacre des Séirites n'est pas, en fin de compte, un récit triomphal comme on pourrait le croire sur la seule base de 2 Ch 25,11-12. Par la suite en effet, Amasias fait venir les dieux des Séirites en Juda et les vénère, provoquant la colère de Yahvé, qui envoie à Amasias un prophète qui lui annonce que «Dieu est d'avis de te supprimer puisque tu as fait cela» (v. 16). La punition annoncée arrive sous la forme d'une erreur de jugement de la part d'Amasias, qui ose défier la suprématie militaire du royaume du nord, Israël. Dans une bataille à Beth Shemesh, Juda est nettement battu, et Joas, le roi d'Israël, emporte le butin du temple et du palais royal (vv. 20-24).<sup>19</sup>

### 1.5. *Josias*

Le dernier exemple dans le livre des Chroniques du principe qu'initier la guerre sans l'assurance divine mène à la déroute se trouve à la fin du récit du règne du roi Josias, en 2 Ch 35,20-27.<sup>20</sup> Dans le texte source en 2 R 23,29-30a se trouve un bref rapport de la mort de Josias:

29 Durant ses jours, le Pharaon Néko, roi d'Égypte, monta rejoindre le roi d'Assyrie vers le fleuve Euphrate. Le roi Josias alla [TOB: marcha] à sa rencontre, mais le Pharaon, dès qu'il le vit, tua Josias à Meguido. 30a Comme il était mort, ses serviteurs le transportèrent sur un char et l'amènèrent de Meguido à Jérusalem. On l'ensevelit dans sa tombe.

Au sujet de ce rapport dans le livre des Rois, l'exégèse récente est de plus en plus de l'opinion que la phrase *וילך המלך יאשיהו לקראתו* «et le roi Josias alla à sa rencontre» en 2 R 23,29 n'indique pas une offensive militaire mais plutôt une audience de Josias devant Néko, peut-être pour négocier avec lui ou même pour s'allier avec lui contre l'Assyrie.<sup>21</sup> En tout cas, la rencontre se passe mal pour Josias,

19 Cf. Abadie 2009: 198: «en 2 Ch 25,17-24 les Israélites sont les artisans de la vengeance divine contre Juda».

20 Sur la représentation de la mort de Josias en 2 Ch 35,20-27, cf. Talshir 1996; Ristau 2009: 228-237 (avec une lecture littéraire nuancée); Ferry 2011: 80-83; Cudworth 2016: 161ff; Smiley 2022: 322-325.

21 Pour l'interprétation selon laquelle Josias n'est pas allé faire la guerre avec Néko en 2 R 23,29-30a, voir Nelson 1987; Na'aman 1991: 65; Schipper 2010: 218; Hasegawa 2017: 526. Au contraire, Avioz 2009: 5ff considère que le langage en 2 R 23,29 implique une bataille.

roi qui par ailleurs «fit ce qui est droit aux yeux de Yahvé» et «suivit exactement le chemin de David, son père» (2 R 22,2).

Pour l'auteur du rapport sur la mort de Josias en 2 Ch 35,20-24, la mort violente de Josias lors de sa rencontre avec Néko à Meguiddo posait visiblement problème, car selon le principe de rétribution du livre des Chroniques, ce ne sont que les mauvais rois qui subissent une telle mort (cf. la mort d'Akhazias en 2 R 9,27 // 2 Ch 22,7-9).<sup>22</sup> Selon la logique des Chroniques, Josias doit avoir fait une faute à un moment donné, à savoir en empêchant le roi d'Égypte d'attaquer l'Assyrie (ce qui est présenté comme mission de Yahvé en 2 Ch 35,21) par une attaque judéenne contre l'Égypte. En 2 Ch 35,22, contrairement à 2 R 23,29-30a, la phrase **ויבא להלחם** «et il vint livrer bataille» indique clairement que Josias a initié les agressions contre l'Égypte. Selon le rapport en 2 Ch 35,20-24, Josias a non seulement instigué des actes de guerre sans avoir consulté Dieu; il a même rejeté «les paroles de Néko, inspirées par Dieu» (v. 22). Afin de souligner l'erreur de Josias, sa mort est dépeinte avec des motifs qui renvoient à la mort d'Akhab, roi d'Israël du nord, en bataille à Ramoth-de-Galaad (1 R 22,1-38), tels que l'avertissement de ne pas aller en guerre, le fait de se déguiser, et le fait d'être frappé par une flèche.<sup>23</sup>

## 2. La violence fratricide entre Juda et Israël

Il demeure une autre partie des livres des Chroniques qui touche à la conduite de la guerre par Juda et Israël; cette fois il ne s'agit pas d'une offensive militaire contre des groupes étrangers mais de la guerre au sein de «tout Israël» (**כל ישראל**). Cela se produit, d'une part, au début de l'histoire du «royaume divisé» sous Jéroboam, roi d'Israël du nord, et ses contemporains Roboam et Abiya en Juda (2 Ch 10-13), et d'autre part, dans le récit du règne d'Akhaz, roi de Juda (2 Ch 28). Comme on le verra, ces deux péripécies dans le deuxième livre des Chroniques renvoient l'une à l'autre et forment un arc narratif précisément à travers la thématique de la guerre entre Israël et Juda.

22 Pour une comparaison des notices de mort d'Akhazias et de Josias en 2 Ch, voir Bürki 2012.

23 Sur les parallèles entre Josias et Akhab en 2 Ch 35,22-24, cf. Welch 1925: 255; McKenzie 2004: 364; Mitchell 2006: 422 (qui observe que la représentation de la mort de Josias est liée à la mort d'Akhazias en 2 Ch 22 et d'Amasias en 2 Ch 25); Cudworth 2016: 163.

2.1. *La guerre entre Juda et Israël en 2 Ch 10-13 // 1 R 12,1-15,8*

Afin de comprendre la spécificité de la représentation de la violence fratricide entre Israël et Juda en 2 Ch 10-13, il faut commencer par une brève discussion du texte source en 1 R 12,1-15,8, qui lui-même évoque plusieurs cas de guerre entre Israël et Juda sous Jéroboam, Roboam et Abiya.

Lorsque Jéroboam est introduit en 1 R 11,26-28 (sous la «monarchie unifiée»), le texte indique que Salomon l'avait «désigné pour surveiller toute la corvée de la maison de Joseph» (וּיִפְקֹד אֹתוֹ לְכָל סִבְלַבַּיִת יוֹסֵף, v. 28), c'est-à-dire de tous les habitants du futur royaume d'Israël du nord. Le terme hébreu pour «corvée» en 1 R 11,28 est סִבְלָה, qui vient de la racine סִבַּל associée avec le champ lexique du «fardeau» ou de la «charge».<sup>24</sup> Cette racine apparaît seulement deux fois dans l'ensemble des livres de Deutéronome à Rois, à savoir en 1 R 5,29 et 1 R 11,28. Donc, lorsque 1 R 11,28 parle de la «corvée [סִבְלָה] de la maison de Joseph», il est clair que ce verset fait référence aux «soixante-dix mille porteurs (נִשְׂאֵי סִבְלָה)» lors de la construction du temple en 1 R 5,29. Par la suite, comme contremaître du travail, Jéroboam se plaint au roi Roboam de la «lourde servitude» et du «joug pesant» que Salomon, père de Roboam, a imposé sur la maison de Joseph (1 R 12,4; cf. 1 R 11,28).<sup>25</sup> Toutefois, Roboam ne consent pas aux demandes de Jéroboam, de

24 Par contre, le terme hébreu qui est traduit comme «corvée» en 1 R 5,27 et 1 R 9,15 est מַס. Les occurrences de ces deux termes coïncident en partie (מַס: Gn 49,15; Ex 1,11; Dt 20,11; Jos 16,10; 17,13; Jg 1,28.30.33.35; 2 S 20,24; 1 R 4,6; 5,27(bis).28; 9,15.21; 12,18; Es 31,8; Pr 12,24; Lm 1,1; Est 10,1; 2 Ch 8,8; 10,18; סִבְלָה: Gn 49,15; Ex 1,11; 2,11; 5,4-5; 6,6-7; 1 R 5,29; 11,28; Es 9,3; 10,27; 14,25; 46,4(bis).7; 53,4.11; Ps 81,7; 144,14; Qo 12,5; Lm 5,7; Esd 6,3; Ne 4,4.11; 2 Ch 2,1.17; 34,13), mais montrent également des spécificités. Dans les livres de Deutéronome à Rois, le terme מַס est surtout associé à une conception deutéronomiste tardive de la «conquête inaccomplie», selon laquelle des populations autochtones ont continué à habiter dans la terre promise mais sont devenues une classe assujettie (Dt 20,11; Jos 16,10; 17,13; Jg 1,28.30.33.35; 1 R 9,15.21). Cependant, il y a quelques références à מַס qui ne reflètent pas ce concept, à savoir 2 S 20,24 (Adoram comme «préposé aux impôts [מַס]»); 1 R 4,6; 5,13.14; 12,18.

25 Par contre, dans 1 R 9,15-23, les personnes qui font la «corvée servile» (מַס עֲבָדָה, v. 21) sont explicitement désignées comme des personnes qui «n'appartenaient pas aux fils d'Israël» (v. 20), à savoir des personnes restantes des populations locales – des Amorites, Hittites, Péritzites, Hivvites et Jébusites – après la conquête de la terre sous Josué (1 R 9,20-21; cf. Jg 3,1-6). Ce passage n'est pas très bien ancré dans son contexte et pourrait bien être une «annexe» à 1 R 5,1-8,14 qui vise à préciser que le travail forcé sur le temple a été effectué seulement par des non-Israélites (cf. Fritz 1996: 103; Knauf 2016: 298, qui considèrent que 1 R 9,[15.]20-23 font partie d'une rédaction tardive dans les livres des Rois). En ce qui concerne les «porteurs» en 1 R 5,29, il n'est pas clair s'il s'agit de travailleurs libres payés par le roi ou de travail forcé.



manière que les habitants du nord rejettent l'autorité de Roboam et de la dynastie davidique (1 R 11,5-16).

Le récit qui suit en 1 R 12,1-20 réinterprète les relations historiques entre l'Israël du nord et Juda d'une manière complexe. Tandis que, historiquement, le royaume de Juda était politiquement dans l'ombre du royaume d'Israël dès sa croissance au 9<sup>e</sup> siècle av. n. è. et jusqu'à la chute du royaume du nord en 722,<sup>26</sup> le récit en 1 R 12,1-20 présente les relations entre Israël et Juda à l'inverse: c'est le roi de Juda à Jérusalem qui impose le travail forcé sur les Israélites du nord. Toutefois, le récit est plus qu'une inversion des relations historiques entre Israël et Juda; il critique également la prétention du roi judéen vis-à-vis des Israélites, puisque Roboam rejette le conseil des voix modérées et menace les nordistes de les opprimer encore plus. Quand Roboam envoie Adoram, le «chef des corvées», dans le nord, les nordistes le tuent en le lapidant (1 R 12,18). Lorsque Roboam décide de faire la guerre contre l'Israël du nord, c'est un prophète de Yahvé qui l'informe que c'est par Yahvé que la division du royaume est arrivée, ce qui mène Roboam à accepter la nouvelle situation (1 R 12,21-24).<sup>27</sup>

Néanmoins, par la suite, le premier livre des Rois constate des guerres constantes entre les premiers rois d'Israël et de Juda comme royaumes séparés, ce que des notices «annalistiques» en 1 R 14-15 soulignent à plusieurs reprises:

- 1 R 14,30 «Il y eut continuellement la guerre entre Roboam et Jéroboam.  
 1 R 15,6 «Il y eut la guerre entre Roboam et Jéroboam tous les jours de sa vie.»  
 (absent dans la Septante<sup>28</sup>)  
 1 R 15,7b «Il y eut la guerre entre Abiyam et Jéroboam.»

26 Cf. Finkelstein 2013: 1.

27 Selon Knauf 2016: 369, 1 R 12,21-24 (ainsi que 1 R 13,11-32) est un ajout post-chroniste: «In Chr ist Juda ständig siegreich, auch Israel gegenüber, so dass sich post-chronistisch die Frage stellt, warum sich Rehabeam den Abfall Israels hat gefallen lassen. Die Antwort ist bekannt und wird durch die Schemaja-Episode nur bekräftigt: Deus lo vult.»

28 Au niveau chronologique, la notice en 1 R 15,6 pose problème, car dans ce contexte «tous les jours de sa vie» fait référence à Abiyam, bien que «tous les jours de sa vie» ferait plus de sens dans le contexte du rapport sur le règne de Roboam, comme c'est le cas en 1 R 14,30 («Il y eut continuellement la guerre entre Roboam et Jéroboam»). Est-il possible qu'un scribe ait copié cette notice de 1 R 14,30 (cf. Jones 1984: 282), oubliant de changer le nom «Roboam» à «Abiyam»? L'absence de 1 R 15,6 dans la Septante semble renforcer l'idée que ce verset aurait été copié à partir de 1 R 14,30 et qu'un texte hébreu plus primitif de 1 R 15,1-8 ne comprenait que la «deuxième» notice de guerre en v. 7b.

- 1 R 15,16 «Il y eut la guerre entre Asa et Baéscha, roi d'Israël, pendant toute leur vie.»
- 1 R 15,32 «Il y eut la guerre entre Asa et Baéscha, roi d'Israël, pendant toute leur vie.» (absent dans la Septante<sup>29</sup>)

La raison d'être de ces cinq notices dans le texte massorétique n'est pas tout à fait clair. Le fait qu'elles soient aussi lapidaires et l'insistance sur l'état constant de guerre (כל ימיהם, «pendant toute leur vie», 1 R 15,16,32) suggère qu'elles reflètent une intention historiographique particulière.<sup>30</sup>

Une clé de lecture possible pour comprendre ces guerres constantes entre les premiers rois du «royaume divisé» semble être la notice en 1 R 22,45 selon laquelle «Josaphat fit la paix avec le roi d'Israël» (וישלים יהושפט עם מלך ישראל). Il est difficile de savoir si cette notice en 1 R 22,45 vient des sources annalistiques anciennes ou si elle appartient au même niveau de composition que les notices de guerre qui précèdent en 1 R 14,30; 15,6.7b.16.32.<sup>31</sup> En tout cas, les notices de guerre semblent d'emblée présupposer la notice sur la paix entre Josaphat et le roi d'Israël en 1 R 22,45, puisque de telles notices de guerre n'apparaissent plus après ce verset.<sup>32</sup>

29 Selon Jones 1984: 290 et Knauf 2019: 33, 1 R 15,32 (TM) est dérivé de 1 R 15,16.

30 Selon Knauf 2016: 405, la notice de la guerre entre Roboam et Jéroboam en 1 R 14,30 forme un arc narratif avec la guerre entre Saul et David en amont et avec la fin du règne de Baéscha dans ce qui suit. La suggestion de Jones 1984: 279 sur l'origine de 1 R 14,30 est, par contre, peu convaincante: «it is probable that the [Dtr] redactor found more details of military engagements between the two kingdoms in his sources, but decided to formulate a general statement in preference to providing a full account.»

31 Dans le texte grec ancien, le sommaire du règne de Josaphat se trouve en 3 Royaumes 16,28a-1, avant l'introduction au règne d'Akhab, puisque selon le synchronisme dans ce texte, Josaphat a commencé à régner deux ans avant Akhab. Adrian Schenker (2003, en particulier pp. 122–125) a donné des arguments puissants pour la priorité du synchronisme et de la position du sommaire pour Josaphat dans le texte grec ancien vis-à-vis le texte massorétique (c'est-à-dire, après 1 R 16,27 au lieu d'après la notice concluante sur Akhab en 1 R 22,39-40 dans le TM). Toutefois, le rapport sur Josaphat en 3 Royaumes 16,28a-h ne contient pas la notice que «Josaphat fit la paix avec le roi d'Israël». Donc, si la version grecque ancienne préservait effectivement un texte plus primitif, cela indiquerait que la notice que «Josaphat fit la paix avec le roi d'Israël» en 1 R 22,45 (TM) ne renvoie pas à une source ancienne mais présuppose l'ajout du récit de la bataille à Ramoth-de-Galaad en 1 R 22,1-38 (sur 1 R 22,1-38\* comme addition à une version plus primitive du récit sur Achab, voir par exemple Stipp 1995: 487f).

32 À cet égard, la thèse de Knauf 2016: 405; Knauf 2019: 43 selon laquelle les références à des guerres entre Israël et Juda en 1 R 14-15 visent à créer un contraste avec le règne d'Omri paraît moins convaincante. On peut noter ici à ce propos que la phrase ואשר נלחם «et qu'il

Une explication possible de ces notices de guerre est à chercher dans le fait que les trois rois de Juda – Roboam, Abija et Asa – ont commis (ou du moins permis) des fautes dans le cadre du culte (1 R 14,22-24; 15,3-5; 15,14), de sorte qu'on pourrait interpréter la guerre entre Juda et Israël comme punition pour ces manquements. Dans cette perspective, les notices de guerre entre Juda et Israël en 1 R 14,30; 15,6.7b.16.32 ne peuvent être plus anciennes que la rédaction dite «deutéronomiste» des livres des Rois qui a eu lieu au plus tôt à la fin du 7<sup>e</sup> siècle av. n. è. mais plus vraisemblablement au 6<sup>e</sup> siècle.<sup>33</sup>

Il est intéressant de remarquer que les livres des Chroniques reprennent seulement deux des cinq courtes notices de guerre entre Juda et Israël qui se trouvent en 1 R 14,30; 15,6.7b.16.32, à savoir en 2 Ch 12,15b («Les combats entre Roboam et Jéroboam durèrent continuellement [lit.: tous les jours]», cf. 1 R 14,30) et en 2 Ch 13,2b («Il y eut la guerre entre Abiya et Jéroboam», cf. 1 R 15,7b). Dans le cas de Roboam en 2 Ch 12,15b, la rétention de la notice des guerres constantes avec Israël est logique, si l'on considère que ces guerres sont une forme de punition pour le «mal» que le roi a fait devant Yahvé (cf. 2 Ch 12,14).<sup>34</sup> Dans le cas d'Abiya<sup>35</sup> en 2 Ch 13,2b, les Chroniques transforment la courte et vague notice en 1 R 15,7b sur la persistance de la guerre entre Juda et Israël sous les règnes de Jéroboam et Abiyam en un récit détaillé d'une seule bataille entre Abiya et Jéroboam (2 Ch

[Josaphat] a fait la guerre» en 1 R 22,46 est absente dans la Septante, ce qui pourrait indiquer qu'un texte hébreu plus primitif ne contenait pas cette phrase. Par conséquent, la référence à l'activité militaire de Josaphat dans le TM de 1 R 22,46 semble avoir été introduite en réaction à l'addition du récit de la bataille à Ramoth-de-Galaad en 1 R 22,1-38.

- 33 Selon Knauf 2019: 53, 1 R 15,6 est un ajout de l'époque hasmonéenne: «Der Krieg umklammert nun den nicht erzählten ‹Rest› der Begebenheiten Abijams; Hauptintention des Zusatzes dürfte sein, durch die Phrase ‹Solange er lebte› bei Rehabeam aufmerksam zu machen, dass sie bei Abijam fehlt, wohl wegen der Bedeutungslosigkeit dieses Königs.»
- 34 Pour des études détaillées de la représentation du règne de Roboam et de la division du royaume en 2 Ch 10-12, voir Ben Zvi 2003; Cudworth 2014.
- 35 Le nom «Abiyam» en Rois reflète un nom théophorique non-yahviste (Yâm comme déité de la mer; voir Jones 1994: 422; Knauf 2016: 406). En revanche, en Chroniques, le nom est «domestiqué» en nom yahviste, «Abiya». Dans le livre de Chroniques, Abiya est représenté dans une lumière bien plus positive qu'Abiyam en 1 R 15,1-8. Cette représentation plus positive d'Abiya commence déjà dans la notice du nom de sa mère, qui n'est pas «Maaka, fille d'Abishalom [ТОВ: Absalom]» comme en 1 R 15,2 mais «Mikayahou, fille d'Ouriël de Guivéa» (2 Ch 13,2; cf. 2 Ch 11,20-22, où la mère d'Abiya s'appelle Maaka). Il est possible que le nom «Maaka», combiné avec la mention des péchés d'Abiyam en 1 R 15,3, ait évoqué pour l'auteur des Chroniques l'idée d'influences étrangères sur le culte de Yahvé, puisque Maaka désigne également une entité politique araméenne dans la région de la Mer de Galilée (cf. Jones 1994: 422).

13,2b-20).<sup>36</sup> Détail intéressant, cette notice est la seule parmi les cinq références de guerre en 1 R 14,30; 15,6.7b.16.32 qui n'implique pas un état *constant* de guerre entre les rois de Juda et Israël. Autrement dit, 1 R 15,7b est la seule notice où l'on pourrait imaginer une guerre *concrète*, et c'est peut-être ce fait qui a mené l'auteur de 2 Ch 13,2b-20 à élaborer précisément cette notice courte en un récit plus long.

Dans ce récit en 2 Ch 13,2b-20, c'est Abiya, roi de Juda, qui commence les hostilités: «Abiya engagea la guerre avec une armée de guerriers valeureux; quatre cent mille hommes d'élite. Et Jéroboam rangea en bataille contre lui huit cent mille hommes de choix, vaillants guerriers» (v. 3).<sup>37</sup> Typiquement pour les récits de guerre en Chroniques, Juda n'a que la moitié des soldats de l'adversaire (400 000 contre 800 000). D'une certaine manière, cette guerre offensive d'Abiya est une «reprise» de la guerre offensive de Roboam en 2 Ch 11,1-4, que Roboam a dû cesser sur ordre de Yahvé (// 1 R 12,21-25). Cependant, lorsqu'Abiya s'adresse aux nordistes en 2 Ch 13,4-12, il ne mentionne pas cette raison; en revanche, il constate que son prédécesseur Roboam «était jeune et faible de caractère [et] n'a pas résisté devant eux» (ורחבעם היה נער ורך לבב ולא התחזק לפניהם, v. 7). Peut-être cela fait-il référence à la fuite de Roboam en 1 R 12,18 // 2 Ch 10,18?

En 2 Ch 13,8-12, le discours d'Abiya aux nordistes met en avant une critique de leurs pratiques religieuses: ils ont des «veaux d'or» (v. 8) et, «comme les peuples des autres pays», ils se sont faits eux-mêmes prêtres pour «des dieux qui ne sont pas des dieux» (והיה כהן ללא אלהים, v. 9).<sup>38</sup> Quant à eux, les habitants de Juda sous Abiya pratiquent le culte en «observant les commandements de Yahvé». Ici, l'auteur du passage fusionne des critiques deutéronomistes contre les nordistes héritées du livre des Rois (les veaux d'or, v. 8) avec une critique de la non-observance des hiérarchies sacerdotales (seuls les fils d'Aaron sont des sacrificateurs légitimes, v. 10) et le rejet de la pratique du culte à (et à la manière de) Jérusalem (v. 11).

Dans la description de la bataille aux vv. 13-20, les Judéens implorent Yahvé et les prêtres sonnent les trompettes, et c'est tout d'abord Yahvé lui-même qui frappe «Jéroboam et tout Israël devant Abiya et Juda» (v. 14-15). En ce point, la bataille

36 Cf. Japhet 1993: 688f; Johnstone 1997: 51; McKenzie 2004: 270. Pour des discussions détaillées de la guerre d'Abiya en 2 Ch 13, voir Deboys 1990; Ruffing 1992: 19-79; Knoppers 1993; Jones 1994: 425ff; Jonker 2013: 216-220; Cudworth 2016: 62-68.

37 La nature offensive de la guerre d'Abiya est indiqué par le verbe אסר «engager [la guerre]», qui est utilisé en 1 R 20,14 dans ce même sens.

38 Cf. Os 8,5-6, où l'expression לֹא אֱלֹהִים renvoie au veau de Samarie.

commence comme la « guerre de Yahvé » contre Jéricho en Jos 6.<sup>39</sup> Cependant, les Judéens jouent également un rôle dans la bataille en battant 500 000 soldats nordistes (v. 17), et Abiya conquiert même certains territoires dans la région de frontière entre Juda et le royaume du nord.<sup>40</sup>

Comme Gary Knoppers a souligné dans une contribution il y a trente ans, la bataille entre Abiya et les nordistes en 2 Ch 13,2b-20 ressemble à certains égards à la législation sur la guerre contre une ville israélite apostate en Dt 13,13-19 ainsi qu'au récit de guerre entre « tout Israël » et les Benjaminites en Jg 20.<sup>41</sup> En effet, ces trois textes font référence à des « gens pervers » (אנשים בני בליעל, Dt 13,14; 2 Chr 13,7; Jg 19,22; 20,13).<sup>42</sup> En plus, les deux récits de guerre en Jg 20 et en 2 Ch 13,2b-20 soulignent que les groupes vaincus continuent à faire partie d'Israël, même après le conflit.<sup>43</sup> Finalement, en Jg 20 et 2 Ch 13,2b-20, c'est Yahvé qui fait la guerre avant que les Israélites eux-mêmes n'agissent de manière concrète sur le champ de bataille (Jg 20,35; 2 Chr 13,15-17) – un aspect que Knoppers ne mentionne pas. Dans le même temps, la désignation de Knoppers de ces trois textes comme des cas de « guerre sainte » (« holy war ») va peut-être trop loin. Certes, des aspects de *hérem* sont évoqués en Jg 20,48 (l'anéantissement de la population humaine et

39 Cf. Knoppers 1993: 522.

40 Cf. Knoppers 1993: 523, qui souligne le contraste avec 2 Ch 20,21-25 et 2 Ch 32,21-22, où Juda n'est que spectateur de la guerre divine.

41 Knoppers 1993. La bataille en Jg est le point culminant de la deuxième « annexe » du livre des Juges en Jg 19-21, qui raconte le viol et meurtre à Guivéa d'une femme qui était en voyage avec son mari, un Lévite de Bethléhem, vers les hautes terres d'Éphraïm (Jg 19). À la suite de ces événements horribles, le Lévite en informe « tout Israël », qui se rassemble à Miçpa, et une guerre entre Israël et les Benjaminites s'en suit (Jg 20). Le cours de la guerre est complexe, ce qui est dû en partie à la réécriture et/ou supplémentation du texte dont témoignent la *Vetus Latina* et la tradition antiochienne de la Septante (pour des analyses du développement littéraire de Jg 19-21, voir Edenburg 2016: 9-77; Schulz 2016: 6-122; Krisel 2022: 234-405). La guerre entraîne la décimation de la tribu de Benjamin, au point que seules quelques centaines d'hommes de la tribu survivent tandis que le reste de la population de Benjamin est tuée à la manière d'une guerre de *hérem* (v. 48; cf. Dt 20,16-18). En Jg 21, les Israélites trouvent deux solutions pour garantir la grâce des Benjaminites (vraisemblablement le résultat d'une supplémentation d'une version plus courte): d'une part, ils tuent toute la population de Yavesh-de-Galaad sauf quatre cents vierges puisque les Yaveshites n'ont pas participé à l'action contre Benjamin, et d'autre part, ils instruisent les Benjaminites d'enlever des jeunes femmes de Silo lors d'une fête religieuse.

42 Knoppers 1993: 525f; voir aussi Amzallag 2016: 191 n. 41, qui explique l'usage du motif de la « guerre sainte » en 2 Ch 13 spécifiquement à la lumière de l'idée que les nordistes en 2 Ch 13 ont rejeté l'alliance de Yahvé (vv. 9-12).

43 Knoppers 1993: 527ff.

des animaux domestiques; la destruction des villes par le feu), mais ils le sont en lien avec un crime d'ordre social et non dans un contexte de pratiques religieuses illicites. Dans ce sens, 2 Ch 13,2b-20 montre peu de liens directs avec la guerre fratricide en Jg 20, même si Knoppers a sûrement raison de postuler que 2 Ch 13,2b-20 pré suppose la législation sur la guerre contre une ville israélite apostate en Dt 13,13-19.<sup>44</sup>

### 2.2. 2 Ch 28,5-14

Un dernier passage dans le livre des Chroniques faisant référence à la violence fratricide entre Israël et Juda se trouve en 2 Ch 28,5-14, dans le récit du règne du roi Akhaz de Juda. Dans le texte source sur Akhaz en 2 R 16, le conflit entre Juda d'un côté et Israël et son allié Aram de l'autre (la guerre dite «syro-éphraïmite») est décrit comme une guerre d'agression contre Juda de la part de l'alliance Israël-Aram, qui échoue finalement grâce à l'intervention de l'Assyrie contre Israël et Aram (2 R 16,5,7-9). Dans la «notice annalistique» en 2 R 16,5,7-9, l'attaque d'Aram et Israël contre Juda ne réussit pas et ne présente aucun lien apparent avec l'évaluation théologique d'Akhaz aux vv. 2-4:<sup>45</sup>

5 Alors Recîn, roi d'Aram, et Pégah, fils de Remalyahou, roi d'Israël, montèrent pour faire la guerre à Jérusalem. Ils assiégèrent Akhaz mais ne purent engager le combat. [...] 7 Akhaz envoya des messagers à Tiglath-Piléser, roi d'Assyrie, pour lui dire: «Je suis ton serviteur et ton fils; monte et délivre-moi de la poigne du roi d'Aram et de celle du roi d'Israël, qui se dressent contre moi!» 8 Akhaz prit l'argent et l'or qui se trouvaient dans la Maison de Yahvé et dans les trésors de la maison du roi, et les envoya en cadeau au roi d'Assyrie. 9 Le roi d'Assyrie l'écouta et monta lui-même contre Damas dont il s'empara; il en déporta les habitants à Qir et mit à mort Recîn.

44 On pourrait toutefois aller jusqu'à remettre en question la supposition de Knoppers (1993: 528) selon laquelle l'auteur de 2 Ch 13,2b-20 connaît le récit de la guerre fratricide en Jg 20. Pour des discussions du contexte historique de Jg 19-21, voir Edenburg 2016: 321-334; Krisel 2022: 169-205.

45 Cf. Klein 2012: 397; Levin 2017: 279, qui souligne le fait qu'Achaz n'est pas condamné en 2 R 16,5,7-9 pour avoir cherché l'aide de l'Assyrie. Par contre, Evans 2013: 152 considère que déjà en 2 R 16, «Aház's cultic offenses (2 Kgs 16:3-4) result (in a good Deuteronomistic fashion) in his being attacked by Aram and Israel (2 Kgs 16:5-6)».

Par contre, en 2 Ch 28,5-8, cette attaque est dévastatrice pour Juda, et elle est présentée au contraire comme conséquence directe des manquements religieux d'Akhaz:

5 Yahvé son Dieu le livra aux mains du roi d'Aram, qui le battit, lui captura un grand nombre de prisonniers et les emmena à Damas. Il fut aussi livré aux mains du roi d'Israël, qui lui infligea une grande défaite. 6 Péqah, fils de Remalyahou, tua en un seul jour cent vingt mille hommes de Juda, tous vaillants guerriers, parce qu'ils avaient abandonné Yahvé, Dieu de leurs pères. 7 Zikri, le champion d'Ephraïm, tua Maaséyahou, le fils du roi, Azriqam, le majordome du palais, et Elqana, le second du roi. 8 Les fils d'Israël capturèrent chez leurs frères deux cent mille personnes, femmes, garçons et filles, ils leur prirent aussi un butin abondant et l'amènèrent à Samarie.

Dans ce passage, les attaques d'Aram et Israël sont présentées comme des événements distincts, menant dans les deux cas à l'«exil» d'une partie de la population de Juda comme punition pour les péchés du roi Akhaz (vv. 1-4) et de la population judéenne dans son ensemble (v. 6). Sur le plan littéraire, cet événement anticipe l'exil ultime de Juda par les Babyloniens sous le règne de Sédécias (2 Ch 36,11-21).

Toutefois, le comportement des Israélites du nord ne reste lui-même pas libre de toute contestation en 2 Ch 28. Aux vv. 9-15, un certain prophète Oded insiste sur le rapatriement des captifs:

9 Là, il y avait un prophète de Yahvé nommé Oded, qui sortit au-devant de l'armée arrivant à Samarie et qui leur dit: «Voici que, par suite de sa fureur contre Juda, Yahvé, le Dieu de vos pères, les a livrés entre vos mains, et vous en avez tué avec une rage qui a atteint jusqu'au ciel. 10 Et maintenant, ces fils de Juda et de Jérusalem, vous parlez de vous les assujettir comme esclaves et comme servantes! N'êtes-vous pas, vous surtout, responsables de fautes envers Yahvé votre Dieu? 11 Maintenant, écoutez-moi et renvoyez les prisonniers que vous avez capturés chez vos frères, car l'ardeur de la colère de Yahvé serait sur vous.»

Cette réprimande de la part d'un prophète de Yahvé semble puiser dans les textes de 2 R 6,19-23, où Élisée ordonne la libération des prisonniers de guerre araméens, et éventuellement aussi dans les textes de 1 R 12,21-24, où le prophète Shemaya ordonne à Roboam de cesser son attaque contre Israël.<sup>46</sup>

46 Concernant l'hypothèse selon laquelle 2 Ch 28,11ff présume 1 R 12,21-24 et 2 R 6,19-23, voir Smelik 1998: 170f et Levin 2017: 278f. Par contre, Kalimi 2009: 51 et Klein 2012: 400 soulignent seulement le parallélisme avec 2 R 6,19-23.

Au cas où cette critique de la part d'un prophète (éventuellement judéen?) ne serait pas assez convaincante, l'auteur des Chroniques met une confession de culpabilité dans la bouche des leaders nordistes eux-mêmes (vv. 12-14). Par la suite, des représentants du nord préparent les exilés judéens pour le voyage du retour en leur donnant des provisions et des moyens de transport (v. 15):<sup>47</sup>

12 Parmi les chefs des fils d'Ephraïm, des hommes se levèrent, Azaryahou fils de Yehohanân, Bèrèkyahou fils de Meshillémoth, Yehizqiyahou fils de Shalloum et Amasa fils de Hadlaï, contre ceux qui arrivaient de l'expédition 13 et ils leur dirent: «N'amenez pas ici les prisonniers, car nous serions coupables d'une faute envers Yahvé. Vous parlez d'ajouter à nos péchés et à nos fautes, alors que lourde est notre faute et que l'ardeur de sa colère est sur Israël!» 14 Les combattants renoncèrent aux prisonniers et au butin, en présence des chefs et de toute l'assemblée. 15 Puis des hommes désignés nominativement se levèrent et réconfortèrent les prisonniers: avec le butin ils habillèrent tous ceux qui étaient nus et leur donnèrent des habits, des chaussures, de la nourriture, de la boisson et des onguents, puis ils conduisirent sur des ânes tous les éclopés et les menèrent jusqu'à Jéricho, la ville des palmiers, auprès de leurs frères. Ensuite ils revinrent à Samarie.

Lu sur le fond du texte source en Rois, ce récit de retour des Judéens après un court exil en Israël du nord pendant le règne d'Akhaz semble servir à éviter aux lecteurs de déduire qu'il y aurait encore un grand nombre de Judéens résidant dans le nord au moment de la chute du royaume du nord qui survient quelques années plus tard et qu'ils auraient été déportés avec les nordistes vers d'autres parties de l'empire assyrien (cf. 2 R 17).<sup>48</sup>

Par contre, dans le cadre de la représentation du passé développée dans le livre des Chroniques, la description des Israélites du nord comme étant prêts à se repentir lorsqu'ils reçoivent la parole d'un prophète de Yahvé sert à compléter un arc narratif sur les relations nord-sud entre le règne d'Abiya en 2 Ch 13 et le règne d'Akhaz en 2 Ch 28. Dans le discours d'Abiya en 2 Ch 13, les auteurs des Chroniques dépeignent les rois nordistes – voire toute la population du nord – comme des apostats qui vénèrent des images divines illicites (2 Ch 13,8) et qui, par conséquent, sont vaincus par les rois pieux de Juda. En 2 Ch 28, ce sont cette

47 Le récit du «bon Samaritain» en Lc 10,25-37 s'est inspiré de plusieurs détails en 2 Ch 28 (la présentation positive des nordistes/Samaritains; le motif de l'huile; le transport des personnes blessées sur des ânes; la référence à Jéricho); cf. Spencer 1984; Kalimi 2009, en particulier pp. 49–52; Klein 2012: 401.

48 Bien que la chute du royaume du nord ne soit pas racontée en Chroniques, il n'est guère imaginable que les lecteurs ne connaissent pas le passage y relatif en 2 R 17.



fois-ci le roi et la population de Juda qui sont des pécheurs et qui sont battus par les Israélites du nord.<sup>49</sup> Selon certains commentateurs, ce revirement des relations entre le nord et le sud sous Akhaz représente un nivellement du nord et du sud qui permet, implicitement, la dissolution du royaume «renégat» du nord et sa réintégration au sein de «tout Israël» sous l'autorité d'un roi judéen au lieu de son annexion par les Assyriens en 2 R 17.<sup>50</sup>

### 3. Conclusion

Que peut-on retirer, globalement, de l'exégèse des récits des Chroniques dépeignant la conduite de la guerre de la part d'Israël et de Juda? Tout d'abord, il faut souligner que les auteurs des Chroniques ne percevaient vraisemblablement pas la conduite de la guerre par Israël et Juda contre d'autres groupes ethniques ou même au sein d'Israël comme «problématique» par nature. L'existence de plusieurs récits de guerres offensives de la part de Juda/Israël en Chroniques qui ne se trouvent pas dans le texte source en Rois (2 Ch 13,2b-20; 2 Ch 14,8-14; 2 Ch 20; 2 Ch 28,8) le démontre. Dans le même temps, la conduite de la guerre par Juda/Israël n'est pas «glorifié» non plus. Il sert plutôt de *moyen littéraire* visant à renforcer la théorie théologique de l'histoire qui est développée par le livre des Chroniques.

La première partie de l'étude a développé la thèse selon laquelle le livre des Chroniques défend un principe clair quant à la conduite de la guerre contre d'autres nations: lorsque le roi de Juda fait confiance à Yahvé, c'est Yahvé qui provoque la défaite de l'ennemi, même si les Judéens ne restent pas complètement inactifs. Par contre, lorsque le roi initie la guerre sans protection divine, la déroute de Juda est pratiquement garantie. Ce principe est démontré à travers les récits de quatre rois de Juda: Asa (2 Ch 14,8-14), Josaphat (2 Ch 20,1-30), Amasias (2 Ch 25) et Josias (2 Ch 35,20-24). Dans les deux premiers cas, le roi fait confiance à Dieu, ce qui mène à une victoire; dans les deux autres cas, le roi agit par lui-même et essuie une défaite.

49 Concernant les correspondances thématiques et structurelles entre 2 Ch 13 et 2 Ch 28, voir Williamson 1977: 114-118; Williamson 1982: 343-348; Smelik 1998: 179f; Kalimi 2009: 52; Klein 2012: 392; Evans 2013: 146f; Levin 2017: 284.

50 Voir les références à Williamson, Klein, Evans et Levin dans la note précédente. Détail intéressant, la référence aux «chefs des fils d'Ephraïm» en 2 Ch 28,12 implique que l'Israël du nord n'a plus de roi à partir de ce moment-là; cf. Kalimi 2009: 51; Klein 2012: 398.

La seconde partie de l'étude a examiné le cas de la représentation de la guerre dans le livre des Chroniques au sein de «tout Israël», à savoir entre les Judéens et les Israélites du nord. Ici, comme dans la première partie, on peut voir que la représentation des guerres entre Juda et l'Israël du nord est loin d'être arbitraire ou gratuite; au contraire, elle apparaît surtout dans deux passages-clés de matériel propre aux Chroniques (*Sondergut*) encadrant l'époque du «royaume divisé»: 2 Ch 13,2b-20 (Abiya/Jéroboam) et 2 Ch 28,5-14 (Akhaz/Péqah). En 2 Ch 13,2b-20, la victoire décisive d'Abiya contre Jéroboam, remportée avec l'aide de Dieu, renforce l'image de l'illégitimité du royaume du nord en ce qui concerne le culte. Cela permet aux auteurs des Chroniques d'ignorer largement l'histoire d'Israël du nord jusqu'au règne du roi judéen Akhaz, contemporain du dernier roi d'Israël du nord, Osée (2 R 17,1). À partir de ce moment-là, la situation est renversée: l'Israël du nord sert d'instrument de punition divine pour les péchés d'Akhaz et de la population de Juda précisément au moment où le «roi d'Israël» du nord (et donc le royaume du nord) est évoqué pour la dernière fois en Chroniques (2 Ch 28,5-6). Ainsi, la représentation de la violence fratricide entre l'Israël du nord et Juda n'est pas un but en soi en Chroniques, mais se révèle plutôt fortement contrainte par la structuration historiographique globale de l'époque monarchique par les auteurs du livre.

Bien que les auteurs des Chroniques ne craignent pas d'amplifier les représentations de violence collective dans leur histoire de l'époque monarchique en multipliant les récits de guerre qui n'apparaissent pas dans le texte source, le discours du prophète Oded aux nordistes en 2 Ch 28,8-15 illustre bien la manière dont ces auteurs abordent la question de l'atténuation de la violence. Dans ce discours, c'est la constatation et l'aveu des transgressions des nordistes envers Yahvé qui les motive à libérer des prisonniers de guerre de Juda et à les rapatrier avec dignité. Comme ce passage fait partie du contenu propre aux Chroniques, la description du comportement des nordistes participe vraisemblablement à des débats de l'époque de la composition du livre concernant les relations entre Yehoud et la Samarie. En ce qui concerne la pragmatique textuelle, il faut admettre que ce texte de paternité judéenne rejette la culpabilité sur un groupe extérieur (les habitants du nord); en même temps, la description du repentir des leaders du nord et de leur humanité propose une image positive du nord aux lecteurs (probablement judéens) du livre des Chroniques et, dans cette mesure, un possible point de départ pour réduire les conflits collectifs réels parmi les premiers publics du livre.

*Bibliographie*

- Abadie, P., 2009. L'identité d'Israël dans le livre des Chroniques. O. Artus/J. Ferry (éds.), *L'identité dans L'écriture. Hommage au professeur Jacques Briend. Lectio Divina*. Paris, 185–202.
- Amzallag, N., 2016. The Subversive Dimension of the Story of Jehoshaphat's War against the Nations (2 Chron. 20:1-30). *BibInt* 24, 178–202.
- Avioz, M., 2009. What Happened at Megiddo? *BN* 142, 5–11.
- Beentjes, P.C., 2003. War Narratives in the Book of Chronicles: A New Proposal in Respect of Their Function. *HvTSt* 59 (2003), 587–596.
- Ben Zvi, E., 2003. The Secession of the Northern Kingdom in Chronicles: Accepted «Facts» and New Meanings. M.P. Graham/S.L. McKenzie/G.N. Knoppers (éds.), *The Chronicler as Theologian: Essays in Honor of Ralph W. Klein*. Londres, 61–88.
- 2006. Ideological Constructions of Non-Yehudite/Peripheral Israel in Achaemenid Yehud: The Case of the Book of Chronicles. E. Ben Zvi, *History, Literature and Theology in the Book of Chronicles*. Londres, 195–209.
- Bürki, M., 2012. Les notices funéraires des rois dans le livre de Chroniques. J.-M. Durand/T. Römer/J. Hutzli (éds.), *Les vivants et leurs morts: Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14–15 avril 2010*. OBO 257. Fribourg, 253–268.
- Cudworth, T.D., 2014. The Division of Israel's Kingdom in Chronicles: A Re-Examination of the Usual Suspects. *Bib.* 95, 498–523.
- 2016. War in Chronicles: Temple Faithfulness and Israel's Place in the Land. *LHBOTS* 627. Londres.
- Davies, P.R., 1992. Defending the Boundaries of Israel in the Second Temple Period: 2 Chr 20 and the «Salvation Army». E. Ulrich (éd.), *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*. JSOT.S 149. Sheffield, 43–54.
- Deboys, D.G., 1990. History and Theology in the Chronicler's Portrayal of Abijah. *Bib.* 71, 48–62.
- Edenburg, C., 2010. David, the Great King, King of the Four Quarters: Structure and Signification in the Catalog of David's Conquests. *Noll/Schramm* 2010: 159–175.
- 2016. Dismembering the Whole: Composition and Purpose of Judges 19-21. *AIL* 24. Atlanta.
- Evans, P.S., 2013. Prophecy Influencing History: Dialogism in the Chronicler's Ahaz Narrative. M.J. Boda/L.M. Wray Beal (éds.), *Prophets, Prophecy, and Ancient Israelite Historiography*. Winona Lake, 143–165.
- Ferry, J., 2011. L'énigme du destin de Josias. *Lumière & Vie* 291, 75–85.
- Finkelstein, I., 2013. The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel. *ANEM* 5. Atlanta.
- Fischer, A.A., 2005. Die literarische Entstehung des Großreichs Davids und ihr geschichtlicher Hintergrund. Zur Darstellung der Kriegs-Chronik in 2 Sam 8,1-14(15). U. Becker/J. van Oorschot (éds.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel*. *ABG* 17. Leipzig, 101–128.
- Fritz, V., 1996. Das erste Buch der Könige. *ZBKAT*. Zürich.
- Hasegawa, S., 2017. Josiah's Death: Its Reception History as Reflected in the Books of Kings and Chronicles. *ZAW* 129, 522–535.

- Japhet, S., 1993. I & II Chronicles. OTL. Louisville.
- Jiménez Romero, J.C., 2021. Creciente interés por el fenómeno de la violencia en la escritura. *EstBib* 79, 217–241.
- Johnstone, W., 1997. 1 and 2 Chronicles, Volume 2: 2 Chronicles 10–36: Guilt and Atonement. JSOT.S 254. Sheffield.
- Jones, G.H., 1984. 1 and 2 Kings, Volume 1: 1 Kings 1–16:34. Londres.
- 1994. From Abijam to Abijah. *ZAW* 106, 420–434.
- Jonker, L.C., 2007. Refocusing the Battle Accounts of the Kings: Identity Formation in the Books of Chronicles. S. Lub et al. (éds.), *Behutsames Lesen. Alttestamentliche Exegese im interdisziplinären Methodendiskurs. Christof Hardmeier zum 65. Geburtstag. ABG* 28. Leipzig, 245–274.
- 2013. 1 & 2 Chronicles. Grand Rapids.
- 2016. Defining All-Israel in Chronicles: Multi-Levelled Identity Negotiation in Late Persian-Period Yehud. *FAT* 106. Tübingen.
- Kalimi, I., 2009. Robbers on the Road to Jericho: Luke's Story of the Good Samaritan and Its Origin in Kings/Chronicles. *ETHL* 85, 47–53.
- Klein, R.W., 1983. Abijah's Campaign against the North (2 Chr 13) – What Were the Chronicler's Sources? *ZAW* 95, 201–217.
- 2010. The Chronicler's Theological Rewriting of the Deuteronomistic History: Amaziah, a Test Case. *Noll/Schramm* 2010: 237–245.
- 2012. 2 Chronicles: A Commentary. *Hermeneia*. Minneapolis.
- Knauf, E.A., 2016. 1 Könige 1–14. *HThKAT*. Freiburg.
- Knoppers, G.N., 1993. «Battling against Yahweh»: Israel's War against Judah in 2 Chr 13:2–20. *RB* 100, 511–532.
- 1999. Jerusalem at War in Chronicles. R.S. Hess/G.J. Wenham (éds.), *Zion, City of Our God*. Grand Rapids, 57–76.
- Krisel, W., 2022. Judges 19–21 and the «Othering» of Benjamin: A Golah Polemic against the Autochthonous Inhabitants of the Land? *OTS* 81. Leyde.
- Levin, Y., 2017. The Chronicles of the Kings of Judah: 2 Chronicles 10–36: A New Translation and Commentary. Londres.
- McKenzie, S.L., 2004. 1–2 Chronicles. *Abingdon Old Testament Commentaries*. Nashville.
- Mitchell, C., 2006. The Ironic Death of Josiah in 2 Chronicles. *CBQ* 68, 421–435.
- Na'aman, N., 1991. The Kingdom of Judah under Josiah. *TA* 18, 3–71.
- Nelson, R.D., 1987. *First and Second Kings. Interpretation*. Atlanta.
- Noll, K.L./Schramm, B. (éds.), 2010. *Raising up a Faithful Exegete: Essays in Honor of Richard D. Nelson*. Winona Lake.
- Ristau, K.A., 2009. Reading and Rereading Josiah: The Chronicler's Representation of Josiah for the Postexilic Community. G.N. Knoppers/K.A. Ristau (éds.), *Community Identity in Judean Historiography: Biblical and Comparative Perspectives*. Winona Lake, 219–247.
- Ruffing, A., 1992. Jahwekrieg als Weltmetapher. *Studien zu Jahwekriegstexten des christlichen Sondergutes. SBB* 24. Stuttgart.
- Schenker, A., 2003. Ein unerkanntes *Tiqqûn Sôferîm* in der Chronologie Josaphats von Juda und seine Auswirkungen. Die Reihenfolge der Kapitel 20–21 und andere Unterschiede zwischen dem massoretischen Text und der Septuaginta in 1–2 Könige. A. Schenker, *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte. SBAB* 36. Stuttgart, 116–131.
- Schipper, B.U., 2010. Egypt and the Kingdom of Judah under Josiah and Jehoiakim. *TA* 37, 200–226.
- Schulz, S., 2016. Die Anhänge zum Richterbuch. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung von Ri 17–21. *BZAW* 477. Berlin.

- Siedlecki, A., 1999. Foreigners, Warfare, and Judahite Identity in Chronicles. M.P. Graham/S.L. McKenzie (éds.), *The Chronicler as Author: Studies in Text and Texture*. JSOT.S 263. Sheffield, 229–266.
- Smelik, K.A.D., 1998. The Representation of King Ahaz in 2 Kings 16 and 2 Chronicles 28. J.C. De Moor (éd.), *Intertextuality in Ugarit and Israel: Papers Read at the Tenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België*, Held at Oxford, 1997. OTS 40. Leyde, 143–185.
- Smiley, D.M., 2022. Rescinding the Rewritten: Receiving the Death of Josiah in Paraleipomena. SJOT 36, 317–326.
- Spencer, F.S., 1984. 2 Chronicles 28:5-15 and the Parable of the Good Samaritan. WTJ 46, 317–349.
- Stipp, H.-J., 1995. Ahabs Busse und die Komposition des Deuteronomistischen Geschichtswerks. Bib. 76, 471–497.
- Talshir, Z., 1996. The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29-30; 2 Chronicles XXXV 20-5; 1 Esdras I 23-31). VT 46, 213–236.
- Welch, A.C., 1925. The Death of Josiah. ZAW 43, 255–260.
- Williamson, H.G.M., 1977. *Israel in the Books of Chronicles*. Cambridge.
- 1982. *1 and 2 Chronicles*. Grand Rapids.
- Wright, J.W., 1997. The Fight for Peace: Narrative and History in the Battle Accounts in Chronicles. M.P. Graham/K.G. Hoglund/S.L. McKenzie/R.B. Dillard (éds.), *The Chronicler as Historian*. JSOTS 238. Sheffield, 150–177.

*Abstracts*

Dieser Artikel untersucht die Darstellung der durch Juda und Israel geführten Kriege in den Chronikbüchern. Der erste Teil der Studie widmet sich der Darstellung der Kriege zwischen Juda und dessen Nachbarvölkern, der zweite Teil der Darstellung interner Konflikte zwischen Juda und Israel. Bezüglich der externen Kriege Judas entwickeln die Autoren der Chronik ein historisches Kausalprinzip nach dem die Könige von Juda im Kampf siegen, wenn sie sich auf Jahwe vertrauen, aber scheitern, wenn sie aus eigenem Antrieb in den Kampf ziehen. Bezüglich der internen Kriege zwischen Juda und Israel arbeitet die Studie heraus, dass zwei Schlüsselperikopen in 2 Chr 10-13 und 2 Chr 28 einen Rahmen um die chronistische Darstellung der Epoche der getrennten Königreiche bilden. In Ersterer wird die fehlende Legitimation des Nordreichs durch den Sieg Abijas über Jerobeam verstärkt (2 Chr 13,2b-20); in Letzterer wird das Nordreich als Werkzeug der göttlichen Bestrafung Judas aufgrund der Sünden Achas' und Judas präsentiert (2 Chr 28,5-14).

This article examines the representation of wars conducted by Judah and Israel in the books of Chronicles. The first part of the study deals with the representation of wars between Judah and neighboring nations, while the second part deals with the representation of internal wars between Judah and Israel. Regarding Judah's external wars, the author(s) of Chronicles develop a principle of historical causation by which the kings of Judah are victorious when they rely on Yahweh but are defeated when they act on their own accord. Regarding the internal wars between Judah and Israel, two key narrative units in 2 Chr 10-13 and in 2 Chr 28 form a frame around Chronicles' depiction of the period of the divided monarchy, first reinforcing the lack of legitimacy of the northern kingdom through Abijah's victory over Jeroboam (2 Chr 13:2b-20) and then using the northern kingdom as an instrument of divine punishment against the sins of Ahaz and of Judah (2 Chr 28:5-14).

*Stephen Germany, Basel*

# Killing for Yhwh

Legitimation through Inner-Israelite Violence  
in 1 Maccabees

*Jonathan Woods*

The revolt of the Hasmoneans is often portrayed as the struggle between Torah-observant Israelites and their Seleucid overlords.<sup>1</sup> However, not everyone within Judea came under the banner of Judas Maccabeus and his brothers. As Lester Grabbe notes, there were likely several anti-Seleucid groups competing against each other at this time, «perhaps even with violence on occasion.»<sup>2</sup> The internal struggle within Judea is to a large extent concealed within 1 and 2 Maccabees, but there is still enough evidence to indicate that there were periods of violent struggles between competing groups within Judea.

The Hasmoneans eventually overcame their internal and external opponents to establish their high priestly rule within Judea. However, when it came to recording their heroic struggle, they were left with a difficult question: should they omit the violence that they committed against their fellow Israelites? Such an approach would have had several advantages. First, the Hasmoneans could have presented themselves as the leaders of a unified movement. The entire nation supported them. It is possible that the Hasmoneans maintained significant support throughout their insurrection, but it is also clear that their support was not unanimous and waxed and waned at various stages.<sup>3</sup> It could also be difficult to reconcile the claims that their movement was supported by God at the same time that it targeted fellow Israelites. It is true that memories of the Hasmonean violence may have lingered on in the memory of those who witnessed it, but outside of written sources it is questionable how long these memories would have persisted.

However, the pro-Hasmonean author of 1 Maccabees did not choose to silently omit the violence that the Hasmoneans committed against their fellow

1 Throughout this article, I use the term «Israelites» instead of «Jews». This decision is due to the repeated use of the phrase «sons of Israel» within 1 Maccabees.

2 Grabbe 2020: 359.

3 Grabbe 2020: 381. For a full discussion of possible challengers to the Hasmoneans, see Eckhardt 2016: 55–70.

Israelites.<sup>4</sup> Instead, he exulted in it and used it as a means of affirming the legitimacy of their rule.<sup>5</sup> The author of 1 Maccabees is repeatedly concerned with affirming Hasmonean legitimacy, and his systematic efforts show the importance of this issue within the Hasmonean court. Jonathan Goldstein states, «1 Maccabees is a history written to demonstrate the right of the Hasmonean dynasty, descended from the zealous priest Mattathias and his son Simon, to be hereditary high priests and princes ruling the Jews.»<sup>6</sup> Likewise, Dongbin Choi argues, «1 Maccabees selectively recounts the events concerning the Maccabean revolt with a pro-Hasmonean bias.»<sup>7</sup> Within the account of 1 Maccabees, only two Jewish groups carry out violent acts against Israelites: the Hasmoneans and Alcimus and his followers.

Alcimus became high priest during the reign of Demetrius I while Judas' revolt was still ongoing. He therefore represented a significant rival to the Hasmonean attempt to gain power. It is likely that there were violent confrontations between these rival groups, the memory of which may be preserved within the account of 1 Macc 7. However, not all violence is presented equally. The violence of the Hasmoneans is presented as righteous and zealous, continuing in the tradition of heroes of the past. Contrastingly, the violence of Alcimus is wicked, traitorous, and a mark of his unworthiness to hold the office of high priest.

This article will explore how the memory of violence during the Maccabean revolt is exploited by the author of 1 Maccabees to support Hasmonean interests. First, the book closely identifies members of the Hasmonean family with Phinehas, the zealous priest whose violent behaviour is rewarded with eternal priesthood in Num 25. The author emphasises the Hasmoneans' descent from

4 On 1 Maccabees as unconditionally pro-Hasmonean, see Bartlett 2003: 807–830; Rappaport 2004; van der Kooij 2012: 29–49; Williams 2015: 261–272.

5 The presentation in 1 Maccabees contrasts with that of 2 Maccabees, which downplays Hasmonean violence against Israelites. Judas only uses violence against Israelites on one occasion to punish soldiers who are bribed to betray Israel (2 Macc 10:22). The only Israelite character who commits extensive violence against his fellow Israelites is Jason. However, his actions are unequivocally condemned. The narrator comments that Jason did not realise «that success at the cost of one's kindred is the greatest misfortune» (οὐ συννοῶν τὴν εἰς τοὺς συγγενεῖς εὐημερίαν δυσημερίαν εἶναι τὴν μεγίστην) (5:6). From this comment, it seems that intra-Israelite violence could never be justifiable to the author of 2 Maccabees.

6 Goldstein 1988: 73.

7 Choi 2021: 18.



Phinehas and portrays them analogously to their ancestor.<sup>8</sup> They can therefore claim priestly legitimacy from their ancestry and from their actions.<sup>9</sup> And subsequently, their priestly legitimacy and historical analogy to Phinehas legitimises their acts of violence.

Second, 1 Maccabees sets up a contrast between the Torah-observant and zealous violence of the Hasmoneans and the evil violence inflicted by the high priest Alcimus and the renegades who follow him. Alcimus is the only rival claimant to the high priesthood within 1 Maccabees, and his negative portrayal is inflated to delegitimize him and highlight the Hasmoneans' virtue.<sup>10</sup> The way in which the author of 1 Maccabees uses the portrayal of Alcimus will be demonstrated by a comparison with his presentation in 2 Maccabees. One of the primary aspects of Alcimus' negative portrayal, and a major difference between his presentation in 1 and 2 Maccabees, are the examples of violence that he unnecessarily inflicts upon fellow Israelites. Throughout 1 Maccabees, the author repeatedly draws a distinction between good and bad violence as represented by the characters of the Hasmoneans and Alcimus. This contrast is achieved through a combination of written tradition and recent memory that reflects a distinctly pro-Hasmonean bias.

### 1. *Righteous Killing*

The opening chapter of 1 Maccabees describes the beginning of Seleucid persecution within Israel. «Certain renegades» (υἱοὶ παράνομοι) (1:11) make a covenant with the Gentiles that involves them adopting «the ordinances of the Gentiles» (τὰ δικαιώματα τῶν ἐθνῶν) (1:13).<sup>11</sup> The two examples cited in the opening section are the construction of a gymnasium in Jerusalem and the removal of the marks of circumcision. Antiochus Epiphanes then comes to Jerusalem, enters the sanctuary, and plunders it. He issues an order that everyone should be one people without different customs. As a result, proper offerings cease, the Temple is defiled, unclean animals are sacrificed, and children remain uncircumcised. The Seleucid decree was enforced by inspectors, and

many of the people, everyone who forsook the law, joined them, and they did evil in the land.

8 Doran 1959: 50 discusses how descent from Phinehas was used to legitimate Hasmonean claims.

9 Choi 2021: 19.

10 Choi 2021: 19.

11 English translations taken from NRSV.

καὶ συνηθροίσθησαν ἀπὸ τοῦ λαοῦ πολλοὶ πρὸς αὐτούς πᾶς ὁ ἐγκαταλείπων τὸν νόμον καὶ ἐποίησαν κακὰ ἐν τῇ γῆ (1:52).

Anyone who adhered to the Law was killed. The narrator concludes the opening section by declaring:

Many in Israel stood firm and were resolved in their hearts not to eat unclean food. They chose to die rather than to be defiled by food or to profane the holy covenant; and they did die. Very great wrath came upon Israel.

καὶ πολλοὶ ἐν Ἰσραὴλ ἐκραταιώθησαν καὶ ὠχυρώθησαν ἐν αὐτοῖς τοῦ μὴ φαγεῖν κοινὰ καὶ ἐπεδέξαντο ἀποθανεῖν ἵνα μὴ μιανθῶσιν τοῖς βρώμασιν καὶ μὴ βεβηλώσωσιν διαθήκην ἁγίαν καὶ ἀπέθανον. καὶ ἐγένετο ὀργὴ μεγάλη ἐπὶ Ἰσραὴλ σφόδρα (1:62-64).

Mattathias and his family are introduced into this scene of Israelite martyrdom and foreign oppression. He and his sons leave Jerusalem and settle in Modein, where they mourn what is happening in Jerusalem. However, the king's officers soon arrive there and order the inhabitants to offer sacrifices. They appeal to Mattathias as a leader of the community to be the first to offer sacrifice. He refuses and states that he and his sons will never be induced to offer sacrifice and abandon the religion of their ancestors. Mattathias' defiant response does not have the intended effect, as the text goes on to state that

[w]hen he had finished speaking these words, a Jew came forward in the sight of all to offer sacrifice on the altar in Modein.

καὶ ὡς ἐπαύσατο λαλῶν τοὺς λόγους τούτους προσῆλθεν ἀνὴρ Ἰουδαῖος ἐν ὀφθαλμοῖς πάντων θυσιάσαι ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ἐν Μωδεῖν (2:23).

However, the apostate was not prepared for Mattathias' response:

When Mattathias saw it, he burned with zeal and his heart was stirred. He gave vent to righteous anger; he ran and killed him on the altar. At the same time, he killed the king's officer who was forcing them to sacrifice, and he tore down the altar.

καὶ εἶδεν Ματταθίας καὶ ἐζήλωσεν, καὶ ἐτρόμησαν οἱ νεφροὶ αὐτοῦ, καὶ ἀνήνεγκεν θυμὸν κατὰ τὸ κρίμα καὶ δραμῶν ἔσφαξεν αὐτὸν ἐπὶ τὸν βωμόν. καὶ τὸν ἄνδρα τοῦ βασιλέως τὸν ἀναγκάζοντα θύειν ἀπέκτεινεν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ καὶ τὸν βωμόν καθείλεν (2:24-25).

In his fury, Mattathias kills both the offender and the gentile who was enforcing it. The narrator summarises the actions of Mattathias by comparing him to Phinehas:

Thus he burned with zeal for the law, just as Phinehas did against Zimri son of Salu.

καὶ ἐζήλωσεν τῷ νόμῳ καθὼς ἐποίησεν Φινεες τῷ Ζαμβρι υἱῷ Σαλωμ (2:26).<sup>12</sup>

First Maccabees 2:26 is a direct reference to the story of Israel's idolatry in Num 25. Many scholars have observed that 1 Macc 2:23-26 is modelled on Num 25.<sup>13</sup> Benedikt Eckhardt even describes it as «a biblically inspired invention».<sup>14</sup> In that narrative, the Israelites are seduced by Moabite women and start to worship their gods. God becomes angry with Israel and sends a plague against them. As the plague is ravaging the Israelite camp,

one of the Israelites came and brought a Midianite woman into his family, in the sight of Moses and in the sight of the whole congregation of the Israelites.

καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος τῶν υἱῶν Ἰσραηλ ἐλθὼν προσήγαγεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ πρὸς τὴν Μαδιανῶτιν ἐναντίον Μωυσεῖ καὶ ἐναντι πάσης συναγωγῆς υἱῶν Ἰσραηλ (Num 25:6).<sup>15</sup>

Just as in 1 Maccabees, this public act of disobedience does not go unpunished:

When Phinehas son of Eleazar, son of Aaron the priest, saw it, he got up and left the congregation. Taking a spear in his hand, he went after the Israelite man into the tent, and pierced the two of them, the Israelite and the woman.

καὶ ἰδὼν Φινεες υἱὸς Ἐλεάζαρ υἱοῦ Ἀαρων τοῦ ἱερέως ἐξανέστη ἐκ μέσου τῆς συναγωγῆς καὶ λαβὼν σειρομάστιν ἐν τῇ χειρὶ εἰσῆλθεν ὀπίσω τοῦ ἀνθρώπου τοῦ Ἰσραηλίτου εἰς τὴν κάμινον καὶ ἀπεκέντησεν ἀμφοτέρους, τὸν τε ἄνθρωπον τὸν Ἰσραηλίτην καὶ τὴν γυναῖκα (Num 25:7-8).

The plot parallels between these stories are significant:

12 The historicity of the account of Mattathias has been challenged by numerous scholars. For an overview of the main arguments against its historicity, see Sievers 1990: 29–36; Bernhardt 2017: 275–285; Grabbe 2020: 359f.

13 Goldstein 1976: 6f; Sievers 1990: 30f; Mendels 2013: 20; Borchardt 2014: 57.

14 Eckhardt 2016: 69.

15 I have quoted Greek translations of the text of Numbers rather than the Hebrew text in order to provide a clearer comparison with the Greek text of 1 Maccabees. However, the Greek text of 1 Maccabees is widely acknowledged to be a translation of a Hebrew original, and one cannot be sure which Greek version of Numbers the translator of 1 Maccabees used, if any. Choi notes that 1 Maccabees is written in the style of Septuagint, but there are also many differences with OG texts (39f.). Many of the textual parallels identified here rely upon plot and thematic parallels rather than shared lexemes. For a more thorough discussion of the issue of the Hebrew original and its relation to the Septuagint, see Choi 2021: 32–44.

Table 1: 1 Maccabees 2 and Numbers 25 parallels

## 1 Maccabees 1-2

«Very great wrath came upon Israel»

(καὶ ἐγένετο ὀργὴ μεγάλη ἐπὶ Ἰσραὴλ σφόδρα) (1:64)

«Mattathias and his sons tore their clothes, put on sackcloth, and mourned greatly»

(καὶ διέρρηξεν ματθαθίας καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ τὰ ἱμάτια αὐτῶν καὶ περιεβάλλοντο σάκκου καὶ ἐπένησαν σφόδρα) (2:14)

«When he had finished speaking these words, a Jew came forward in the sight of all to offer sacrifice on the altar in Modein»

(καὶ ὡς ἐπαύσατο λαλῶν τοὺς λόγους τούτους προσήλθεν ἀνὴρ Ἰουδαῖος ἐν ὀφθαλμοῖς πάντων θυσιάσαι ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ἐν Μωδεῖν) (2:23).

«When Mattathias saw it»

(καὶ εἶδεν Ματθαθίας) (2:24)

«He gave vent to righteous anger; he ran and killed him on the altar. At the same time he killed the king's officer who was forcing them to sacrifice, and he tore down the altar»

(καὶ ἀνήνεγκεν θυμὸν κατὰ τὸ κρίμα καὶ δραμῶν ἔσφαξεν αὐτὸν ἐπὶ τὸν βωμὸν καὶ τὸν ἄνδρα τοῦ βασιλέως τὸν ἀναγκάζοντα θύειν ἀπέκτεινεν ἐν τῷ καιρῷ ἐκεῖνῳ καὶ τὸν βωμὸν καθεῖλεν) (2:25).

«He burned with zeal for the Law»

(καὶ ἐζήλωσεν τῷ νόμῳ) (2:26)

## Numbers 25

«In order that the fierce anger of the Lord may turn away from Israel»

(καὶ ἀποστραφήσεται ὀργὴ θυμοῦ κυρίου ἀπὸ Ἰσραὴλ) (25:4)

«While they (the congregation) were weeping at the entrance of the tent of meeting»

(αὐτοὶ δὲ ἔκλαιον παρὰ τὴν θύραν τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου) (25:6)

«Just then one of the Israelites came and brought a Midianite woman into his family, in the sight of Moses and in the sight of the whole congregation of the Israelites»

(καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐλθὼν προσήγαγεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ πρὸς τὴν Μαδιανῶτιν ἐναντίον Μωυσῆ καὶ ἐναντιπάσης συναγωγῆς υἱῶν Ἰσραὴλ) (25:6).

«When Phinehas son of Eleazar, son of Aaron the priest, saw it»

(καὶ ἰδὼν Φινεες υἱὸς Ἐλεάζαρ υἱοῦ Ἀαρων τοῦ ἱερέως) (25:7)

«Taking a spear in his hand, he went after the Israelite man into the tent, and pierced the two of them, the Israelite and the woman»

(λαβὼν σειρομάστιν ἐν τῇ χειρὶ εἰσῆλθεν ὀπίσω τοῦ ἀνθρώπου τοῦ Ἰσραηλῆτου εἰς τὴν κάμινον καὶ ἀπεκέντησεν ἀμφοτέρους, τὸν τε ἄνθρωπον τὸν Ἰσραηλίτην καὶ τὴν γυναῖκα) (25:7-8).

«Because he was zealous for his God»

(ἀνθ' ὧν ἐζήλωσεν τῷ θεῷ αὐτοῦ) (25:13)

The actions of these two violent priests are almost identical. A period of apostasy results in wrath coming upon Israel. Those faithful to Yhwh mourn Israel's sinful acts. These priests witness someone publicly committing a sin, and they resort to violence. These acts of priestly violence are justified as zeal for either the law in 1 Maccabees or for God in Numbers. They kill the Israelite offender as well as the Gentile who is encouraging them to break the law. These parallels, alongside the direct reference to Phinehas, signal an allusion to Num 25. In particular, a close analogical relationship is established between Phinehas and Mattathias.

Following Mattathias' violent outburst, he forms a band of those faithful to the Law, who go throughout Israel enforcing the Law. The narrator describes how they organised an army and struck down sinners in their anger and renegades in their wrath.

καὶ συνεστήσαντο δύναμιν καὶ ἐπάταξαν ἀμαρτωλοὺς ἐν ὀργῇ αὐτῶν (2:44).

Although the violence carried out by Mattathias and his followers does not directly parallel the actions of Phinehas, he is acting in the spirit of the zealous priest. Violence is the only response to lawbreakers. As Lester Grabbe notes, the narrative openly admits that the first targets of the Hasmoneans were Israelites: «In spite of the fine words about the Maccabean fight for the law against the heathen, Judas's first excursions were against his fellow Jews, those they considered as collaborators».<sup>16</sup> Intra-Israelite violence is presented as the foundation for the revolt.

However, Mattathias is unable to cleanse Israel before his death. In a deathbed speech to his sons, he laments the state of Israel and calls on his sons to

show zeal for the law and give your lives for the covenant of our ancestors.

ζηλώσατε τῷ νόμῳ καὶ δότε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ὑπὲρ διαθήκης πατέρων ἡμῶν (2:50).

He commissions his sons to continue his acts of violence against anyone who threatens the covenant. He then commands them to «remember the deeds of the ancestors, which they did in their generations; and you will receive great honour and an everlasting name» (καὶ μνήσθητε τὰ ἔργα τῶν πατέρων ἃ ἐποίησαν ἐν ταῖς γενεαῖς αὐτῶν καὶ δέξασθε δόξαν μεγάλην καὶ ὄνομα αἰώνιον) (2:51). He mentions eleven figures from Israel's traditional past, but he gives a special prominence to Phinehas,<sup>17</sup> who is the only person in Mattathias' list described as «our

<sup>16</sup> Grabbe 2020: 362.

<sup>17</sup> Rappaport 2013: 715.

ancestor».<sup>18</sup> Mattathias describes how «Phinehas our ancestor, because he was deeply zealous, received the covenant of everlasting priesthood» (Φινεες ὁ πατήρ ἡμῶν ἐν τῷ ζηλώσει ζῆλον ἔλαβεν διαθήκην ἱερωσύνης αἰωνίας) (2:54).<sup>19</sup> His final act is to appoint Simon as the patriarch and Judas as the military leader. With his final breath, he calls upon his sons to «pay back the Gentiles in full and obey the commands of the law» (ἀνταπόδοτε ἀνταπόδομα τοῖς ἔθνεσιν καὶ προσέχετε εἰς πρόσταγμα τοῦ νόμου) (2:68).

Mattathias' speech contains two primary messages: fight against the Gentiles and lawbreakers; and you will be rewarded if you are faithful. The emphasis on these two aspects highlights that the analogy between Phinehas and Mattathias is incomplete. In Num 25, God tells Moses that «Phinehas ... has turned back my wrath from the Israelites by manifesting such zeal among them» (κατέπαυσεν τὸν θυμὸν μου ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ζηλώσει μου τὸν ζῆλον ἐν αὐτοῖς) (25:11). Phinehas' zeal saves Israel. As a reward, God gives him and his descendants «a covenant of perpetual priesthood» (διαθήκη ἱερατείας αἰωνία) (25:13). Despite acting in a similar manner, Mattathias does not turn wrath away from Israel. He does not complete his mission. As a result, he does not receive a reward.<sup>20</sup> Instead, he must call upon his sons, specifically Judas and Simon, to continue his campaign.

18 The importance attached to ancient ancestry is discussed by Bloch and Zerubavel. Bloch states, «Antiquity is lineage's chief claim to legitimacy; and the older the genealogy, the more prestigious and powerful that claim becomes» (1983: 84). Zerubavel comments further, «Despite the fact that the exact nature of a person's ties to his ancestors becomes increasingly vague and the amount of genetic material he shares with them actually decreases, the more remote from him they are, the more we value those ties» (2012: 56). He also provides a list of political rulers who stretch their pedigree to enhance their legitimacy.

19 The praise of the ancestors in Sirach provides an interesting comparison to 1 Macc 2. Phinehas is given a prominent position, described as ranking «third in glory» (τρίτος εἰς δόξαν) (Sir 45:23), subordinate only to Moses and Aaron. He is described as «being zealous in the fear of the Lord, and standing firm, when the people turned away ... and he made atonement for Israel» (ἐν τῷ ζηλώσει αὐτὸν ἐν φόβῳ κυρίου καὶ στήναι αὐτὸν ἐν τροπῇ λαοῦ ... καὶ ἐξιλάσατο περὶ τοῦ Ἰσραὴλ) (45:23). As a result, he received a covenant of friendship. However, it is notable that his violent action is omitted. Phinehas is zealous and resolute in the face of Israelite apostasy, but Sirach does not explain how he atones for Israel. Sirach's omission of Phinehas' violence contrasts significantly with 1 Maccabees, in which it is Phinehas' actions as a violent priest that make him such a desirable figure for the Hasmoneans. In addition, Mattathias gives Phinehas special prominence amongst the ancestors and does not include Moses and Aaron. For Mattathias, Phinehas is subordinate to no one. On the prominence of Phinehas in Mattathias' list in 1 Macc 2, see Honigman 2014: 179.

20 Contra Goldstein 1976: 7: «As Phinehas was rewarded by being made the founder of the high priestly line (Num 25:12-13), so will Mattathias be rewarded.»

Judas assumes the leadership and fights against the enemies of Israel. However, a praise of his deeds in 1 Macc 3:3-9 precedes the narrative of his leadership. This poem emphasises that he continued his father's mission. It states that he

searched out and pursued those who broke the law; he burned those who troubled his people.

καὶ ἐδίωξεν ἀνόμους ἐξερευνῶν καὶ τοὺς ταρασσοντας τὸν λαὸν αὐτοῶ ἐφλόγησεν (3:5).

He targets Israelite apostates just as his father did. The poem continues,

He went through the cities of Judah; he destroyed the ungodly out of the land; thus he turned away wrath from Israel.

καὶ διήλθεν ἐν πόλεσιν Ιουδα καὶ ἐξωλέθρευσεν ἀσεβεῖς ἐξ αὐτῆς καὶ ἀπέστρεψεν ὀργὴν ἀπὸ Ισραὲλ (3:8).

Judas succeeds where his father failed. In 1:64, «very great wrath came upon Israel» (καὶ ἐγένετο ὀργὴ μεγάλη ἐπὶ Ισραὴλ σφόδρα). Judas saves Israel from this wrath. Judas' action alludes to Phinehas in Num 25, who «turned back my wrath from the Israelites» (κατέπαυσεν τὸν θυμὸν μου ἀπὸ υἱῶν Ισραὴλ) (Num 25:11). The Greek in these verses is not identical, though this is not problematic for the allusion. The lexeme in 1 Macc 3 matches the lexeme used in 1 Macc 1, bracketing the introduction of Mattathias and his family.<sup>21</sup> In turn, the announcement of the outbreak of wrath in 1 Macc 1 is itself alluding to Num 25:4,<sup>22</sup> in which God commands Moses to

take all the chiefs of the people, and impale them in the sun before the Lord, in order that the fierce anger of the Lord may turn away from Israel.

Λαβὲ πάντα τοὺς ἀρχηγούς τοῦ λαοῦ καὶ παραδειγμάτισον αὐτοὺς κυρίῳ ἀνέναντι τοῦ ἡλίου καὶ ἀποστραφήσεται ὀργὴ θυμοῦ κυρίου ἀπὸ Ισραὴλ.

Phinehas is one of a small number of characters in the Hebrew Bible who turns away God's wrath. This includes characters such as Moses, Jeremiah, and Elijah who intercede on behalf of the people and make atonement for them. It is possible that 1 Macc 3:8 is not alluding to a specific character. Instead, Judas is portrayed as a mediator who will save Israel from God's judgement. Yet, there are several reasons why 1 Macc 3:8 should be considered an allusion to Phinehas specifically

21 Choi 2021: 188.

22 Goldstein states that the author uses a rarer lexeme «to set the scene for the portrayal of Mattathias as a latter-day Phinehas» (1976: 227f). See also Bartlett 1998: 70.

and not to a mediator in general. First, Phinehas and Judas are the only characters who turn away God's wrath through violent acts. This zealous violence is what ties the Hasmonean family to Phinehas. Second, Judas' act of taking away wrath from Israel in chapter 3 is connected to the wrath that came upon Israel in the final verse of chapter 1. The primary narrative between these statements is the story of Mattathias. He acts like Phinehas, gives Phinehas a special place among his ancestors, and is even explicitly compared to Phinehas. The strong emphasis on Phinehas in chapter 2 makes it probable that he is still the focus of an allusion to a mediator at the beginning of chapter 3. Third, the analogy between Phinehas and Mattathias is incomplete. If Judas is not presented as completing the work of his father, then the allusion to Phinehas presents Mattathias as a failure. He could not save Israel and was not rewarded. The pro-Hasmonean stance of the author makes it unlikely that he would portray the father of the Hasmonean dynasty as a failure. Instead, it seems more probable that an intentional comparison between Judas and Phinehas is being used to complete the analogy that began between Mattathias and Phinehas. Finally, the statement that Judas destroyed the ungodly from the land does not fit easily with the rest of Judas' narrative. The account of his actions in 1 Maccabees includes few stories of him targeting renegades. Instead, it focuses on his wars and diplomatic relationships with foreign kingdoms. The only explicit description of Judas' violence against fellow Israelites is during his struggle with Alcimus. He is described as

taking vengeance on those who had deserted and preventing those in the city from going out into the country.

ἐποίησεν ἐκδίκησιν ἐν τοῖς ἀνδράσιν τοῖς αὐτομολήσασιν καὶ ἀνεστάλησαν τοῦ ἐκπορεύεσθαι εἰς τὴν χώραν (7:24).

Violence against Israelites is given little attention within Judas' narrative, yet it is the primary focus of the praise of his deeds. It is probable that the author wanted to emphasise that Judas completed his father's work (and therefore the analogy with Phinehas) and was willing to create incoherence between the poem and the narrative to achieve his goal.

However, Judas does not receive any reward. He dies in battle against Bacchides, and his brother, Jonathan, assumes the leadership. The reward is reserved for his final brother Simon. In chapter 14, the people wish to express their gratitude to Simon and his family. They decide to set up a public record praising Simon's rule. Part of this record reads:



The Jews and their priests have resolved that Simon should be their leader and high priest forever, until a trustworthy prophet should arise.

καὶ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἱερεῖς εὐδόκησαν τοῦ εἶναι αὐτῶν Σιμωνα ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστὸν (14:41).

The resolution of the people parallels Phinehas' reward:

It shall be for him and for his descendants after him a covenant of perpetual priesthood.

καὶ ἔσται αὐτῷ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ μετ' αὐτὸν διαθήκη ἱερατείας αἰωνία (Num 25:13).

It is highly likely that Simon's sons are intended as his successors. The public record therefore establishes the Hasmonean dynasty. The statement is preceded by the question, «How shall we thank Simon and his sons?» (Τίνα χάριν ἀποδώσομεν Σιμωνι καὶ τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ) (1 Macc 14:25). Within this context, it is unlikely that the people would designate Simon as eternal high priest but exclude his sons from this role.

In 1 Maccabees, the analogy with Phinehas is spread across three characters. Mattathias has the greatest similarity to Phinehas. When wrath comes upon Israel, he inflicts violence upon lawbreakers and renegades. Judas completes his father's work by turning away wrath from Israel. Finally, Simon receives the reward of an eternal priesthood.

Scholars claim that the analogy between Phinehas and Mattathias was used to make the Hasmoneans appear more legitimate in their role as high priests.<sup>23</sup> Phinehas' descendants were promised the priesthood, so why shouldn't Mattathias' descendants be promised the same? However, the argument made by the author of 1 Maccabees is more potent than a mere comparison between patriarchs. The author distributes the role of Phinehas among three separate members of the family. In some way, then, they each represent a new Phinehas. The Hasmonean claim is not based on the actions of Mattathias. Their claim is that each of them is in some way analogous to Phinehas.

The analogy with Phinehas is crucial to the author's attempt to justify their violent acts against Israelites. In each case, the Israelites whom they target are

23 Eckhardt states, «Given the dynastic implications of Pinhas' deed, the story clearly has an ideological function» (2016: 70). In principle this statement is correct, but it is limited on two fronts. First, the connection with Phinehas is not limited to one character or one story. It is spread across three characters in different sections of the narrative. Second, the use of Phinehas is more than just an attempt to legitimate their dynastic claims. The analogy with Phinehas also provides biblical justification for their acts of violence against Israelites.

presented as traitors of the nation or lawbreakers. Each case of violence is therefore in some way analogous to the violence of Phinehas. There is one more explicit example of Hasmonean violence against Israelites and two more implied acts of violence. Following the deaths of Judas and Alcimus, «all the lawless» (πάντες οἱ ἄνομοι) plotted to capture Jonathan and bring him to Bacchides. Once their plot became known, Jonathan's men

seized about fifty of the men of the country who were leaders in this treachery and killed them.

καὶ συνέλαβον ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν τῆς χώρας τῶν ἀρχηγῶν τῆς κακίας εἰς πεντήκοντα ἄνδρας καὶ ἀπέκτειναν αὐτούς (9:61).

Those killed by the Hasmoneans are portrayed as traitors and conspirators with the Gentiles. Their aim is to eliminate the righteous Hasmoneans through their cooperation with the Seleucids. A few verses later, Jonathan's leadership of the people is summarised:

He began to judge the people; and he destroyed the godless out of Israel.

καὶ ἤρξατο Ἰωναθαν κρίνειν τὸν λαὸν καὶ ἠφάνισεν τοὺς ἀσεβεῖς ἐξ Ἰσραηλ (9:73).<sup>24</sup>

A similar summary is found in Simon's eulogy. The emphasis of Simon's eulogy is the peace and prosperity that he brought to Judea, but it also contains the statement that he «did away with all the renegades and outlaws» (καὶ ἐξῆρεν πάντα ἄνομον καὶ πονηρόν) (14:14). Although the only narrative to focus on violence against fellow Israelites is that of Mattathias in 1 Macc 2, it is significant that the summaries of the leadership of each of his three sons also include a reference to violence against Israelites. And importantly, the author repeatedly emphasises that the only Israelites killed by the Hasmoneans are law-breakers and traitors. The Hasmoneans did not brutally murder their political opponents; they purged Israel of the wicked.

The focus on the Hasmoneans' righteous violence in 1 Maccabees fits into a wider attempt to emphasise their legitimacy through their pedigree and their

24 Grabbe claims that this verse «also emphasizes the extent of the internal opposition to the Maccabean movement at this time» (2020: 392). It is possible that the multiple statements about Hasmonean violence against Israelites are indicative of high levels of internal opposition, but it is difficult to identify specific examples of this as Grabbe has done. 1 Macc 9:73 may simply be an attempt to bring Jonathan's summary into line with Judas' and Simon's, such that all three figures carry out acts of violence against the wicked.

deeds. An emphasis on the righteousness and legitimacy of the Hasmoneans is essential to create a contrast between them and the godless traitors whom they kill. The opening seven chapters introduce the pedigree of the Hasmoneans. They are from the family of Jerusalem priests, «of the family of Joarib» (τῶν υἱῶν Ἰωαριβ) (2:1). The reference is likely to Jehoiarib, who is identified in the division of priests in 1 Chr 24. In particular, he is the first priest chosen by lot, suggesting a degree of prominence.<sup>25</sup> However, the historicity of 1 Maccabees' claim is contested. 2 Maccabees presents the most significant challenge to the claim of the Hasmoneans' priestly descent and has an obsessive focus on the high priesthood. It details the actions of Onias and the intrigue of Jason, Menelaus, and Alcimus. Despite the detailed account of the high priesthood, it contains no references to the Hasmoneans as priests or of having priestly descent.<sup>26</sup> Mattathias does not even appear in the narrative.<sup>27</sup> The omission of the Hasmonean's priestly descent in 2 Maccabees neither proves nor disproves the Hasmonean claim in 1 Maccabees. However, it raises the possibility that the genealogy in 1 Maccabees is an attempt to manufacture the Hasmonean's priestly pedigree.

Throughout 1 Maccabees, the Hasmoneans are repeatedly portrayed as Torah observant. Their faithfulness to the Law extends beyond their persecution of law-breakers and enforcement of obedience to the Law. For example, Judas follows Torah stipulations regarding military engagements during one of the first conflicts with the Seleucids:

Those who were building houses, or were about to be married, or were planting a vineyard, or were faint-hearted, he told to go home again, in accordance with the law.

καὶ εἶπεν τοῖς οἰκοδομοῦσιν οἰκίας καὶ μνηστευομένοις γυναῖκας καὶ φυτεύουσιν ἀμπελώνας καὶ δειλοῖς ἀποστρέφειν ἕκαστον εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ κατὰ τὸν νόμον (3:56; cf. Deut 20:5-8).

The Hasmoneans' Torah piety is particularly emphasised during the cleansing of the Temple in chapter 4. After the defeat of Lysias, Judas returns to Jerusalem and cleanses the sanctuary. However, the Gentiles have defiled it, and the Hasmoneans' tear their clothes, lament, and sprinkle ash on their heads (4:39). Judas then

chose blameless priests devoted to the law, and they cleansed the sanctuary and removed the defiled stones to an unclean place ... then they took unhewn stones, as the law directs, and built a new altar like the former one ... they rose and offered sacrifice,

25 Dirksen 2005: 289.

26 Goldstein 1976: 85.

27 Bartlett 1998: 66.

as the law directs, on the new altar of burnt offering.

καὶ ἐπελέξαντο ἱερεῖς ἀμώμους θελητάς νόμου καὶ ἐκαθάρισαν τὰ ἅγια καὶ ἤραν τοὺς λίθους τοῦ μiasμοῦ εἰς τόπον ἀκάθαρτον ...καὶ ἔλαβον λίθους ὀλοκλήρους κατὰ τὸν νόμον καὶ ᾠκοδόμησαν θυσιαστήριον καινὸν κατὰ τὸ πρότερον ... καὶ ἀνήνεγκαν θυσίαν κατὰ τὸν νόμον ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τῶν ὀλοκαυτωμάτων τὸ καινὸν ὃ ἐποίησαν.<sup>28</sup>

The detail and care taken by Judas is emphasised by the repeated locution «as the law directs» (κατὰ τὸν νόμον). At numerous points within 1 Maccabees, the relationship of a character to the Law is used as a means of evaluating that character.<sup>29</sup> Therefore, the repeated emphasis on Judas' observance of the Law is designed to highlight his overwhelmingly positive characterisation.

The justification of Hasmonean high priesthood on account of their deeds is made explicit towards the end of the book. The author records,

The people saw Simon's faithfulness and the glory that he had resolved to win for his nation, and they made him their leader and high priest, because he had done all these things and because of the justice and loyalty that he had maintained towards the nation.

καὶ εἶδεν ὁ λαὸς τὴν πίστιν τοῦ Σιμωνος καὶ τὴν δόξαν ἣν ἐβουλεύσατο ποιῆσαι τῷ ἔθνει αὐτοῦ καὶ ἔθενετο αὐτὸν ἡγούμενον αὐτῶν καὶ ἀρχιερέα διὰ τὸ αὐτὸν πεποιηκέναι πάντα ταῦτα καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν πίστιν ἣν συνετήρησεν τῷ ἔθνει αὐτοῦ (14:35)

Simon's position does not derive from his genealogy, even though his priestly pedigree is stated. The Hasmoneans' most important qualification is their righteousness.

The righteousness of the Hasmoneans and the analogy with Phinehas is the prism through which the author of 1 Maccabees presents the violent actions of the Hasmoneans. The Hasmoneans are presented as a return to Torah-observant leadership, and their killings of Israelites are only acts of purging the wicked from Israel. The author of 1 Maccabees does not simply seek to justify the violence of the Hasmoneans; he attempts to use their violence as a means of legitimising their rule.

28 1 Macc 4:42-53; cf. Exod. 20:25; Deut. 27:5-6; Exod 29:38-42; Num. 28:3-7. For a discussion of the relation between these verses and their relation to their referents, see Choi 2021: 124-128.

29 Borchardt 2014: 202.

## 2. *Killing of the Righteous*

However, while 1 Macc records many acts of violence among Israelites, not all acts of violence are recorded equally. The violence of the Hasmoneans is a testament to their devotion to Torah observance and the purity of Israel. It is justified and at the same time functions as a form of legitimation. The violent acts perpetrated by the opponents of the Hasmoneans are not presented in the same manner. First Maccabees includes only one rival high priest, and he and his followers are the only other Israelites to inflict violence upon fellow Israelites. However, their acts of violence do not function as a proof of righteousness but rather of wickedness. The righteous Hasmoneans and the wicked Alcimus are contrasted in several ways, but their acts of violence are one of the primary means of creating contrast.

The high priesthood is not mentioned until chapter 7 of 1 Maccabees:<sup>30</sup>

Then there came to him (Demetrius) all the renegade and godless men of Israel; they were led by Alcimus, who wanted to be high priest.

καὶ ἦλθον πρὸς αὐτὸν πάντες ἄνδρες ἄνομοι καὶ ἀσεβεῖς ἐξ Ἰσραὴλ καὶ Ἄλκιμος ἠγγεῖτο αὐτῶν βουλόμενος ἱερατεῦειν (7:5).

He is immediately associated with the «renegade and godless men of Israel» (πάντες ἄνδρες ἄνομοι καὶ ἀσεβεῖς ἐξ Ἰσραὴλ). Alcimus is successful in his petition and becomes high priest. He is introduced as a political schemer, and, unlike the Hasmoneans, he has no genealogy to legitimate him. Daniel Lanzinger asks, «How did Alcimus obtain the position of high priest? Here the author of 1 Maccabees leaves no doubt: Alcimus was a usurper who took advantage of the takeover of another usurper (Demetrius I)». <sup>31</sup> However, his priestly pedigree is affirmed when he returns to Jerusalem.

A group of scribes appeared in a body before Alcimus and Bacchides to ask for just terms ... for they said, «A priest of the line of Aaron has come with the army, and he will not harm us».

καὶ ἐπισυνήχθησαν πρὸς Ἄλκιμον καὶ Βακχίδην συναγωγὴ γραμματέων ἐκζητῆσαι δίκαια ... εἶπον γάρ Ἄνθρωπος ἱερεὺς ἐκ σπέρματος Ααρων ἦλθεν ἐν ταῖς δυνάμεσιν καὶ οὐκ ἀδικήσει ἡμᾶς (7:12-14).

The Hasideans state Alcimus' Aaronic ancestry rather than the narrator, so the validity of their claim is not certain. However, their introduction as scribes makes

30 Bartlett 1998: 81.

31 Lanzinger 2015: 92.

the claim more probable. The group is presented as foolish for trusting Alcimus, but there is no reason to suspect that the Jerusalem elite would be unaware of his lineage. The narrator states the Hasmonean priestly pedigree in more explicit terms, yet Alcimus is still presented as a legitimate rival to the high priesthood.<sup>32</sup>

A comparison with 2 Maccabees and Josephus is revealing. Second Maccabees describes Alcimus as a «former high priest» (προγεγονώς ἀρχιερέυς) prior to his appeal to the Seleucid king (2 Macc 14:3). Alcimus' introduction in 2 Maccabees does not necessitate priestly lineage, as Menelaus becomes high priest despite not being qualified (4:25). Josephus is the only source to explicitly state that Alcimus was «not of the family of high priests» (οὐκ ὄντι τῆς τῶν ἀρχιερέων γενεᾶς) (*Ant.* 12.387). First Maccabees affirms Alcimus' ancestral pedigree, 2 Maccabees is ambiguous, and Josephus rejects it. For the author of 1 Maccabees, it is strategically desirable to present Alcimus as having an equal claim.<sup>33</sup>

How will Alcimus treat these scribes who have identified him as a son of Aaron?

Alcimus spoke peaceable words to them and swore this oath to them, «We will not seek to injure you or your friends.» So they trusted him.

καὶ ἐλάλησεν μετ' αὐτῶν λόγους εἰρηνικούς καὶ ὤμοσεν αὐτοῖς λέγων Οὐκ ἐκζητήσομεν ὑμῖν κακὸν καὶ τοῖς φίλοις ὑμῶν. καὶ ἐνεπίστευσαν αὐτῷ (7:15-16).

However, Alcimus quickly breaks his oath:

He seized sixty of them and killed them in one day, in accordance with the word that was written, «The flesh of your faithful ones and their blood they poured out all around Jerusalem, and there was no one to bury them.»

32 It is debated whether Alcimus had a priestly or high priestly lineage. Babota states that his claim was legitimate, arguing that Alcimus «had all the prerequisites in order to legitimately occupy the high priestly office» (2014: 95). However, Grabbe makes the important observation that the validity of Alcimus' genealogical claim is less relevant than the fact that he was accepted by the majority of the people. For Grabbe, Alcimus' acceptance shows that most people were primarily concerned with freedom of worship which had been restored with the appointment of Alcimus and were not interested in the nationalistic goals of the Hasmoneans. He summarises by stating, «The leadership of the Maccabean resistance by no means embodied the aspirations of the nation as a whole» (2020: 381f). As a result, Judas is forced to return to guerilla tactics; he has lost control of the Judean population. Lanzinger suggests that Alcimus «probably had more silent supporters than Judas» (2015: 94).

33 Lanzinger highlights the benefit of Alcimus' priestly lineage to the Hasmoneans. Because of Alcimus' subsequent traitorous and violent actions, 1 Maccabees shows that one shouldn't trust a priest just because of his lineage; his actions are more important. For a family with a weak claim to the high priesthood like the Hasmoneans, this argument is particularly effective (2015: 95f).

καὶ συνέλαβεν ἐξ αὐτῶν ἐζήκοντα ἄνδρας καὶ ἀπέκτεινεν αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψεν αὐτὸν Σάρκας ὀσίων σου καὶ αἷμα αὐτῶν ἐξέχεαν κύκλῳ Ἱερουσαλημ, καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς ὁ θάπτων (7:16-17).<sup>34</sup>

The quotation is taken from Ps 79:2-3,<sup>35</sup> and in this psalm, the group responsible for the slaughter is the Gentiles:

O, God, the nations have come into your inheritance; they have defiled your holy temple; they have laid Jerusalem in ruins.

Ὁ θεός ἤλθοσαν ἔθνη εἰς τὴν κληρονομίαν σου ἐμίαναν τὸν ναὸν τὸν ἅγιόν σου ἔθενετο Ἱερουσαλημ εἰς ὀπωροφυλάκιον (Ps 79:1).

The author of 1 Maccabees attributes this destruction and turmoil to Alcimus.<sup>36</sup> His violence marks him as a traitor, an oath breaker, and equates him with the nations who destroyed Jerusalem and defiled the sanctuary.

Alcimus' violence continues after he is installed as high priest. He is forced to fight to maintain the high priesthood, and «all who were troubling their people joined him» (καὶ συνήχθησαν πρὸς αὐτὸν πάντες οἱ ταρασσόντες τὸν λαὸν αὐτῶν) (7:22). Eventually they gain control over Judah, but not without doing «great damage in Israel» (πληγὴν μεγάλην ἐν Ἰσραηλ) (7:22). This statement only implies violence against Israel, but once again it is presented negatively. The violence that Alcimus uses to restore stability in the land is described as destructive and harmful to Israel. The following verse escalates the negative assessment further:

Judas saw all the wrongs that Alcimus and those with him had done among the Israelites; it was more than the Gentiles had done.

καὶ εἶδεν Ἰουδας πᾶσαν τὴν κακίαν ἣν ἐποίησεν Ἀλκιμος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ἐν υἱοῖς Ἰσραηλ ὑπὲρ τὰ ἔθνη (7:23).

34 Both the historicity and the potential motivations for Alcimus' actions have been questioned by scholars. Grabbe speculates that his actions may be an attempt to settle old political scores despite the instability it could create for the Seleucids (2020: 382). For Honigman, the historical probability of this meeting between the Hasidim and Alcimus is extremely low (2014: 322). Lanzinger speculates «that the massacre was invented for the purposes of propaganda». At the very least, he argues that «the author of 1 Maccabees probably ascribed a massacre to Alcimus for which – if it even took place – he was not in fact responsible» (2015: 96).

35 «They have given ... the flesh of your faithful to the wild animals of the earth. They have poured out their blood like water all around Jerusalem, and there was no one to bury them» (τὰς σάρκας τῶν ὀσίων σου τοῖς θηρίοις τῆς γῆς ἐξέχεαν τὸ αἷμα αὐτῶν ὡς ὕδωρ κύκλῳ Ἱερουσαλημ, καὶ οὐκ ἦν ὁ θάπτων) (Ps 79:2-3).

36 Honigman 2014: 318.

Verse 17 has already equated Alcimus with the Gentiles; now the narrator describes him as worse than them. Honigman describes how Alcimus and his followers are portrayed as «the foes from within» and are deemed worse than the enemies from without». <sup>37</sup> This comparison includes the persecution of Antiochus Epiphanes. <sup>38</sup> Significantly, Judas does not fight against Alcimus in a struggle for the high priesthood; it is a rebellion against an evil ruler. <sup>39</sup> Chapter 7 recounts the only direct confrontation between Judas and Alcimus in 1 Maccabees. Both sides carry out violence against the people, but that is where the comparison ends. Judas kills traitors and lawbreakers and does so only to save Israel. Alcimus kills to gain political power and with an intensity that not even the Gentiles used. Ultimately, Judas prevails, and Alcimus flees to the Seleucid king.

Alcimus returns with Bacchides to launch the campaign that results in Judas' death. He re-establishes his position in Jerusalem and those who have supported him begin to carry out violence on the friends of Judas. They located them and brought them to Bacchides, «who took vengeance on them and made sport of them» (*καὶ ἐξεδίκηα αὐτοὺς καὶ ἐνέπαιζεν αὐτοῖς*) (9:26). Even though they are not directly inflicting violence on the Hasmonean supporters, they both instigate and facilitate it. However, Alcimus is not directly involved in these acts. Instead, his violence is directed against the Temple:

Alcimus gave orders to tear down the wall of the inner court of the sanctuary. He tore down the work of the prophets! But he only began to tear it down, for at that time Alcimus was stricken and his work was hindered; his mouth was stopped and he was paralysed, so that he could no longer say a word or give commands concerning his house. And Alcimus died at that time in great agony.

*ἐπέταξεν Ἄλκιμος καθαιρεῖν τὸ τεῖχος τῆς αὐλῆς τῶν ἁγίων τῆς ἐσωτέρας καὶ καθεῖλεν τὰ ἔργα τῶν προφητῶν καὶ ἐνήρξατο τοῦ καθαιρεῖν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ἐπλήγη Ἄλκιμος καὶ ἐνεποδίσθη τὰ ἔργα αὐτοῦ καὶ ἀπεφράγη τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ παρελύθη καὶ οὐκ ἠδύνατο ἔτι λαλῆσαι λόγον καὶ ἐντείλασθαι περὶ τοῦ οἴκου αὐτοῦ καὶ ἀπέθανεν Ἄλκιμος ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ μετὰ βασάνου μεγάλης. (9:54-56).*

Alcimus begins to defile the sanctuary but is struck down before he can complete it. There is a slightly sadistic quality in the description. The narrator lingers over the details of his suffering and presents his pitiful death as God's judgement. God

<sup>37</sup> Honigman 2014: 317.

<sup>38</sup> Borchardt 2014: 85.

<sup>39</sup> Babota 2014: 95.



is never an active agent within the book of 1 Maccabees. However, the description of his death is the closest that the narrator comes to claiming direct divine intervention. Despite all the cruelties and defilements of the Gentiles in 1 Maccabees, the only person deemed wicked enough for God to strike down is Alcimus. The author's decision to present the sole rival to the Hasmonean high priesthood in these terms is not accidental.<sup>40</sup>

The author uses Alcimus to create a contrast with the righteous Hasmoneans. His wickedness is overemphasised to highlight the Hasmoneans' virtue. The portrayal of violence is an essential part of the author's strategy. The violence of the Hasmoneans is a zealous demonstration of their religious devotion and commitment to the Torah. In contrast, Alcimus' violence is politically motivated, treacherous, and he stands for the ungodly in Israel. Alcimus' violence creates an effective argument for why the high priesthood should pass from Alcimus to the Hasmoneans. The strategy used by the author of 1 Maccabees is clear from a comparison with 2 Maccabees, where Alcimus is a defiled high priest (2 Macc 14:3) and a political schemer (2 Macc 14:26) but nothing more. He is ineffectual. The friendship established between Judas and Nicanor stops him from gaining control of Jerusalem and he complains to Demetrius. After that, he is not mentioned again. There is no slaughter of his people, no defilement of the Temple.<sup>41</sup> There is certainly no indication that he caused more harm than the Gentiles. The presentation of Alcimus in 2 Maccabees is significant, since elsewhere 2 Maccabees emphasises the evil of high priests other than Onias. It is surprising that the author elaborates on the evil of Jason and Menelaus but excludes the acts of Alcimus. The most likely explanation for this difference is that the author of 1 Maccabees has inflated the evil of Alcimus to create a stronger contrast with the Hasmoneans.

40 Grabbe suggests that it is unlikely that Alcimus was carrying out anything controversial within the Temple precinct but that the timing of his death allowed the author of 1 Maccabees to capitalise on his misfortune to claim divine intervention (2020: 390). Lanzinger goes even further and claims that the work carried out by Alcimus was an attempt to repair the damage caused when Judas and his followers were besieged within the sanctuary by Lysias in 6:48-54. By claiming that Alcimus was punished for doing something sacrilegious, the author of 1 Maccabees delegitimises the Hasmoneans' rival and prevents any accusations that Judas himself defiled the sanctuary by fighting there (2015: 98f).

41 Bartlett 1998: 81.

### 3. Conclusion

This study has identified how the author of 1 Maccabees uses differing presentations of violence to legitimate the Hasmonean high priesthood and to disparage the Hasmoneans' political opponents. Hasmonean violence is presented as analogous to the violent act of Phinehas whereas the violent acts of Alcimus are presented as analogous to the violence of the nations against Israel.

1 Maccabees creates an extensive analogy between Phinehas and the Hasmoneans. In chapter 2, Mattathias acts almost identically to Phinehas in Num 25. There are no other examples of a zealous priest who inflicts violence upon his own people because of their disobedience of Torah. The plot parallel provides the justification for the acts of violence that Mattathias subsequently carries out against renegade Israelites. However, the analogy between Mattathias and Phinehas lacks two important elements from Num 25. First, Mattathias does not turn God's wrath away from Israel. Despite his violent reprisals, his mission remains incomplete at his death. Second, he is not rewarded with the eternal priesthood. Instead, he commissions his sons, Judas and Simon, to complete what he started. They complete his mission and the analogy with Phinehas. In chapter 3, Judas takes away the wrath from Israel. Then his brother Simon receives the eternal high priesthood in chapter 14. The extension of the analogy with Phinehas to Judas and Simon is important for two reasons. First, it creates a connection between the Hasmoneans and Phinehas' covenant of eternal priesthood. Second, it provides a clear justification for the Hasmoneans' violence against their own people. Phinehas' actions are justified and praised by God, and the Hasmoneans make the same claim for their own actions.

In contrast, Alcimus' actions are not praised by God, but rather condemned. Alcimus is the only non-Hasmonean high priest in 1 Maccabees and is therefore the only rival to their claim. Yet the author casts him as a deplorable traitor, who kills his own people in a manner worse than the Gentiles. The inflated portrayal of Alcimus' wickedness demonstrates that he is unworthy of the office of high priest.<sup>42</sup> Honigman describes how «the author spares no detail to paint him as the embodiment of wickedness.»<sup>43</sup> He kills those who are faithful to the Torah (and

42 As Goldstein notes, «The Hasmoneans had to face Alcimus' rival claims to authority which our author endeavours to discredit: at every phase of his tenure of the high priesthood, Alcimus was unfit» (1976: 75).

43 Honigman 2014: 315.

by extension pro-Hasmonean) and desecrates the Temple. The author portrays Alcimus as the arch villain within the story of the Maccabean revolt. As Ehud Ben Zvi has argued, a villain is not necessarily supposed to be a direct mirror of the hero. Instead, «What makes them important is that they embody that which the community finds most threatening.»<sup>44</sup> In 1 Maccabees, Alcimus is a treacherous Seleucid pawn who defiles the Temple; he represents the perfect villain to contrast with the heroic Hasmoneans. However, comparison with 2 Maccabees demonstrates the extent to which the memory of Alcimus has been adapted by the author of 1 Maccabees. In 2 Maccabees he is weak, ineffectual, and irrelevant. The presentation of Alcimus and his followers as wicked, ungodly men in 1 Maccabees is an effectual way of dealing with a rival. A pro-Hasmonean stance and a pro-Torah stance become so intertwined that to oppose the Hasmoneans is to oppose the Torah.<sup>45</sup> As Lanzinger states,

The heart of the matter is thus not so much that Alcimus did something wrong but that he was the wrong man. The author consistently follows his strategy of delegitimation. Whatever Alcimus might have done in the temple, our author would present it as an outrageous and evil action with a fatal end.<sup>46</sup>

Historical fact becomes irrelevant, and memory of the event is shaped to achieve the political ends of the author. Alcimus' greatest fault was not his treachery and wicked violence against his fellow Israelites. His biggest flaw was that he was not Hasmonean.

When these contrasting presentations are woven alongside each other in the narrative of 1 Maccabees, readers are left with a clear choice: Is it better to have a leader who kills for God's Law and in order to purify Israel, or to have a leader who kills those who protect God's Law in order to further his political aspirations? The author of 1 Maccabees construes the memory of these events to such an extent that there is no true choice. The Hasmoneans are the only viable option for the office of high priest.

44 Ben Zvi 2019: 334.

45 Babota 2014: 95.

46 Lanzinger 2015: 102.

*Bibliography*

- Babota, V., 2014. *The Institution of the Hasmonean High Priesthood*. Boston.
- Bartlett, J.R., 2003. 1 Maccabees. J.D.G. Dunn/J.W. Rogerson (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*. Grand Rapids. 807–830.
- 1998. 1 Maccabees. London.
- Ben Zvi, E., 2019. *Social Memory among the Literati of Yehud*. Berlin.
- Bernhardt, J.C., 2017. *Die jüdische Revolution: Untersuchungen zu Ursachen, Verlauf und Folgen der Hasmonäischen Erhebung*. Berlin.
- Bloch, R.H., 1983. *Etymologies and Genealogies: A Literary Anthropology of the French Middle Ages*. Chicago.
- Borchardt, F., 2014. *The Torah in 1 Maccabees: A Literary Critical Approach to the Text*. Berlin.
- Choi, D., 2021. *The Use and Function of Scripture in 1 Maccabees*. London.
- Dirksen, P.B., 2005. 1 Chronicles. Leuven.
- Doran, R., 1959. 1 Maccabees. Nashville.
- Eckhardt, B., 2016. *The Seleucid Administration of Judea, the High Priesthood and the Rise of the Hasmonaeans*. Berlin.
- Goldstein, J.A., 1988. How the Authors of 1 and 2 Maccabees Treated the ‘Messianic’ Promises. J. Neusner/W.S. Green/E.S. Frerichs (eds.), *Judaisms and their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. Cambridge, 69–96.
- 1976. *1 Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary*. Garden City.
- Grabbe, L.L., 2020. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period, Volume 3: The Maccabean Revolt, Hasmonaeen Rule, and Herod the Great (175–4 BCE)*. London.
- Honigman, S., 2014. *Tales of High Priests and Taxes*. Oakland.
- Lanzinger, D., 2015. Alcimus’ Last Command: History and Propaganda in 1 Maccabees 9:54. *JSJ.S* 46, 86–102.
- Mendels, D., 2013. *Why Did Paul Go West? Jewish Historical Narrative and Thought*. London.
- Rappaport, U., 2013. 1 Maccabees. J. Barton/J. Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*. Oxford, 711–733.
- 2004. *The First Book of Maccabees: Introduction, Translation, and Commentary*. Jerusalem.
- Sievers, J., 1990. *The Hasmonaeans and their Supporters: From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I*. Atlanta.
- Van der Kooij, A., 2012. *The Claim of Maccabean Leadership and the Use of Scripture*. B. Eckhardt (ed.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba: Groups, Normativity, and Rituals*. Leiden, 29–49.
- Williams, D.S., 2015. 1 Maccabees. J. Aitken (ed.), *The T&T Clark Companion to the Septuagint*. London, 261–272.
- Zerubavel, E., 2012. *Ancestors and Relatives: Genealogy, Identity, and Community*. New York.

*Abstracts*

Dieser Aufsatz untersucht wie der Autor vom 1. Makkabäerbuch die Darstellung von inner-israelitischer Gewalt verwendete, um die Hasmonäer zu legitimieren und ihre Gegner zu delegitimieren. Die Gewalt der Hasmonäer wird analog zur Gewalt des biblischen Phinehas dargestellt, dessen Gewalttat gegen einen anderen Israeliten den Zorn Gottes abwendet und durch das ewige Priestertum belohnt wird. Im Gegensatz dazu zeigt die innerisraelitische Gewalt des Alcimus, eines Rivalen der Hasmonäer, ihn als einen Verräter, der Israel mehr Schaden zufügt, als es die Völker tun würden. Diese literarische Strategie hat zwei Folgen: 1. Sie legitimiert den hasmonäischen Anspruch auf das Hohepriestertum und beseitigt einen bedeutenden Gegner; 2. Sie rechtfertigt hasmonäische Gewalttaten gegen das eigene Volk.

This article examines how the author of 1 Maccabees used acts of inner-Israelite violence to legitimise the Hasmoneans and delegitimise their opponents. The violence of the Hasmoneans is made analogous to Phinehas whose violence against a fellow Israelite turns away God's wrath and is rewarded with the eternal priesthood. In contrast, the inner-Israelite violence of Alcimus, a rival of the Hasmoneans', shows him as a traitor who inflicts more damage on Israel than the Gentiles. This literary strategy has two effects. First, it legitimises the Hasmonean claim to the high priesthood while simultaneously removing a key opponent. Second, it justifies any violent actions carried out by the Hasmoneans against their own people.

*Jonathan Woods, University of St Andrews*



# Theologische Zeitschrift

herausgegeben von der

Theologischen Fakultät der Universität Basel

Redaktionskommission:

**Sonja Ammann, Reinhold Bernhardt, Andrea Bieler, Alfred Bodenheimer, Andreas Heuser, Martin Kessler, Hans-Peter Mathys, Moisés Mayordomo, Jürgen Mohn, Georg Pfeiderer**

Redaktoren:

**Sonja Ammann / Georg Pfeiderer**

79. Jahrgang

2023

Friedrich Reinhardt Verlag, Basel

*Artikel*

SONJA AMMANN: Das judäische Heer in den biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung	296
SONJA AMMANN – HANS-PETER MATHYS: Ernst Jenni (1927–2022)	176
NATALIA BAKSHI: «Sowjetparadies» vs. «Verlorenes Paradies». Zur Aktualisierung der biblischen Urgeschichte in der sowjetischen und russischen Literatur der 1920er Jahre	104
RUDOLF BRÄNDLE: Johannes Chrysostomus als antiochenischer Theologe. Drei Aspekte seiner Bibelauslegung	166
TABEA EUGSTER-SCHAETZLE, LUCA GHIRETTI, LISA KETGES, ESTHER MARIA MEYER, RAHEL WEBER: Affektivität in der empirischen Theologie und Religionsforschung. Ein Plädoyer anhand dreier Fallstudien	195
CHRISTOPH GELLNER: Schuld(verstrickungen) bei Frisch und Dürrenmatt	19
STEPHEN GERMANY: Einleitung/Introduction: Biblische Darstellungen von Israel und Juda als Subjekte kollektiver Gewalt/Biblical Representations of Israel and Judah as Subjects of Collective Violence	279
– Les guerres menées par Juda et Israël dans les livres des Chroniques	345
LUCA GHIRETTI S. TABEA EUGSTER-SCHAETZLE ET AL.	195
JENNA KEMP: From Annihilation to Dispossession: Transforming Memories of <span style="font-family: monospace;">𐤇𐤏𐤃</span> in the Book of Joshua	316
DIRK KEMPER: Die Achillesferse der Aufklärung. Überlegungen zur Korrespondenzproblematik	4
LISA KETGES S. TABEA EUGSTER-SCHAETZLE ET AL.	195
ESTHER KOBEL: Mediating the Gospel to the Nations. Sin in Romans 2:12-15 as a Test Case for Paul's Cultural Transfer Activities	131
STEFAN KRAUTER: In Würde altern. Tit 2 und antike Vorstellungen vom Alter	146
HANS-PETER MATHYS: Gad und Jona ben Amittai: Zwei Brüder	269
HANS-PETER MATHYS S. SONJA AMMANN – HANS-PETER MATHYS	176



ANDREAS MAUZ: Mauer- und Sündenfall, mythische Wiederholung. Ingo Schulzes <i>Adam und Evelyn</i> (2008)	39
BRUCE McCORMACK: One Hundred Years Later. Karl Barth's Lectures on the Theology of the Reformed Confessions	257
ESTHER MARIA MEYER S. TABEA EUGSTER-SCHAETZLE ET AL.	195
ANNE LOUISE NIELSEN: Die Abgründigkeit der Schuld in der Depressions-Trilogie von Lars von Trier	67
PETER OPITZ: Barths Zwinglideutung in seinen Vorlesungen 1922/23	237
MAIKE SCHULT: «Schuld und Sühne» für Verbrechen ohne Strafe? Verdeckte Motive in der theologischen Dostoevskij-Rezeption nach 1945	89
RAHEL WEBER S. TABEA EUGSTER-SCHAETZLE ET AL.	195
JONATHAN WOODS: Killing for Yhwh: Legitimation through Inner- Israelite Violence in 1 Maccabees	369

*Rezensionen*

WALTER DIETRICH: Samuel. Teilband 5: 2 Samuel 15-20. Biblischer Kommentar Altes Testament Band VIII/5 ( <i>Edgar Kellenberger</i> )	274
JOHANNES GREIFENSTEIN [HG.]: Predigt als Bibelauslegung. Praktische Hermeneutik in interdisziplinären Perspektiven ( <i>David Plüss</i> )	184
KLAAS HUIZING: Lebenslehre. Eine Theologie für das 21. Jahrhundert ( <i>Karl Tetzlaff</i> ).	126
KLAUS-MICHAEL KODALLE: 1933 – Die Versuchung der Theologie ( <i>Udo Kern</i> ).	129
GEORG NEUGEBAUER, CONSTANTIN PLAUL, FLORIAN PRIESEMUTH (HRSG.): Gott gebe Wachstum. Historische und systematische Studien zur protestantischen Wirtschaftsethik nach Max Weber ( <i>Sabine Wolsink</i> )	186
HARTMUT RAGUSE: «... und hat es doch erhellt». Texte zu Psychoanalyse, Theologie und Seelsorge ( <i>Edgar Kellenberger</i> )	188
HARTMUT RAGUSE: Seelenräume. Psychoanalytische Hermeneutik und seelsorgerliche Reflexion ( <i>Edgar Kellenberger</i> )	188

- HERMANN SPIECKERMANN: Psalmen. Band 1: Psalm 1–49. Das Alte Testament Deutsch (*Edgar Kellenberger*) 190
- STEPHEN B. TIPTON: The Ground, Method, and Goal of Amandus Polanus' (1561–1610) Doctrine of God. A Historical and Contextual Analysis (*Zachary Seals*). 123

*Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter*

Sonja AMMANN 176, 296. Natalia BAKSHI 104. Rudolf BRÄNDLE 166. Tabea EUGSTER-SCHAETZLE 195. Christoph GELLNER 19. Stephen GERMANY 279, 345. Luca GHIRETTI 195. Edgar KELLENBERGER 188, 190, 274. Jenna KEMP 316. Dirk KEMPER 4. Udo KERN 129. Lisa KETGES 195. Esther KOBEL 131. Stefan KRAUTER 146. Hans-Peter MATHYS 176, 269. Andreas MAUZ 39. Bruce MCCORMACK 257. Esther Maria MEYER 195. Anne Louise NIELSEN 267. Peter OPITZ 237. David PLÜSS 184. Maïke SCHULT 89. Zachary SEALS 123. Karl TETZLAFF 126. Rahel WEBER 195. Sabine WOLSINK 186. Jonathan WOODS 369.

## Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen dieses Heftes

**Prof. Dr. theol. Sonja Ammann**, Theologische Fakultät, Nadelberg 10, CH-4051 Basel, [sonja.ammann@unibas.ch](mailto:sonja.ammann@unibas.ch) – **PD Dr. Stephen Germany**, Theologische Fakultät, Nadelberg 10, CH-4051 Basel, [stephen.germany@unibas.ch](mailto:stephen.germany@unibas.ch) – **Dr. Jenna Kemp**, Theologische Fakultät, Nadelberg 10, CH-4051 Basel, [jenna.kemp@unibas.ch](mailto:jenna.kemp@unibas.ch) – **Dr. Jonathan Woods**, University of St Andrews, [jw274@st-andrews.ac.uk](mailto:jw274@st-andrews.ac.uk)

## Abonnement

Erscheinungsweise: alle 3 Monate. Umfang: je Heft in der Regel 96 Seiten.  
Abonnements-Bestellungen: Friedrich Reinhardt Verlag, Rheinsprung 1, Postfach 1427, CH-4001 Basel, Tel. 061 264 64 64, [verlag@reinhardt.ch](mailto:verlag@reinhardt.ch).  
Abonnementspreise (jährlich): Schweiz: CHF 106.– (für Studierende CHF 72.–);  
CEPT-Länder: CHF 112.–; übrige Länder: CHF 116.–; Einzelheft CHF 32.–.  
Anzeigenpreise: ganze Seite CHF 460.–; halbe Seite CHF 260.–.

## Impressum

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Theologischen Gesellschaft, <https://sagw.ch/sthg/> (Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, SAGW, [www.sagw.ch](http://www.sagw.ch)).  
Printed in Switzerland. Imprimé en Suisse. In der Schweiz gedruckt 2023.  
ISSN 0040–570 1.  
Layout und Satz: Redaktion; Druck: Friedrich Reinhardt AG, Basel.  
Nachdruck verboten. Übersetzungs- und sämtliche andere Nebenrechte vorbehalten.

© 2023 by Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.

# Theologische Zeitschrift

Jahrgang 79, Heft 4

2023

## Inhalt

Vorwort	278
STEPHEN GERMANY: Einleitung/Introduction: Biblische Darstellungen von Israel und Juda als Subjekte kollektiver Gewalt/Biblical Representations of Israel and Judah as Subjects of Collective Violence	279
SONJA AMMANN: Das judäische Heer in den biblischen Erzählungen der babylonischen Eroberung	296
JENNA KEMP: From Annihilation to Dispossession: Transforming Memories of <b>מִרְיָהוּ</b> in the Book of Joshua	316
STEPHEN GERMANY: Les guerres menées par Juda et Israël dans les livres des Chroniques	345
JONATHAN WOODS: Killing for Yhwh: Legitimation through Inner-Israelite Violence in 1 Maccabees	369
REGISTER 2023	393