

**De crisis van het polytheïsme**

**De visie van De Moor op het ontstaan van Israëls monotheïsme**

doctoraal scriptie Oude Testament  
H.E.M. de Lange de Klerk  
Korfwaterweg 25  
1755 LC Petten

begeleider:  
prof.dr. H. Leene

Amsterdam, Vrije Universiteit, 1996

## 1. INLEIDING

### 2. EEN POLYTHEÏSTISCHE CRISIS IN HET NABIJE OOSTEN?

- 2.1. Inleiding
- 2.2. De crisis van het polytheïsme
- 2.3. Het decor
- 2.4. Egypte
- 2.5. Mesopotamië
- 2.6. Ugarit
- 2.7. Discussie

### 3. EEN PLEIDOOI VOOR HET POLYTHEÏSME IN DE TENACH?

- 3.1. Inleiding
- 3.2. Het decor, Visie van De Moor I (overzicht)
- 3.3. Methode
- 3.4. Synchronische analyse
  - 3.4.1. Inleiding
  - 3.4.2. Gestructureerde vertaling Richteren 6
  - 3.4.3. Gestructureerde vertaling Richteren 9, 1 - 21
  - 3.4.4. Vergelijking
- 3.5. Diachronische analyse
  - 3.5.1. Inleiding
  - 3.5.2. Over de oorsprong van de 'fabel van Jotham'
- 3.6. Conclusie van de analyses
- 3.7. Visie van De Moor II (argumenten)
- 3.8. Discussie

### 4. DE GODDELIJKE EXALTATIE ALS KENMERK VAN DE CRISIS

- 4.1. Inleiding
- 4.2. Het decor
- 4.3. Visie van De Vaux
  - 4.3.1. Inleiding visie De Vaux
  - 4.3.2. De god der vaders
    - 4.3.2.1. De god der vaders en El
    - 4.3.2.2. De god der vaders en JHWH
- 4.4. Visie van H.P. Müller
  - 4.4.1. Inleiding visie van Müller
  - 4.4.2. De mythe in de Jahwistische oergeschiedenis
    - 4.4.2.1. De mythe als literair genre
    - 4.4.2.2. Genesis 2, 4b - 3,24 als paradigma
  - 4.4.3. Religie en sagen van de vaders
  - 4.4.4. Modificatie van de visie van Alt
    - 4.4.4.1. Geen anonimiteit van de god der vaders
    - 4.4.4.2. Monolatrische oriëntering aan El-individuaties
    - 4.4.4.3. Gelijktijdige erkenning van een beperkt polytheïsme
- 4.5. Visie van De Moor
- 4.6. Exaltaties van JHWH
- 4.7. Protest

## 4.8. Epilog

## 1. INLEIDING

Voor velen is de vraag of de goden terugkeren even vreemd als de vraag hoeveel vorstinnen Nederland heeft. Er is maar één koningin of vorstin in Nederland en er is maar één God. Dat neemt niet weg dat mensen verschillende beelden van de koningin kunnen hebben. Degenen die de koningin als kind gekend hebben, zullen een ander beeld van haar hebben dan degenen die haar alleen als volwassene hebben gekend. Dit voorbeeld kan met vele andere uitgebreid worden. En hoe groot het aantal ook moge worden, één ding staat vast: de voorstelling is gerelateerd aan degene die de voorstelling heeft en de voorstelling wordt mede bepaald door het aantal, de duur en de intensiteit van de contacten. Een persoonlijk contact met de koningin zal anders worden ervaren dan een contact via de televisie. Als we terugkeren naar God is het niet moeilijk om een verschil te constateren: God is geen mens. God is de Transcendente, de geheel Andere. Toch wordt er in het Oude Testament antropomorf over Hem gesproken. En dit wordt niet als strijdig met Zijn Transcendentie ervaren. En zo kan het gebeuren dat van God Die Dezelfde is en blijft, wordt gezegd dat Hij berouw heeft van iets. Voor vele Oud Testamentici, waaronder Von Rad, vormen de diverse, soms tegenstrijdige Godsvoorstellingen geen probleem. God heeft Zich in het Oude Testament ook in menselijke gedaante geopenbaard en dus is het antropomorf spreken van de mensen niet alleen onvermijdelijk -mensen kennen alleen deze wereld- maar ook partieel analoog aan de Godsopenbaring zelf. Vanuit deze invalshoek is het dus mogelijk dat er vele godsvoorstellingen zijn en kunnen zijn van één God. Desondanks vormen hedendaagse godsvoorstellingen voor De Moor de aanleiding zich te mengen in de verhitte discussie rond de vraag 'Wie is God?'

Op dit punt aangekomen, hebben we haast onopgemerkt al de overstap gemaakt van de vraag welke godsvoorstelling iemand heeft tot de vraag naar God zelf. En het is nu juist deze transmutatie die een struikelblok is voor De Moor, want zwarte theologen, feministische theologen en homoseksuele theologen kunnen dan wel 'een godsbeeld trachten te ontwikkelen dat meer in overeenstemming is met hun ervaring, dit spreken over God leidt stevast - aldus De Moor - tot een discussie over de oorsprong en de aard van het monotheïstische geloof in Israël.' Zo beginnen, volgens De Moor, feministische theologen met kritiek op het patriarchale Godsbeeld, en eindigen sommigen van hen met godinnen van liefde en moederschap. Blijkbaar blijven godsvoorstellingen geen godsvoorstellingen. De aldus gehypostaseerde godsbeelden vormen niet alleen de aanleiding voor zijn boek 'The Rise of Yahwism', maar leiden ook het thema in: de crisis van de polytheïsten en de confrontatie met de Jahwistische monotheïsten.

Deze 'crisis van het polytheïsme' zou zijn opgetreden in de late Bronstijd van het Nabije Oosten. Dat zou betekenen dat de Jahwisten zich al in de periode van ongeveer 1500 tot 1150 v. Chr. manifesteerden als fervente aanhangers van het monotheïsme. Deze opvatting brengt De Moor vervolgens in botsing met Oud-Testamentici als Bernard Lang die het monotheïstische Jahwisme laten ontstaan uit het polytheïsme. Deze geleerden huldigen de mening dat dit proces in de richting van het monotheïsme pas omstreeks 600 v. Chr. zijn eindstadium bereikte met de aanvaarding van het theoretisch monotheïsme. De Moor daarentegen laat het monotheïsme opkomen uit de nevelen van de pre-historie. Als verdedigers en pleitbezorgers van het monotheïsme treden de Jahwisten naar voren. Bij hen moet zoiets als een monotheïstische kern van kerugmatische aard te vinden zijn.

Op deze wijze zou een crisis van godsdiensthistorische aard kunnen passen in een theologische visie. In deze scriptie wil ik me zoveel mogelijk beperken tot de crisis van het toenmalige polytheïsme zoals De Moor die schetst in zijn boek 'The Rise of Yahwism'. Aan de hand van zijn boek zullen we nagaan of deze crisis van betekenis is geweest voor de opkomst van het Jahwisme. Maar eerst begint - in het spoor van De Moor - onze zoektocht naar de aard van deze crisis bij de grote samenlevingen in het Nabije Oosten, van Egypte en Mesopotamië, om via Ugarit en het Oude-Testament te eindigen bij de godsdienst van Israël. Of, geformuleerd in drie vragen:

1. Kan van een polytheïstische crisis in de late bronstijd van het Nabije Oosten gesproken worden op de wijze zoals De Moor dat doet?
2. Is er in het 'monotheïstische' Oude Testament een document bewaard gebleven van de polytheïstische tegenstanders uit ongeveer 1150 v. Chr.?
3. Kan de goddelijke exaltatie beschouwd worden als kenmerk van de crisis?

## 2. EEN POLYTHEÏSTISCHE CRISIS IN HET NABIJE OOSTEN?

### 2.1. Inleiding

Zoals in de inleiding al ter sprake is gekomen gaat ook De Moor ervan uit dat een ervaring niet los gezien kan worden van de persoon die de ervaring heeft. Een ervaring is echter niet alleen individu-gebonden maar ook cultuur-gebonden. Het is dan ook terecht dat De Moor die ervaringen belicht vanuit de grote culturen van het Nabije Oosten: van Egypte en van Mesopotamië. Tussen deze twee landen ligt het Syro-Palestijnse gebied dat soms als buffer en soms als brug functioneert voor de grootmachten.

### 2.2. De crisis van het polytheïsme

Albright had er in 1946 op gewezen dat 'in de late bronstijd in het Nabije Oosten internationaal stromingen opkamen die tenderen naar het monotheïsme'.<sup>1</sup> In 1982 heeft dit 'internationalisme' - de uitdrukking stamt uit de tijd direct na de tweede wereldoorlog - plaats gemaakt voor het 'crisismodel'. J. Assman publiceert dan een artikel over de crisis van het polytheïstische wereldbeeld in Egypte.<sup>2</sup> De Moor sluit zich bij Assman aan, maar volgens De Moor blijft de crisis niet beperkt tot Egypte, maar spreidt de crisis zich vanuit Egypte ten tijde van Echnaton uit over het hele Nabije Oosten (p. 57 en 68). Dit kon gebeuren via Kanaän dat een soort kolonie van Egypte was. Als dit proces door staatkundige verhoudingen begunstigd is, lijkt het me passend de politieke ontwikkelingen van het Nabije Oosten in de late bronstijd kort weer te geven.

### 2.3. Het decor

In het begin van de late bronstijd (1600 v. Chr.) werd Mesopotamië overheerst door de Kassieten en Egypte door de Hyksos. Hethieten konden vanuit Anatolië en de Hoerrieten vanuit Noord-Syrië hun invloedssferen uitbreiden tot rijken van betekenis: het Hethitische rijk en het rijk van Mitanni. In de randgebieden gingen 'nomadische' groeperingen als de Apiru en Sosu op zoek naar betere bestaans mogelijkheden<sup>3</sup>. Het was een tijd die gekenmerkt werd door voortdurende machtsverschuivingen terwijl een golf van volksverhuizingen aanstormde op de cultuurlanden<sup>4</sup>. Mitanni door de Hethieten omstreeks 1380 v. Chr. onder de voet gelopen. Assyrië, dat aan Mitanni onderworpen was, kon toen weer een zelfstandig bestaan opbouwen. De suprematie over Kanaän (het Syro-Palestijnse gebied) was een voortdurende twistappel tussen Egypte en het Hethitische rijk. Uiteindelijk leidde deze rivaliteit tot de bekende veldslag bij Qadesj aan

---

<sup>1</sup> Albright W.F. From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process. Baltimore, 1946, p. 150.

<sup>2</sup> J. Assman, 'Re und Amun: Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Aegypten der 18. -20. Dynastie' (Orbis biblicus et orientalis) 51, 1982

<sup>3</sup> K.R. Veenhof, In Bijbels Handboek I, p 361

<sup>4</sup> Sandars N.K. De Zeevolken. Egypte en Voor-Azie bedreigd 1250 - 1150 v.C. Haarlem, Fibula-Van Dishoeck, 1980.

de Orontes (1286 v. Chr.). Weliswaar eisten beide partijen de overwinning voor zich op, maar in werkelijkheid was de slag in zoverre onbeslist gebleven dat sindsdien Noord-Kanaän onder invloed van het Hethietische rijk stond en Zuid-Kanaän onder de heerschappij van Egypte viel. Lang zou dit evenwicht niet standhouden: omstreeks 1200 v. Chr. verdween het Hethietische rijk onder het overrompelende geweld van de volksverhuizingen. Egypte daarentegen wist de zeevolken tot staan te brengen, maar verloor halverwege de twaalfde eeuw zijn greep op Zuid-Kanaän. Het was in deze late bronstijd dat de nationale goden van Egypte, Assyrië en Babylon opkwamen: Amon-Re, Assur en Marduk.

#### 2.4. Egypte

Onder christelijke theologen - en De Moor vormt daarop geen uitzondering - heeft de introductie van het strenge monotheïsme door farao Amenhotep IV uit het Nieuwe Rijk omstreeks 1358 v. Chr. sterk de aandacht getrokken. Op bevel van deze farao moest de verering van de rijksgod Amon-Re plaatsmaken voor die van Aton, de concrete verschijningsvorm van de zon in de stralen van het zonlicht. Ook gaf hij zichzelf een nieuwe naam: Echnaton. In de volgende hymnische regels wordt dit monotheïsme bezongen:

Gij, de ene god, wiens gelijke niet bestaat,  
gij hebt de aarde geschapen naar uw hart, gij alleen,  
met mensen, vee en allerlei wild gedierte,  
alles wat op aarde is en op poten rondloopt,  
wat in de lucht is en op vleugels heenvliegt.

De vreemde landen Syrië en Nubië,  
en het land Egypte:

gij deelt ieder zijn plaats toe en scheidt wat zij behoeven,  
iedereen heeft te eten, ieders levenstijd is vastgesteld.

De sfeer van welzijn die deze hymne oproept, staat in schril contrast met de beschrijving van De Moor: een sfeer van 'koudbloedige kilheid' kenmerkt volgens hem deze periode (later de 'Amarnatijd' geheten) (p. 44). Echnatons intolerante verering van één god (Aton) liet geen ruimte voor persoonlijke religieuze ervaringen (p. 44) en bracht een brede oppositie tegen zijn ketterij op de been. Deze oppositie kreeg na zijn dood het karakter van een contra-reformatie (p. 45), die zich waarschijnlijk uitte in 'persoonlijke vroomheid', met name in relatie tot de universele god Amon-Re als het hoogste goddelijk wezen (p. 50).

Aldus kwam Amon-Re in oppositie te staan tot Aton, wiens heerschappij zich eveneens uitstreckte over de gehele aarde. Met dit verschil dat Aton alleen door één mens gediend kon worden: de koning zelf. De Moor vindt dat Echnaton in deze 'consequent monotheïstische leer (tegenover de ene god Aton ook maar één mens)' zijn godsdienst goed heeft doordacht (p. ). Maar hoe Echnaton tot die godsdienst gekomen is, kan hij niet vermelden.

Nu weten we inderdaad niet wat Echnatons motieven geweest zijn om de goddelijke koningstheologie uit de vijfde dynastie nieuw leven in te blazen en te koppelen aan de zonnetheologie van Heliopolis. Wel weten we dat hij de belangrijke god Amon-Re er buiten liet en op deze wijze ook de machtige priesterstand van Amon met zijn tienduizenden priesters in Thebe buiten spel zette. Het lukte hem dan ook niet zijn

Atonisme in Thebe door te voeren en Echnaton week uit naar Amarna waar hij zich volkomen isoleerde. Hij kapte met het verleden en tegelijk schoof hij zichzelf naar voren als middelaar tussen god en mensen. Dat was zeer on-Egyptisch, net zo als zijn hele monotheïsme totaal wezensvreemd was aan de Egyptische godsdienstigheid. Voor de Egyptische religie was het kenmerkend dat het godenpantheon open was: ieder mens formuleerde de werkelijkheid anders en dus ook de god die met de werkelijkheid te maken had. Zo werden tijdens de expansie van de 18e dynastie ook buitenlandse goden opgenomen.

Na Echnatons dood werd Amarna verlaten en de Amon-Re eredienst in zijn oude luister hersteld. Hoewel Echnaton de machtspositie van de priesterstand van Amon-Re trachtte te beknotten of op te heffen -waardoor zijn eigen positie steeg- krijg ik toch niet de indruk dat een streven naar macht zijn doel was. Zijn zwakke buitenlandse politiek, zijn invoering van een nieuwe, vulgaïserende taal en schrift en de afschaffing van het klassiek Egyptisch als religieuze hoftaal, de nieuwe kunstvormen die getuigen van speelsheid en ontspanning en daarmee de oude starre kunstwetten doorbreken, al deze culturele hervormingen wijzen volgens mij eerder in de richting van een idealistische hervormer dan op een rigide religieuze potentiaat.

Overigens was het monotheïsme van Echnaton niet zo 'puur' als het leek. In de officiële titulatuur van de zonnegod werd een prominente plaats ingeruimd voor de godin Maat, de verpersoonlijking van de kosmische orde. Er werd gezegd dat 'Aton vreugde had aan Maat'. De godin Maat kreeg op den duur zo'n verwijzende functie naar het harmonieus leven van de mens in de orde van de samenleving en de natuur dat haar naam een woord werd.<sup>5</sup>

## 2.5. Mesopotamië

Volgens De Moor moet de crisis van het polytheïsme via het door Egypte gedomineerde Kanaän in Mesopotamië bekend geworden zijn. De communicatie kon rechtstreeks tot stand komen -dus zonder bemiddeling van de Kanaänieten- doordat het Babylonisch in die tijd de lingua franca van het Nabije Oosten was. 'Het is nauwelijks voorstelbaar', schrijft De Moor op pagina 57, 'dat de Babyloniërs niet zouden hebben gehoord van de schokkende religieuze ontwikkelingen in Egypte en niet op een of andere manier zouden hebben gereageerd op dit nieuws.' Vervolgens beschrijft De Moor de verheffing van Marduk tot nationale god. Niet langer is hij de tamelijk onbelangrijke stadsgod van Babel. Evenals Amon-Re in Egypte ontving Marduk de titel 'koning van de goden'. In het omstreeks 1200 v. Chr. opgetekende Babylonische scheppingsepos 'Enuma Elish' erkennen alle andere goden Marduk als hun koning en dragen zij hun functies en eretitels aan hem over. De exaltatie van Marduk vond zijn weerslag in Assyrië, dat onder culturele invloed van Babylonië stond. In een gebed van de Assyrische koning Tukulti-Ninurta I (ca. 1243 - 1207 v. Chr.) wordt de god Assur genoemd de 'koning van alle goden', die het lot van allen in de hemel en op de aarde in zijn hand heeft.

Hoewel De Moor de verheffing van de god Marduk in Babylonië en de god Assur in Assyrië relateert aan de crisis van het polytheïsme in Egypte, beschouwt hij dit verschijnsel alleen maar als 'theologische speculatie' en als 'theologisch experimenteren'

---

<sup>5</sup> Vergote J. *De godsdienst van het oude Egypte*. Leuven, Peeters, 1987, p 52 v



(p. 59). Het polytheïsme werd er niet echt door in gevaar gebracht. Dat stemt overeen met de conclusie van Hartmann in zijn artikel 'Monotheïsme in Mesopotamien' (1980) : 'Van monotheïsme of monolatrie in de Mesopotamische religie is geen sprake daar deze religie steeds polytheïstisch was en gebleven is. Het verschijnsel van persoonlijke vroomheid in de zin van verering van een persoonlijk beschermgod, verandert daar niets aan.' De koning die veel schijnt te hebben bijgedragen tot de hoge positie van Marduk is Nebuchadrezzar I (c. 1126 - 1100) geweest (De Moor p. 59-60). In deze tijd vond ook de canonisering van de godin Ishtar plaats. Dat is opvallend omdat dat gebeurde 1200 jaar na haar exaltatie ten tijde van koning Sargon I van Akkad (plm. 2340 - 2303 v. Chr.), de stichter van de eerste semitische dynastie van Babylonië. Zij werd toen verheven tot echtgenote van de hemelgod Anu <sup>6</sup>. In twee-talige teksten uit latere tijd wordt een bezinning op deze exaltatie gegeven: in een godenvergadering wordt besloten dat naast Anu een Antu moet komen. De god van de aarde, Enlil, draagt Ishtar voor. En zo doet de god van de wijsheid. Exaltatie komt dus in deze reflectie tot stand op goddelijk niveau en op 'democratische' wijze.

## 2.6. Ugarit

De Moor is van mening dat de hervorming van Echnaton grote invloed op de vazalvorsten in Kanaän gehad moet hebben. Hij doet dat in navolging van Hornung die in dit verband zelfs denkt aan een 'behoorlijke opschudding in Kanaän'. En tot op de dag van vandaag wordt ons in Psalm 104 een bekende hymne aan Aton in herinnering gebracht (p. 67). Maar het zijn volgens De Moor vooral de Ugaritische tabletten uit de veertiende tot de twaalfde eeuw v. Chr. die ons vertellen hoe er in de Noord-Kanaänitische stadstaat Ugarit op gereageerd is. Daar raken de twee voornaamste goden van het godenpantheon in een machtsstrijd verwickeld: de hoogste god El of Ilu en de jonge weergod Baäl (p. 76). Verbijsterd door deze bittere rivaliteit en onmachtig een keuze te maken tussen de scheppergod El en de onderhouder-god Baäl, vervielen de bewoners van Kanaän tot pessimisme en verbittering (p. 98).

Een paar honderd jaar later, in het eerste millennium v. Chr., blijkt Baäl de dominerende god in het Noorden van Kanaän geworden te zijn, terwijl El een belangrijke god in het Zuiden van Kanaän gebleven is (p. 105-106).

In de beschrijving van De Moor kan het gedrag van de Ugaritische goden niet bepaald verheffend genoemd worden: zij zijn niet te vertrouwen en zij geven zich over aan dronkenschap en seksuele uitpattingen. Ondanks alles zijn de inwoners van Kanaän El of Baäl blijven vereren en dat rechtvaardigt misschien mijn wat andere versie van de Ugaritische godenwereld.

### El, Asjera, Baäl

Van oudsher is Asjera vereerd in Syrië/Palestina. Wij kennen Asjera nu met name uit de spijkerschrifttabletten in de Ugaritische taal die in Rasj Sjamra opgegraven zijn. Daarin wordt Asjera genoemd *qnit . ilm (qaniyatu 'ilima)*, schepster van de goden.

Dienovereenkomstig heet haar echtgenoot El '*abu bani 'ili*, vader van de goden. Tesaamen vormen zij het scheppende godenpaar. Van de vele kinderen (70?) die ze hebben treden

---

<sup>6</sup> Hallo W.W, Dijk J.J.A. van. The exaltation of Inanna. New Haven, Yale University Press, 1968.

twee zonen naar voren: Jam (Zee) en Mot (Dood). Deze lijken niet in het minst op hun ouders, ze zijn een soort anti-goden. Goden die een bedreiging voor het menselijk leven vormen. Voor de mensheid zou de situatie hachelijk geweest zijn als de god Baäl niet te hulp was gesnel. Geholpen door Anat, de dochter van El, bond Baäl de strijd aan met Jam en met Mot. Het was een strijd tussen het land, dat wil zeggen de mogelijkheid om het leven in stand te houden en de chaosmachten van de geweldige wateren. Dankzij de steun van de smid van de goden overwon Baäl in een heftig gevecht zijn tegenstander Jam. Voortaan hadden de mensen weer land om op te leven en van te leven.

Vervolgens moest Baäl de strijd aanbinden met Mot, die het ontbreken van regen en de dood vertegenwoordigde. Deze beide drukten zwaar op het menselijk bestaan, waren er zelfs een deel van. Dat is de harde realiteit en het verhaal van Baäl en Mot legt daar getuigenis van af. Gedurende enige tijd was Baäl in Mot's macht en was hij niet tot handelen in staat. Maar toen hij zijn kracht herkreeg versloeg hij de machtige Mot. Aldus had Baäl zijn heerschappij over de aarde verworven tot vreugde en heil van de mensheid. Voortaan was hij koning en in die positie kon hij de vruchtbaarheid van de mensen, de dieren en de velden bevorderen. Voor de mensen was het belangrijk een cultusplaats, een tempel voor Baäl te hebben om zich van zijn bescherming en bijstand te verzekeren. In het verhaal krijgt Baäl steun van Asjera voor het bouwen van zijn tempel. Dat is opmerkelijk. Asjera is weliswaar de godin die zorgt voor de instandhouding van het menselijk leven, maar zij is ook moeder. Moeder van kinderen die Baäl gedood heeft. In de Ugaritische teksten geeft zij dan ook enige keren uiting aan haar dodelijke vrees voor Baäl.

Er is dus een spanningsveld in Asjera, tussen haar functie van moedergodin enerzijds en haar moederlijke gevoelens met betrekking tot haar kinderen anderzijds. Een soortgelijke thematiek komt in de Tenach voor in het verhaal van de priester Eli. Deze had twee zonen die zich niets aantrokken van hun vader en die de Tenach kwalificeert als 'nietswaardige lieden' (1 Sam. 2,12). Vanwege hun slechte daden werden zij gedood (1 Sam. 4,11).

Ook het verdriet van koning David over de dood van zijn zoon Absalom, die hem wilde verdrijven van de troon, kan in dit verband genoemd worden.

In de strijd tegen de machten die het menselijk leven bedreigen moet Asjera wel een zwaar persoonlijk offer brengen: het accepteren dat haar kinderen gedood worden. Haar confrontatie met Baäl in de Elkunirsa tekst moet waarschijnlijk tegen deze achtergrond gelezen worden <sup>7</sup>. Waarschijnlijk wordt Baäl gestraft vanwege zijn overmoedig roemen op zijn daad: het doden van de kinderen van Asjera en El. Verder valt naast het onmiskenbare onderscheid tussen El en Baäl ook een zekere neiging tot wederzijdse identificatie te constateren: beiden hebben gemeenschap met Asjera.

#### De cultus van Asjera

Asjera is vooral bekend geworden door haar cultus-symbool: een boom of paal. Haar verering was gecentreerd rondom zo'n boom of paal. Evenals een boom stond ook de paal oorspronkelijk niet opgesteld in een gebouw (tempel). In combinatie met een massebe, een opgerichte steen als mannelijk equivalent was er dan sprake van een openlucht-heiligdom (Engels: open-air-sanctuary) waar de gelovigen (pleng)offers

---

<sup>7</sup> Hoffner H.A. The Elkunirsa myth reconsidered. *Revue Hittite et Asiatique*, Tome XXIII, 1965, 5-16.

brachten en reidansen uitvoerden. De verering van de mannelijke godheid zal vooral gezocht moeten worden in de sfeer van uitredding en verlossing door kracht en macht terwijl de verering van de vrouwelijke partner meer in de sfeer lag van de instandhouding van het leven door voedsel en water. Heel illustratief vind ik in dit verband de verhalen in de Tenach over de patriarchen Abraham en Jacob. Als Jacob moet vluchten belooft Adonai hem in een openbaring zijn hulp en bijstand. Vervolgens richt Jacob op die plaats een steen op en noemt hij de plaats Betel, huis van God (Gen. 28, 10-22). Als zijn grootvader Abraham zich, na een conflict met Abimelek, weer mag verheugen in het bezit van zijn waterput, plant hij daar een boom (tamarisk) (Gen. 21, 22-34).

## 2.7. Discussie

We hoeven niet naar de tweede wereldoorlog te verwijzen -'toen waren de kerken vol'- om aannemelijk te maken dat in strijd en crisis een sterk bepaald godsbesef naar boven komt. Von Rad begint zijn theologie met de crises van bezetting van het land Kanaän en de vorming van de staat Israël. Volgens Rendtorff zijn het politieke gebeurtenissen die ten grondslag liggen aan culturele religieuze veranderingen. Op deze lijn zit ook De Moor als hij vermeldt dat de Elamieten omstreeks 1160 v. Chr. Babel hadden veroverd en het Marduk-beeld als oorlogsbuit hadden meegenomen. 'Natuurlijk', schrijft De Moor op p. 60, 'moest de wegvoering theologisch verklaard worden. Opmerkelijk genoeg werd het geïnterpreteerd als een demonstratie van Marduks universele macht.' Aan een religieuze reflectie ging dus een ervaring vooraf. Deze conclusie zal nu getoest moeten worden aan de crisis van het polytheïsme.

De Moor beschrijft deze crisis als volgt:

'Maar de grote nadruk die gelegd werd op het primaat-zijn van slechts één god (Amon-Re) wiens eenheid telkens weer herhaald wordt, hield ongetwijfeld een duidelijke reductie in van het polytheïstische beginsel. Dat is de reden dat Assmann spreekt van een crisis in het polytheïsme van Egypte.' (p. 50) In deze passage refereert De Moor aan het verschijnsel van 'persoonlijke vroomheid' zoals die zich na de ondergang van het Atonisme concentreert op Amon-Re. Maar als men gelooft dat Amon-Re de Ene is uit wie alles voortkomt, wordt men automatisch geconfronteerd met de theodicee, de vraag naar de oorsprong van het kwaad in deze wereld. Deze `kwellend van alle monotheïstische religies' was de oorzaak van een `onoverbrugbare kloof tussen god en mens'. De mens moest zich maar schikken in zijn lot. Niets was zeker en men verviel tot scepticisme. Iets soortgelijks constateert De Moor in Mesopotamië: 'We vinden dus in Mesopotamië een houding van scepsis en berusting vergelijkbaar met wat we vonden in Egypte tijdens het Nieuwe Rijk. In beide gevallen is deze neerslachtige houding gerelateerd aan wat genoemd mag worden een crisis van het polytheïsme' (p. 63).

Als ik het heel in het kort weergeef leidt de tendens tot 'monotheïsering' binnen de polytheïstische godsdienst van Egypte tot scepticisme. Dit proces wordt geduid als 'de crisis van het polytheïsme'. Daar in die tijd ook in Mesopotamië scepticisme te beluisteren viel, moet volgens De Moor ook daar de crisis van het polytheïsme zijn doorgedrongen. Hieruit moet ik concluderen dat 'scepticisme' een gevolg is van de crisis. Weliswaar wordt de oorzaak gerelateerd aan persoonlijke vroomheid-in-de-richting-van-het-monotheïsme maar die blijft dan wel binnen de sfeer van theologische reflexie. Voor Kanaän neemt De Moor het politiek gebeuren wel als mogelijke oorzaak in

ogenschouw: 'De godenwereld van Ugarit is een wereld die verdacht veel lijkt op die van de kibbelende Kanaänitische stadsvorsten in het Laat-Bronzen Tijdperk. Als er een zekere overeenkomst zou bestaan tussen het absolute koningschap in Egypte, Assyrië en Babylonië enerzijds, en de absolute hegemonie van Amun-Re, Assur en Marduk anderzijds, dan zou men moeten zeggen dat het Kanaänitische pantheon van Ugarit de verscheurde politieke realiteit van Kanaän weerspiegelt' (p. 82). Op de pagina daarvoor (p. 81) maakt De Moor eenzelfde constatering maar dan gerelateerd aan het religieuze leven in plaats van aan 'de verscheurde politieke realiteit van Kanaän: 'Er is in de godsvoorstellingen van Ugarit een grote spanning voelbaar, die zonder enige twijfel het concrete religieuze leven van die tijd weerspiegelt.' Als ik alles overzie gaat ook De Moor er direct of indirect van uit dat een ervaring in de zin van een concrete situatie of gebeuren ten grondslag ligt aan een theologische reflexie. Dat betekent dat de oorzaak van het scepticisme niet primair in een sfeer van emoties binnen een religie c.q. in het polytheïsme gezocht moet worden, maar in een (levens)bedreigend gebeuren: bijvoorbeeld een oorlog, een hongersnood, een epidemie, kortom in de dood. Dat er aan het eind van de late bronstijd sprake is van een politieke maatschappelijke crisis, staat wel vast. Behalve de nomadische en semi-nomadische rustverstoorders waren het de 'zeevolken' die zorgden voor grote machtsverschuivingen in het Nabije Oosten. Het is dan aannemelijker om de 'polytheïstische' crisis te beschouwen als het gevolg van politieke maatschappelijke ontwikkelingen dan uit te gaan van een geïsoleerd religieus fenomeen.

De achtergrond van al deze omwentelingen in de late bronstijd moeten volgens mij gezocht worden in de succesformule van de 'neolithische revolutie'. Onder deze naam wordt het proces van opkomst en ontwikkeling van de sedentaire maatschappijen in het Nabije Oosten omstreeks 10.000 v. Chr. aangeduid. Later, in het tweede millennium v. Chr. ontstaan er toenemende spanningen met de nomadische groepen: de sedentairen nemen de beste stukken land in beslag, de bevolking blijft maar groeien - het overschot en uitschot van de sedentaire maatschappijen gaan rondtrekken - en de nomadische stammen moeten meer en meer genoeg nemen met de nauwelijks vruchtbare gebieden. Zij gaan rooftochten organiseren en de sedentairen gaan zich beschermen. Zij bouwen versterkingen: muren, fortificaties en dergelijke om de nomadische stammen te weren. Waren het aanvankelijk vruchtbaarheidsaspecten die domineerden in de verschillende culturen, deze maken nu plaats voor bescherming en leiding in het koningschap. Wat begon als een maatschappelijke crisis vindt zijn weerslag in de verschillende godsdiensten. Daarbij moeten we niet vergeten dat wat wij thans 'religie' noemen als zodanig voor de oud-oosterse mens niet bestond. Religie en menselijk leven waren zodanig met elkaar verstrengeld dat er van een niet te scheiden eenheid sprake was.<sup>8</sup> En dus klonk ook in de godsdiensten de roep door om een koning die de chaos-machten zou weten te beteugelen. In die zin zou er over een crisis van het polytheïsme gesproken kunnen worden. Deze crisis manifesteert zich in de exaltatie van een godheid, als goddelijk koningschap. Dit proces wordt begunstigd door de behoefte aan de verering van een persoonlijk beschermgod. Het verschijnsel van een eigen beschermgod past in een tijd van bestaansonzekerheid en de menselijke hunkering naar zekerheid en veiligheid, naar een tijd dat -zoals de Aton-hymne zo treffend zegt- 'iedereen te eten

---

<sup>8</sup> N.H. Ridderbos, 'Is het Hebreeuws één van de bronnen van de openbaring?', Geref. Theol. Tijdschrift LXIV (1964) 209 - 229.

heeft'. De Amarna-crisis van Echnaton kan juist bijgedragen hebben aan de levensangst waarvan vele teksten uit de Ramessidentijd (de tijd direct na Echnaton) van vertellen en die de enkeling doet vluchten naar zijn of haar persoonlijke god of godin. Een tekst uit de 13e eeuw voor Chr. uit een graf bij Luxor legt getuigenis af van de persoonlijke devotie van de Egyptenaar Kiki jegens de godin Moet. Een gedeelte van de tekst luidt aldus:

'Toen overlegde hij bij zichzelf  
om voorzich een beschermgodheid te vinden  
en hij (be)vond dat Moet de beste van de goden is.  
Aanleg en ontwikkeling zijn in haar hand  
levenstijd en (levens)adem zijn onder haar gezag.  
Alles wat geschiedt is onder haar bevel.  
Hij zei: Zie ik geef haar mijn bezittingen en verworvenheden  
want ik weet dat zij weldadig is in mijn ogen  
dat zij alleen betrouwbaar is  
dat zij voor mij de angst doet verdwijnen  
dat zij mij beschermt ten tijde van het kwaad  
dat zij komt met de noordenwind voor haar uit  
wanneer ik haar aanroep bij haar naam.  
Ik ben een arme in haar stad  
een nooddruftige pelgrim op haar tempel terrein.'

Dit geloof in een persoonlijk god moet waarschijnlijk beschouwd worden als een oerkenmerk van elke religie. Al ten tijde van de vroege 18e dynastie zijn er uitingen van persoonlijke vroomheid. Verder zijn er sinds de protohistorie met goden-namen en met sjd (=redder) samengestelde persoonsnamen bekend. Ook droegen de mensen scarabeeën en amuletten met godsnamen.

Behalve het geloof in een persoonlijk god is met name de typologie van de goddelijke exaltatie van belang als kenmerk van de crisis. Weliswaar is de exaltatie van Marduk zeer spectaculair geweest maar het was niet de eerste keer dat er sprake was van exaltatie van een god of godin. Al veel eerder was de godin Ishtar die eer te beurt gevallen. Haar exaltatie hing samen met de politieke religieuze hervorming van Sargon (ca. 2340 - 2303 v. Chr.) die op deze wijze het verenigd koninkrijk van Sumer en Akkad theologisch wilde funderen. De Sumerische Inanna werd gelijkgesteld aan de Akkadische Ishtar. Zij werd de echtgenote van de hemelgod Anu. Deze periode wordt daarom wel 'het tijdperk van Ishtar' genoemd.

## Conclusie

Bij De Moor valt duidelijk een spanningsveld te constateren tussen 'leer' en 'leven'. In zekere zin zou De Moor de religie of de leer onafhankelijk van de menselijke ervaring willen laten zijn, terwijl andere auteurs (bijvoorbeeld Claus Westermann<sup>9</sup>) religieuze uitspraken beschouwen als 'nadenken' en als 'duiding van ervaring'. Ten aanzien van ons onderwerp komt dit spanningsveld tot uitdrukking in twee uitspraken van De Moor. De eerste uitspraak luidt: 'Zeker, er is in het Laat-Bronzen Tijdperk sprake geweest van een revolutie, maar dit was, in overeenstemming met de horizon van *die* tijd, niet primair een sociale revolutie, maar een religieuze revolutie, zoals ik geprobeerd heb duidelijk te

---

<sup>9</sup> Claus Westermann, Die Antwort des Nachdenkens oder der Reflexion, in: Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Göttingen, 1978.

maken.' <sup>10</sup> Later is er bij De Moor een omslag te constateren als hij opmerkt: 'Toch is zo'n sociaal politieke verklaring op zichzelf nog niet voldoende. In de wereld van die tijd nam een ideologie de gedaante aan van een religie.' <sup>11</sup> Maar de uitwerking en doorwerking van die perspectiefwisseling is niet overal in 'The Rise of Yahwism' terug te vinden. Ook het extrapoleren van de polytheïstische crisis van Egypte naar Mesopotamië en Kanaän roept vraagtekens op. Met name als dat gebeurt op grond van 'scepticisme' of 'een pessimistisch levensgevoel'.

Ook als men de 'religie' in de late bronstijd van het Nabije Oosten als een integraal deel van het menselijk leven beschouwt en deze 'religie' vervolgens als polytheïstisch bestempelt zou men volgens mij toch nog wel kunnen blijven spreken van een 'crisis van het polytheïsme'. Want het zijn de maatschappelijke ontwikkelingen in de late bronstijd die aanleiding geven om te spreken van een crisis. Vervolgens zou deze crisis in de religies theologisch geduid kunnen worden onder het aspect van het goddelijk koningschap of exaltatie. Pas als de goddelijke bescherming faalt of uitblijft zal er sprake kunnen zijn van scepticisme of wanhoop. De mislukte poging van Echnaton om het 'monotheïsme' in Egypte te introduceren laat zien dat de dominante (polytheïstische) religie van Amon-Re (en andere goden) nog geen echt alternatief nodig had in de late bronstijd.

---

<sup>10</sup> Johannes C. de Moor, *Uw God is mijn God, Over de oorsprong van het geloof in de ene God*, Kampen, 1983, p. 74.

<sup>11</sup> *The Rise of Yahwism*, p. 186

### 3. EEN PLEIDOOI VOOR HET POLYTHEÏSME IN DE TENACH?

#### 3.1 Inleiding

Oudtestamentici willen wel eens spreken over 'rudimenten van archaische religie in het Oude Testament', maar dat de Tenach 'een pleidooi voor het polytheïsme' zou bevatten is een opmerkelijke visie van De Moor die berust op zijn interpretatie van Richteren 9, 7b - 15, vaak - ook door De Moor - aangeduid als 'de fabel van Jotham'.

Deze keer gaat het niet primair om de vraag hoe en waar de crisis van het polytheïsme zich openbaarde, maar hoe en wanneer de crisis zich manifesteerde in de confrontatie met de Jahwisten of hun God JHWH. De fabel vertelt hoe de bomen op zoek gaan naar een koning. Zij denken dat de olijfboom wel een geschikte kandidaat voor het koningschap is maar deze bedankt voor de eer. Ook de vijgeboom en de wijnstok weigeren de koninklijke waardigheid. Tenslotte komen de bomen bij de doornstruik en vragen hem koning over hen te willen worden. Deze accepteert het aanbod, maar de acceptatie houdt een vervloeking in. Want de doornstruik is, zo blijkt uit het vervolg, Abimelech de zoon van de richter Gideon, die met steun van de notabelen van Sichem zijn broers heeft laten vermoorden waardoor hij koning van Sichem kon worden. De vervloeking zal zowel Abimelech als de notabelen van Sichem treffen. In Richteren 9 heeft de fabel een anti-royalistische duiding gekregen die door de Joodse geleerde M. Buber bekroond is met de uitspraak dat de fabel van Jotham het beste anti-koningsgezinde gedicht uit de wereldliteratuur is. Volgens De Moor verdient de Baäl-mythe, geschreven door de hogepriester van Ugarit, Ilimilku, ook een dergelijke kwalificatie. En De Moor gaat nog een stap verder: in beide gevallen gaat het niet om een verwerping van het absolute koningschap over mensen maar over goden. In de Baäl-mythe worden de aanspraken van de Ugaritische goden Ba'lu en Yammu afgewezen, in de fabel van Jotham worden de aanspraken van de God van Israël, JHWH, in de rol van de doornstruik(bewoner) afgewezen (zie ook 3.7). Hoe over De Moors interpretatie van de Baäl-mythe ook gedacht moge worden, over de identiteit van de hoofpersoon bestaat geen twijfel, dat is de god Baäl. In de fabel van Jotham daarentegen is de doornstruik naamloos. De grote vraag is dus of de doornstruik(bewoner) misschien een epitheton van JHWH is of dat de doornstruik op een andere manier met JHWH verbonden kan worden.

Tenslotte is er nog een belangrijk verschil. De Baälmythe is geschreven in het Ugaritische spijkerschrift op kleitabletten. Na de verwoesting van Ugarit in 1186 v. Chr. is de stad niet herbouwd en pas bij de opgravingen kort voor de tweede wereldoorlog zijn deze kleitabletten teruggevonden. De kleitabletten moeten dus voor 1185 v. Chr. geschreven zijn, vaak wordt gedacht aan 1400 v. Chr. De schriftelijke fixering van de fabel van Jotham in de huidige vorm begint pas in beeld te komen bij het begin van onze jaartelling.

#### 3.2 Het decor

##### Visie van De Moor I (overzicht)

Het moeten dramatische momenten geweest zijn toen de vijanden voor de kust van Ugarit verschenen. Ammurapi, de koning van Ugarit, schreef een wanhopige brief aan de koning van Cyprus: 'Mijn vader, zie, de schepen van de vijanden komen'. Maar voordat de brief verzonden kon worden was Ugarit al door de vijanden ingenomen en

verwoest. Het is dan ongeveer 1185 v. Chr. Deze vijanden worden meestal in verband gebracht met de uit Egyptische bronnen bekende 'zeevolken' (zie 2.3.). Ugarit ging ten onder maar Egypte wist de zeevolken te verslaan. De Moor schetst de gebeurtenissen en ontwikkelingen voor Kanaän en voor het volk Israël als volgt:

De Israëlieten waren Kanaänieten die behoorden tot de laagste sociale klasse, genaamd de 'Apiru'. Egyptische bronnen spreken van de Shosu, agressieve semi-nomaden die als rovers gevreesd werden, maar die in Egypte ook gebruikt werden als goedkope werkkrachten. Zij werden aangeduid als 'het volk van (de god) JHWH'. (p. 108 - 113). De Ugaritische godheid Yw kan beschouwd worden als een 'weloverwogen karikatuur van JHWH, de God van bepaalde vreesaanjagende 'Apiru krijgers'. (p. 118)

Na de slag bij Qadesj aan de Orontes in 1286 v. Chr. (zie 2.3.) werd Cisjordanië (Kanaän ten westen van de Jordaan) gestraft voor de opstand tegen Egypte (p. 118). Daardoor moesten de Israëlieten in Kades deze woonplaats in het Zuiden opgeven. Zij trokken door Transjordanië naar het Noorden, naar Basan, waar zij de hele dertiende eeuw in rust en voorspoed konden leven. Psalm 68 bevat het verslag van deze tocht van Kades naar Basan.

Ondertussen woonden ook Kanaänieten in Egypte zelf. Eén van hen, Beya, bereikte na de regeringsperiode van farao Seti II (december 1203 - oktober 1197) de hoogste positie van het land. Dat kwam doordat de nieuwe farao Siptah nog maar een kind was en zijn moeder een Kanaänitische van afkomst was. Maar al in 1192 stierf Siptah. Beya, die door De Moor geïdentificeerd wordt met Mozes, kon zijn hoge functie niet langer handhaven en besloot met zijn getrouwen Egypte te verlaten. Wel zette het Egyptische leger de achtervolging in maar moest die poging opgeven toen de zeevolken, die rovend en plunderend door Kanaän waren getrokken, de grens van Egypte bereikten. Zodoende kon Mozes veilig het stamverwante Midian bereiken. Hij sloot een verdrag met hen en nadat verwante Kenitische smeden hem en zijn mannen van wapens hadden voorzien probeerde Mozes zijn benarde stamgenoten in Basan te hulp te komen (1190 v. Chr.). In Transjordanië werd Mozes door de ziener Bileam als bevrijder verwelkomd (p. 153). De bezetting door de zeevolken drukte zwaar op Transjordanië. Maar helaas, Mozes en de Israëlieten leden een verpletterende nederlaag tegen de zeevolken en werden teruggedreven naar het woestijngebied van Seir (p. 162). De nederlaag tegen de zeevolken werd geïnterpreteerd als goddelijke straf voor de assimilatie van JHWH met Baäl door de Israëlieten in Basan. Tijdens een veertigjarig verblijf in de woestijn zorgde Mozes voor een reformatie en werd het koningschap van God getransformeerd in een theocratisch ideaal (p. 159, 167, 217, 218). Had Egypte aanvankelijk zijn greep op Kanaän herkregen, omstreeks 1150 v. Chr. begon de Egyptische invloed in Kanaän te tanen en kon het volk van JHWH waarschijnlijk het ontstane (machts)vacuum opvullen (p. 169). Dat gebeurde onder leiding van Mozes' opvolger Jozua. Deze wist in het openlucht-heiligdom van Sichem (zie 2.6.) een unificatieverdrag te sluiten met de autochtone inwoners van Kanaän (p. 180 en 181). Met dit verdrag werd bevestigd dat JHWH alle functies van de andere Kanaänitische goden - in het bijzonder die van El en Baäl - had overgenomen (p. 178). Op deze wijze verkregen de Israëlieten omstreeks 1150 v. Chr. een bruggehoofd in Cisjordanië en een eerste vestiging van het priesterlijk koningschap van JHWH (p. 218, 219). Toch bleef een harde kern van tegenstanders zich verzetten. Zij hielden vast aan het polytheïsme en wezen het exclusieve koningschap van JHWH af. Deze afwijzing kreeg gestalte in de fabel van Jotham.

In de opvatting van De Moor is dit de geschiedenis van het volk Israël in de periode 1286



tot 1150 v. Chr. De Moor fundeert deze visie voornamelijk op zijn exegese van psalm 68, Habakuk 3 en de fabel van Jotham. Met betrekking tot de crisis van het polytheïsme is vooral de fabel van Jotham van belang, vandaar dat wij op dit punt de theorie van De Moor willen toetsen.

### Methode 3.3.

Hoe De Moor tot bovenstaande visie is gekomen zet hij uiteen op pagina 7 van 'The Rise of Yahwism'. Daaruit blijkt dat hij een bepaalde analogie-methode hanteert, of, in zijn eigen woorden:

1. 'Parallelen zullen worden gebruikt om de Hebreeuwse traditie beter te verstaan.'
2. 'Parallelen zullen worden aangewend om te bewijzen dat bepaalde verschijnselen in de vroege Hebreeuwse religie het beste zijn te begrijpen tegen de achtergrond van het geestelijk klimaat van de late bronstijd.'
3. 'De afwezigheid van parallelen zal worden genoteerd en, indien mogelijk, geïnterpreteerd.'

De Moor richt zich dus op het zoeken naar en interpreteren van parallelen. En zoals ik in de inleiding van dit hoofdstuk (3.1) al heb aangegeven, ziet De Moor in de fabel van Jotham een parallel met zijn interpretatie van de Baäl-mythe uit de Noord-Kaänitische stadstaat Ugarit. Ook de historische context maakt volgens hem deze interpretatie aannemelijk: heel Syrië-Palestina was in de Amarna tijd (ongeveer 1380 - 1340 v. Chr.) de uitzuigpolitiek van de vazalkoningen ten behoeve van hun machtige overheersers, de Hittieten en de Egyptenaren, meer dan beu. Het anti-royalisme was een wijd verbreid fenomeen en deze ideologie sluit perfect aan bij de (anti-koningsgezinde strekking) van de Ugaritische mythe van Ba'lu en de Israëlitische fabel van Jotham (p. 184 - 186). Maar er is een moeilijkheid: de fabel is niet als fabel overgeleverd. De fabel staat in de grotere context van het Gideon-Abimelech-verhaal. En behalve die inkapseling in een groter geheel is er het probleem dat de fabel niet goed aansluit bij de rest van het verhaal. De Moor noemt zelf vijf 'wrijfpunten':

1. De notabelen van Sichem boden Abimelech niet het koningschap aan zoals de fabel schijnt te suggereren.
2. De capaciteiten van andere kandidaten komen niet ter sprake zoals in de fabel.
3. Slechts één keer eerder wordt in Richteren het koningschap aangeboden (Richteren 8, 22) en niet drie keer.
4. En wat hebben de ceders van de Libanon te maken met de notabelen van Sichem?
5. En de zaak waar het om draait, de moord op de broers van Jotham, wordt in de fabel niet genoemd. (p. 183)

Dit alles wijst erop dat de fabel oorspronkelijk een geheel andere doelstelling had dan in de huidige context (p. 183, 187). Hoe nu de fabel verweven zit in die context probeert De Moor op het spoor te komen door te kijken naar de poëtische structuur van de fabel met behulp van de 'Kamper methode' (p. 187).

Deze aanpak van De Moor om een analogiemethode te combineren met een poëtische structuur methode heeft iets fascinerends. Nu besef ik wel dat iemand met een zekere nuchterheid kan zeggen dat de analogiemethode gaat in de richting van een diachronische analyse en dat de poëtische structuur methode een vorm van

synchronische analyse is en dat De Moors aanpak dus uiteindelijk traditioneler is dan het op het eerste gezicht lijkt. Maar daarin zit ook niet het fascinerende. Dat zit in de perspectiefwisseling die op deze wijze verkregen wordt. In plaats van te beginnen met een atomistische ontleding van de tekst (de literair-kritische methode, of, in de optiek van de archeologie: het graafwerk in de grond), stap je als het ware in een helicopter om van boven af te zoeken naar een verkleuring of een bepaald patroon in het landschap dat zou kunnen wijzen op een archeologische vindplaats. Zo'n ander patroon zou je niet makkelijk ontdekken als je door het landschap loopt of in de grond graaft, want dan heb je door de vegetatie als bomen en struiken en door allerlei andere oneffenheden in het terrein geen goed overzicht.

Met de fabel van Jotham heeft De Moor zo'n 'archaisch patroon' in het Gideonverhaal ontdekt. Vervolgens plaatst De Moor de fabel in parallelie met de Baäl-mythe op grond van een anti-koningsgezinde interpretatie. Voor deze aanpak is het natuurlijk belangrijk of de parallel die gekozen wordt ook echt een parallel is. In ons geval is het daarom cruciaal om de 'ware' identiteit van de (goddelijke ?) doornstruik te achterhalen (zie 3.1.). Stel dat dit mogelijk is, dan is er maar één document waar nog sporen van deze oude identiteit te vinden zouden kunnen zijn: de Tenach of iets explicieter: het Gideon-Abimelech verhaal.

Daarom ben ik in dit Gideon-Abimelech verhaal op zoek gegaan naar aanwijzingen die gaan in de richting van de identificatie zoals die door De Moor voorgesteld wordt. Bovendien vermijd ik op die manier vele chronologische en relationele problemen. Al gauw viel mijn oog op de theofanie in het eerste deel van het Gideonverhaal (Richteren 6 - 8). En daar de fabel van Jotham deel uitmaakt van het tweede deel van het Gideonverhaal (Richteren 9) en volgens De Moor zelfs een dubbele theofanie bevat (de vruchtbomen zijn de oude Kanaänitische goden en de doornstruik is de God JHWH) besloot ik het eerste deel van het Gideon-Abimelech verhaal te vergelijken met het tweede deel. Toch was dit alles nog te omvangrijk en heb ik om die reden de gevechtshandelingen uit beide delen niet betrokken in de analyse.

Aldus wil ik in de synchronische analyse Richteren 6 vergelijken met Richteren 9, 1 -21 in de hoop iets meer te weten te komen over de identiteit van de mysterieuze 'doornstruik' en in de diachronische analyse wil ik enige aandacht schenken aan de mogelijke achtergrond of oorsprong van de fabel, die volgens De Moor een apologie van polytheïsten in Sichem is uit 1150 v. Chr. Na het afronden van mijn analyses zal ik de argumenten van De Moor de revue laten passeren (3.7).

## 3.4 Synchronische analyse

### 3.4.1. Inleiding

Volgens de definitie van E. Talstra wordt in de synchronische analyse de tekst als eenheid genomen, als betekenisvol geheel, waaraan alle tekstelementen bijdragen.<sup>12</sup> Op grond van deze definitie heb ik, in navolging van Talstra en ook lettend op de Masoretische accentuatie (silluq en sof pasuq, 'atnah), de vertaalde zinnen van Richteren 6 en 9, 1 - 21 genoteerd in een schema dat door inspringingen de grotere syntactische

---

<sup>12</sup> E. Talstra, Het gebed van Salomo, proefschrift, Amsterdam, 1987, p. 65

verbindingen laat zien:

-de narratieve laag

-de direkte redes

-de ingebedde direkte redes

-het verband tussen hoofd-en bijzinnen (een zin (clause) bevat maximaal een verbaal of nominaal predikaat)

Voor de registratie van de woordherhalingen, de inventarisatie van de woordvoorraad, de kaders (segmenten) en de rollen van de spelers en van de verschuiving in het rollenpatroon heb ik geen apart schema gemaakt. In plaats daarvan heb ik een elementair schema gemaakt om de eventuele corresponderende relaties van de hoofdrolspelers duidelijker in beeld te krijgen. En om de theofaniën in het Gideon-Abimelech verhaal zo mogelijk scherper af te bakenen en eventueel te duiden heb ik een stijlanalyse gemaakt. En zoals gezegd, daar de gevechtshandelingen een `verhaal apart' vormen, heb ik die buiten beschouwing kunnen laten (Richteren 7, 8 en 9,22-57). Ik heb mij dus geconcentreerd op de 'aanleiding' en de 'goddelijke interventie' in Richteren 6 voor vader Gideon en in Richteren 9 voor zoon Abimelech.

### 3.4.2. Gestructureerde vertaling Richteren 6

1a De zonen van Israël deden het kwade in de ogen van JHWH |  
1b en JHWH gaf hen in de hand van Midian zeven jaren |

2a De hand van Midian werd sterk over Israël |  
2buit vrees voor<sup>13</sup> Midian hadden de zonen van Israël voor zich gemaakt de schuilplaat-  
en <sup>14</sup> |  
2c die in de bergen zijn |  
2d de holen en de bergvestingen |

3a Het geschiedde | <sup>15</sup>  
3b als Israël gezaaid had |  
3c dat Midian en Amelek en de zonen van het Oosten zijn opgetrokken |  
3d Ja <sup>16</sup> zij zijn opgetrokken tegen <sup>17</sup> hem |

4a En zij legerden zich tegen hem |  
4b en zij vernielden de opbrengst van het land |  
4c tot uw komen <sup>18</sup> naar Gaza |  
4d en niet lieten zij over leeftocht in Israël |  
4e noch schaap, noch rund, noch ezel |

5a Want zij en hun kudde kwamen op <sup>19</sup> en hun tenten <sup>20</sup>  
5b zij kwamen <sup>21</sup> in overeenstemming met de overvloed van de sprinkhaan in menigte |  
5c en aan hen en aan hun kamelen was geen getal |  
5d en zij kwamen in het land om het te verwoesten |

6a Zeer verarmde Israël voor Midian |  
6b de zonen van Israël riepen tot JHWH |

---

<sup>13</sup> mipne: van voor iets vandaan: uit vrees voor. vgl Ri 9, 21

<sup>14</sup> hamminharot (hapax legomenon) schuilplaatsen. Oorspronkelijk 'geheime waterputten' van nahar, kanaal? Hier waarschijnlijk: opslagruimtes voor voedsel

<sup>15</sup> Wehajah (pf.c.) = wajehi (ipf.c) (Nat/Lettinga par. 69,h)

<sup>16</sup> we: emphatische wau

<sup>17</sup> 'alah' al: vallen op

<sup>18</sup> ad boacha 'tot men komt' (De 2e p. sg. voor het onbepaalde subject 'men'; (Nat/Lettinga par. 72,h)

<sup>19</sup> ya'alu (op veldtocht, krijgstoet gaan) is weggelaten in de Syr. en de Vulgaat.

<sup>20</sup> 'ohel: tent, familie

<sup>21</sup> K yabo'u (impf); Q uba'u (pf)

7a En het geschiedde |  
7btoen riepen de zonen van Israël, tot JHWH <sup>22</sup> wegens <sup>23</sup> Midian |

8a En JHWH zond een man, een profeet tot de zonen van Israël |  
8b en hij zei tot hen |  
8cZo spreekt JHWH, de God van Israël |  
8dIK heb u doen opkomen uit Egypte |  
8e en ik deed u uitgaan uit het huis van de slaven |

9a En ik verlostte u uit de hand van Egypte |  
9b en uit de hand van al uw verdrukkende |  
9c en ik verdreef <sup>24</sup> hen van voor u vandaan |  
9d en ik gaf u hun land |

10a En ik sprak tot u |  
10bIk (ben) JHWH uw God |  
10cvreest niet de goden van de Amorieten |  
10dwaarvan geldt gij zijt wonende in hun land |  
10een gij hebt mijn stem niet gehoord |

11a En de engel van JHWH kwam |  
11b en hij zette zich onder de terebint |  
11cdie in Ofra (was) |  
11ddie (toebehoorde) aan Joas van de Abiezrieten |  
11een Gideon, zijn zoon, was uitkloppende tarwekorrels in de wijnpers |  
11fom (die) in veiligheid te brengen voor Midian |

12a En de engel van JHWH liet zich zien <sup>25</sup> aan hem |  
12b en hij zei tot hem |  
12c JHWH is met u |,  
12do held van de kracht | <sup>26</sup>

13a En Gideon zei tot hem |  
13bOch, mijn Heer |  
13cis JHWH met ons |  
13dwaarom heeft dit alles ons dan gevonden? |  
13eWaar zijn al zijn wonderen |  
die onze vaders aan ons vertellen |

---

<sup>22</sup> 'En het geschiedde, toen riepen de zonen van Israël tot JHWH': wordt weggelaten in de LXX Vaticanus

<sup>23</sup> al 'odot: om de oorzaak van > wegens

<sup>24</sup> wa'a garesj zonder meteg (Gen/K par. 49c)

<sup>25</sup> ra'ah: ni. (toleratief bij de qal): zich laten zien (apocopaat vorm)

<sup>26</sup> gibbor hajil: strijder, krijger; krijgsheld (Jenni/Westerman I, 400)

13fzeggende | <sup>27</sup>  
13gheeft JHWH ons niet doen opkomen uit Egypte |  
13hen nu heeft JHWH ons verstoten |  
13ien hij gaf ons in de hand van Midian |

14a JHWH <sup>28</sup> wendde zich tot hem |  
14b en hij zei |  
14cGa heen in deze uw kracht |  
14den verlos Israël uit de hand van Midian |  
14eHeb ik u niet gezonden? |

15a En hij zei tot hem |  
15bOch mijn heer |  
15cWaarmee zal ik Israël bevrijden? |  
15dzie mijn duizendtal (familie) is de armste in Manasse |  
15een ik ben de jongste in het huis van mijn vader |

16a En JHWH <sup>29</sup> zei tot hem |  
16bomdat ik met u zal zijn |  
16czal jij Midian neerslaan als één man |

17a En hij zei tot hem |  
17bAls ik genade gevonden heb in uw ogen |  
17cdoe dan voor mij een teken |  
17ddat gij het bent sprekende met mij |

18aGa toch niet weg van hier |  
18btot mijn komst tot u |  
18cen ik mijn gave naar buiten breng |  
18den voor uw aangezicht neerleg |  
18e en hij zei |  
18fik zal blijven |  
18gtot uw terugkeren |

19aEn Gideon was naar binnen gegaan |  
19b en hij maakte een bokje van de geiten klaar |  
19c en een efa meel (maakte hij) tot ongezuurde broden |  
19dhet vlees had hij in een mand gedaan |  
19een het vleesnat <sup>30</sup> had hij in een pot gedaan |

---

<sup>27</sup> 'I'mr serves as an introduction to direct speech. In most clauses which introduce direct speech this supplementary infinitive construct occurs but not in all of them.'

L.J. de Regt, A Parametric Model for Syntactic Studies of a Textual Corpus Demonstrated on the Hebrew of Deuteronomy 1-30. Diss. Leiden (Studia Semitica Neerlandica, Van Gorcum), 1988, p.20

<sup>28</sup> JHWH: LXX 'engel'

<sup>29</sup> JHWH: LXX 'engel'

19f en hij bracht het <sup>31</sup> tot hem onder de terebint |  
19g en hij zette het neer |

20a En de engel van God <sup>32</sup> zei tot hem |  
20bNeem het vlees en de ongezuurde broden |  
20cen leg het neer op deze <sup>33</sup> rots |  
20den giet het vleesnat uit |  
20e en hij deed aldus |

21a En de engel van JHWH stak uit het einde van de staf |  
21bdie in zijn hand was |  
21c en hij raakte het vlees aan en de ongezuurde broden |  
21d en vuur ging uit uit de rots |  
21e en verteerde het vlees en de broden |  
21f en toen is de engel van JHWH weggegaan uit zijn ogen |

22a En Gideon zag |  
22bdat hij de engel van JHWH was |  
22c en Gideon zei |  
22dOch mijn heer JHWH |  
22eomdat ik gezien heb de engel van JHWH van aangezicht tot aangezicht |

23a En JHWH zei tot hem |  
23bVrede is met u |  
23cVreest niet |  
23dgij zult niet sterven |

24a En Gideon bouwde daar een altaar voor JHWH |  
24b en hij noemde het |  
24cJHWH vrede |  
24d Tot op deze dag is het er in Ofra van de Abiezrieten |

25a En het geschiedde in die nacht |  
25b en JHWH sprak tot hem |  
25cNeem een var van de runderen |  
25ddie van uw vader zijn |  
25een een tweede var van zeven jaren |  
25fen haal omver het altaar van Baäl |  
25gdie van uw vader is |

---

<sup>30</sup> maraq: Syr. heeft maslol (wijn) in plaats van maraq

<sup>31</sup> wayyagges: en deed het naderen/en offerde het.  
LXX Alexandrinus heeft wayyiggas: en bracht.

<sup>32</sup> elohim: LXX Alexandrinus e.a.: JHWH

<sup>33</sup> hallaz: 'deze hier' (par 16 b Nat/Lettinga) demonstrativum met locale betekenis

25hen hak om de asjera |  
25idie erop is |

26a En bouw een altaar voor JHWH, uw God, op de top van deze versterkte plaats (met  
stenen?) in een rij |  
26ben neem de tweede var |  
26cen breng een brandoffer met het hout van de asjera |  
26ddie gij omgehakt zult hebben |

27a En Gideon nam tien mannen uit zijn knechten |  
27b en hij deed |  
27c zoals JHWH tot hem gesproken had |  
27d en het geschiedde |  
27eaangezien hij het huis van zijn vader en de mannen van de stad vreesde |  
27fhet overdag te doen |  
27g en deed hij het 's nachts |

28a En de mannen van de stad stonden vroeg in de morgen op |  
28b en zie het altaar van de baal was afgebroken |  
28cen de asjera |  
28ddie erop was |  
28ewas omgehakt |  
28fen de tweede var was geofferd op het gebouwde altaar |

29a En zij zeiden tot elkaar |  
29bWie heeft deze daad gedaan |  
29c en zij vroegen |  
29d en zij zochten |  
29e en zij zeiden |  
29fGideon de zoon van Joas heeft deze daad gedaan |

30a En de mannen van de stad zeiden tot Joas |  
30bBreng uw zoon naar buiten |  
30chij moet sterven |  
30domdat hij het altaar van Baäl omver gehaald heeft |  
30een omdat hij de asjera omgehakt heeft |  
30fdie erop was |

31a En Joas zei tot allen |  
31bdie bij hem stonden |  
31cZullen jullie twisten voor Baäl |  
31dof zullen jullie hem verlossen |  
31eWie voor hem zal twisten |  
31fzal sterven in de morgen |  
31gAls hij god is |  
31hzal hij voor zichzelf twisten |  
31iomdat zijn altaar omgehaald is |



32a En men noemde hem van die dag af Jerubbaal |  
32b zeggende |  
32c Baäl moet twisten met hem |  
32d omdat hij zijn altaar omver gehaald heeft |

33a En heel Midian en Amelek en de zonen van het Oosten waren verzameld tesamen |  
33b en zij trokken over |  
33c en zij legerden zich in de vlakte van Jizreël |

34a En de geest van JHWH had Gideon aangetrokken |  
34b en hij blies op de ramshoorn |  
34c en de Abiezrieten werden achter hem bijeengeroepen |

35a En hij had boden gezonden in heel Manasse |  
35b ook deze werd achter hem bijeengeroepen |  
35c en hij had boden gezonden naar Aser en naar Zebulon en naar Naftali |  
35d zij kwamen op, hun tegemoet |

36a En Gideon zei tot God |  
36b Indien gij werkelijk van plan bent Israël door mijn hand te verlossen |  
36c zoals gij gesproken hebt |

37a Zie ik ben leggende een vacht van wol op de dorsvloer |  
37b Indien er dauw zal zijn op de vacht, op deze alleen, en op al de aarde droogte |  
37c en ik zal weten |  
37d dat gij zult bevrijden Israël door mijn hand |  
37e zoals gij gesproken hebt |

38a En het geschiedde zo |  
38b en hij stond vanaf de volgende morgen op |  
38c en hij wrong de vacht uit |  
38d en hij perste de dauw uit de vacht |  
38e met de volheid van de schaal water |

39a En Gideon, zei tot God |  
39b Uw toorn ontbrande niet tegen mij |  
39c en laat ik slechts deze keer spreken |  
39d moge ik slechts deze keer beproeven met de vacht |  
39e er moet droogte zijn op de vacht, op deze alleen |  
39f en op al de aarde moet er dauw zijn |

40a En God deed zo in de nacht |  
40b en er was droogte op de vacht, op deze alleen |  
40c en op al de aarde was er dauw |

3.4.3. Gestructureerde vertaling Richteren 9, 1 - 21

1a En hij, Abimelech, de zoon van Jerubbaäl, ging naar Sichem naar de broers van zijn moeder |

1b en hij sprak tot hen en tot het hele geslacht van het huis van zijn vader van zijn moeder |

1c zeggende |

2a Spreekt toch voor de oren van al de burgers van Sichem |

2b Wat is goed voor u |

2c (dat) over u heersen zeventig man, alle zonen van Jerubbaäl |

2d of dat over u heerst één man |

2e en gij zult bedenken dat ik uw gebeente en vlees ben |

3a En de broers van zijn moeder, spraken over hem tot de oren van al de burgers van Sichem al deze woorden |

3b en hun hart neigde achter Jerubbaäl |

3c want, zeiden zij |

3d hij is onze broer |

4a En zij gaven hem zeventig zilverstukken uit het huis van de baäl van het verbond |

4b en Abimelech huurde met deze lichtzinnige en slechte mannen |

4c en zij gingen achter hem aan |

5a En hij kwam in het huis van zijn vader naar Ofra |

5b en hij doodde zijn broers, de zonen van Jerubbaäl, zeventig man, op één steen |

5c en Jotam bleef over, de zoon van Jerubbaäl, de jongste |

5d want hij had zich verborgen |

6a En al de burgers van Sichem verzamelden zich en het hele huis van Millo |

6b en zij gingen heen |

6c en zij maakten Abimelech tot koning bij de terebint van de massebe |

6d die in Sichem is |

7a En zij deelden het Jotam mee |

7b en hij ging heen |

7c en hij ging staan op de top van de berg Gerezim |

7d en hij verhief zijn stem |

7e en hij riep |

7f en hij zei tot hen |

7g Hoort naar mij burgers van Sichem |

7h en God zal naar u luisteren |

8a De bomen gingen eens heen | 1<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Voornamelijk door de Phoenicische inscripties uit Karatepe blijkt het gebruik van de infinitivus absolutus in plaats van een verbum finitum een tamelijk gebruikelijke constructie geweest te zijn. (W.L. Moran, The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background, In: The Bible and the Ancient Near East, 1961, p. 61 - 62)

8b om een koning over hen te zalven |

8c En zij zeiden tot de olijfboom |

8d Wees koning over ons | <sup>35</sup>

9a En de olijfboom zei tot hen |

9bZou ik afzien van mijn vettigheid | <sup>36</sup>

9cdie in mij eren goden en mensen |

9d en ik zou heengaan om te zweven over de bomen |

10a En de bomen zeiden tot de vijgeboom |

10bGa gij |

10cWees koning over ons |

11a En de vijgeboom zei tot hen |

11bZou ik afzien van mijn zoetigheid <sup>3</sup> en mijn goede vruchten |

11c en ik zou gaan zweven over de bomen |

12a En de bomen zeiden tot de wijnstok

12bGa gij |

12cWees koning over ons |

13a Maar de wijnstok zei tot hen |

13bZou ik afzien van mijn most | <sup>3</sup>

13cdie goden en mensen verheugen |

13d en gaan zweven over de bomen |

14a En al de bomen zeiden tot de doornstruik |

Ga gij |

Wees koning over ons |

15a En de doornstruik zei tot de bomen |

15bAls gij in waarheid van plan zijt te zalven mij <sup>37</sup> tot koning over u |

15ckom dan

15den zoek een schuilplaats in mijn schaduw |

15eEn indien niet, vuur zal uitgaan <sup>38</sup> van de doornstruik |

---

<sup>35</sup> K. malcha, Q. melocha: 'wees toch koning' (par. 43-q Nat/Lettinga)

<sup>36</sup> 'Qatal in surprised question. It seems that the instances of this, which are not many, can be explained as cases of future perfect: (Jdg. 9, 9,11,13) 'Will it be said that I have left' (archic passage).' Joüon / Muraoka par. 112, j.

<sup>37</sup> 'When a third element additional to a pers. pron. and a ptc. or some other element occupies the first slot and attracts some prominence to itself, the pron. commonly occupies the second slot, thus x - pron. - ptc. E.g. Jdg. 9,15 'if you are really anointing me' Joüon / Muraoka par. 154 fe.

<sup>38</sup> 'The choice of the negative used absolutely is governed by the rules already given. In an answer we find 'lo' with a verb understood and in the indicative, 'al' with a jussive understood, also 'we'im 'ajin' after a finite verb (Jdg. 9,15)' Joüon / Muraoka par. 160 j.

15fen zal verteren de ceders van de Libanon |

16aEn nu, indien gij het in waarheid en oprechtheid gedaan hebt |

16b en Abimelech tot koning gemaakt hebt |

16cen indien gij goed gedaan hebt aan Jerubbaäl en aan zijn huis |

16den indien gij hem gedaan hebt overeenkomstig de beloning van zijn handen |

17aWant mijn vader heeft voor u gestreden |

17ben zijn ziel heeft hij van voor zich weggeworpen |

17c en hij redde u uit de hand van Midian |

18aMaar jullie zijn heden opgestaan tegen het huis van mijn vader |

18b en jullie doodden zijn zonen, zeventig man op één steen |

18c en jullie hebben Abimelech, de zoon van een dienstmaagd, koning gemaakt over de burgers van Sichem |

18domdat hij uw broer was |

19aEn indien jullie in waarheid en oprechtheid dit heden gedaan hebt aan Jerubbaäl en aan zijn huis |

19bverheug u over Abimelech |

19cen ook hij zal zich verheugen over u |

20aMaar indien niet, vuur zal uitgaan van Abimelech |

20ben zal verteren de burgers van Sichem en het huis van Millo |

20cen vuur zal uitgaan van de burgers van Sichem en van het huis van Millo |

20den zal verteren Abimelech |

21a En Jotam, vluchtte ijlings |

21b en ging naar Beer |

21c en hij woonde daar uit vrees voor Abimelech zijn broer |

#### 3.4.4. Vergelijking

In Richteren 6 verwijst de verbale structuur naar het narratieve karakter ervan: de verhalende imperfecta consecutiva domineren het geheel ontegenzeggelijk. Nu bestaat elk verhaal uit drie fasen: de opening, de doorwerking en het slot. Allereerst is van belang of met behulp van de syntactische middelen van de tekst ook een bepaalde structuur te herkennen valt.

Opvallend is dat al in Richteren 6,5a het verhaal tot een voorlopige afsluiting komt met een imperfectum ingeleid door het deiktische partikel 'ki'. Op deze wijze wordt de lezer regelrecht betrokken bij het verhaal.

In vers 19a is de verhalende verbale zin vervangen door een samengestelde nominale zin ('we' + subject + perfectum). Zo'n constructie kan gebruikt worden om een verhaal of een onderdeel van een verhaal in te leiden. Eenzelfde constructie kan geconstateerd worden in de verzen 33a, 34a en 35ac.

In Richteren 9, 1 - 21 valt het twee keer gebruik van 'ki' op in de verzen 3c en 5d. De functie van beide is echter niet gelijkwaardig. Het eerst 'ki' is verbonden met een nominale zin en moet beschouwd worden als een slotmotivatie. Het tweede 'ki' is verbonden met een perfectum en verschaft op die manier achtergrondinformatie in een verhalende context.

Deze verhalende structuur wordt in de verzen 16 tot 21 onderbroken om plaats te maken voor een discussiërend gedeelte. Als kenmerk daarvan gelden de perfecta in de verzen 16acd, 17a, 18a en 19a. Verder valt op dat vers 16 als een 'conditionele' irrealis is geformuleerd terwijl in vers 20 de irrealis veel stelliger is. Dit proces wordt syntactisch uitgedrukt door de overgang van 'im' in vers 16 naar 'im lo' in vers 20 via het dubbele gebruik van 'ki' in 17a en 18d. De functie van dit dubbel gebruik van 'ki' is omgekeerd aan die in de verzen 3c en 5d en vormt op deze wijze een chiasme.

#### Elementairste schema Richteren 6 en Richteren 9, 1 - 21

Wanneer we letten op de werkwoordsherhalingen in Richteren 6 dan zien we dat het werkwoord 'asah' elf keer voorkomt. Als we het verbum 'amar' (zeggen) dat twintig keer gebruikt wordt, buiten beschouwing laten, kunnen we stellen dat 'asah' (doen, maken) het veld beheerst. In Richteren 9, 1 - 21 domineert 'halach' (gaan) zelfs over het verbum 'amar'. 'Halach' komt dertien keer voor tegen elf maal 'amar'. In combinatie met de plaats van de actanten in het begin, midden en eind, en het concluderende 'ken' in Richteren 6,20 en 40 en de 'he'-locale in Richteren 9,1 en 21, ontstaat dit vergelijkende schema:

de zonen van Israël DEDEN het kwade (1a)	Abimelech ging (1a)
hij (Gideon) DEED aldus (20)	De bomen gingen heen (8a)
God DEED aldus (40)	Jotham ging (21b)

Als we vervolgens de genealogische lijnen trekken verschijnt dit beeld:

de zonen van Israël deden het kwade	Abimelech
	Gideonde bomen
God	Jotham

Abimelech vermoordt echter zijn broers (Richteren 9,5b), waardoor de verwantschap tussen hem en zijn vader Gideon komt te vervallen en alleen Jotham overblijft (Richteren 9,5c). De lijn loopt nu niet meer van Gideon naar Abimelech maar van Abimelech naar het doen van het kwade. Aldus kan de conclusie getrokken worden dat 'God' en de 'bomen' met elkaar in relatie staan:

de zonen van Israël deden het kwade Abimelech  
Gideon de bomen  
God Jotham

Het wordt nu tijd om de 'semantische inkleuring' nog wat zwaarder aan te zetten in de met syntactische middelen geschetste 'tekening'.

In Richteren 6 wordt het verhaal geopend met een beschrijving van de aanleiding: de steeds terugkerende roofovervallen van de Midianieten. In vers 5abc wordt het verhaal gebracht binnen de levenssfeer van de hoorder, zodat deze een mogelijkheid tot identificatie krijgt. Deze situatie wordt waarschijnlijk geconcretiseerd in direct daarop volgende vers 5d 'en zij kwamen in het land om het te verwoesten'.

Na het dubbele roepen van de zonen van Israël tot JHWH verschijnt een profetische boodschapper als aankondiging van de theofanie in de verzen 11 en 12 vv. Na de roeping van Gideon laat de syntactische structuur twee incisies zien in vers 19ade en in de verzen 34a en 35ac. Op deze wijze wordt het optreden van Gideon op twee niveaus ingeleid. In vers 34a komt dat tot uitdrukking: 'en de geest van JHWH had Gideon aangetrokken'.

Richteren 9 begint met de moord op de zonen van Gideon. Nadat Jotham in vers 7de twee keer tot de burgers van Sichem geroepen heeft, volgt een dubbele oproep tot horen. In deze oproep tot horen maakt Jotham de notabelen van Sichem duidelijk dat zij geen discussie aangaan met hem maar met de goden/God. Dat betekent dat Jotham daar niet staat à titre personnel maar als een boodschapper van God. Dan volgt de fabel of theofanie (?) die de coupe van Abimelech transformeert tot een roeping om de koninklijke waardigheid op zich te nemen. En dat is een heel belangrijk verschil. Als men zich niet laat verblinden door de anti-royalistische ideologie of interpretatie, moeten we concluderen dat het in Richteren 6 primair gaat om de roeping van Gideon (in positieve zin tot heil van het volk) en in de fabel van Richteren 9 om de roeping van aanvankelijk de doornstruik, die later een roeping van zijn zoon Abimelech blijkt te zijn (in negatieve zin tot onheil van het volk). Dat betekent dat in het Gideon-Abimelech verhaal de roeping van Gideon staat op hetzelfde verhaalniveau als de roeping van de doornstruik. In de structuur van het verhaal is de doornstruik (evenals Gideon) een mens, zelfs al voordat zijn menselijke identiteit als zodanig onthuld wordt. (Wie de doornstruik is en wie met de ceders van de Libanon bedoeld worden, wordt pas in Richteren 9,20 onthuld: vuur zal uitgaan van Abimelech en zal verteren de burgers van Sichem en het huis van Millo.) En, zoals al geconstateerd is, dit mens-zijn kan noch op structureel niveau noch op semantisch niveau - een doornstruik is geen boom - binnen de goddelijke sfeer getrokken worden. Zijn dreiging om met een goddelijk attribuut (het doen uitgaan van vuur) zijn macht te demonstreren getuigt daarom in dit stadium en in de context van de fabel van een belachelijke arrogantie. Waarschijnlijk was het de

verteller van de fabel ook om dat effect te doen. Net zoals de verteller van de enige andere fabel in het Oude Testament in 2 Koningen 14,9 zijn verhaal ook niet doorgecomponeed heeft. In deze fabel wil de distel dat zijn zoon trouwt met de dochter van de ceder van de Libanon. Dit voorstel moet als zo belachelijk overgekomen zijn bij de hoorders dat de reactie van de ceder niet vermeld wordt.

Tot slot merken wij nog op dat tot zover zowel in Richteren 6 als in Richteren 9 de verhaalstructuur synchroon verloopt volgens het schema: aanleiding (oorzaak-gevolg), profetische aankondiging, roeping door God of goden.

### Stijlanalyse

In Richteren 6 wordt dit roepingsgedeelte ingeleid door het verschijnen van (de engel van) JHWH. Deze gaat een gesprek aan met Gideon die op een verborgen plaats graan aan het dorsen is. Er volgen vier dialogen waarin Gideon vier maal antwoord geeft aan (de engel van) JHWH (de verzen 13a, 15a, 17a, en 22c). De ontmoeting eindigt met de sjaloom van JHWH en de bouw van een altaar door Gideon.

In Richteren 9 begint het roepingsgedeelte met de anonieme bomen die op zoek gaan naar een koning (Ri. 9,8ab). (Het gedeelte daarvoor hoort niet bij de roeping (van Abimelech) maar vertelt van de coupe van Abimelech.) Er volgen eveneens vier dialogen met een antwoord van respectievelijk de olijfboom (vers 9a), de vijgeboom (vers 11a), de wijnstok (vers 13a) en de doornstruik (vers 15a). In totaal wordt er dus vier maal antwoord gegeven aan de bomen. De fabel eindigt met het annouceren van de destructie van de ceders van de Libanon (vers 15ef) veroorzaakt door het vuur (onheil) van de doornstruik.

Bovenstaande overwegingen maken het vermoeden sterker dat beide gedeeltes (Richteren 6, 11-24 en Richteren 9, 8-15) inderdaad als parallellen beschouwd kunnen worden. Om meer zekerheid te krijgen heb ik daarom ook gekeken naar de stijl van het Gideon-Abimelech verhaal.

Als stijlfiguur treedt het parallelisme van de versdelen of 'parallelismus membrorum' kenmerkend naar voren in de literatuur van het oude Israël, Ugarit, Egypte en Babel. Men kan vier typen onderscheiden:

- a. Als een vers bestaat uit twee zinsdelen die dezelfde strekking in ongeveer dezelfde woorden uitdrukken, spreekt men van 'het synoniem of herhalend parallelisme'.
- b. Als in de zinsdelen een bepaalde gedachte in positieve en negatieve vorm wordt verwoord spreekt men van 'het antithetisch of tegenstellend parallelisme'.
- c. Als de tweede helft van het vers de eerste aanvult spreekt men van 'het synthetisch of aanvullend parallelisme'.
- d. Als in het tweede versdeel weer een woord uit het eerste wordt opgenomen spreekt men van 'het climactisch parallelisme'<sup>39</sup>.

Kort gezegd komt het erop neer dat er woordelijke, letterlijke herhalingen zijn of herhalingen met variaties. Volgens Shimon Bar-Efrat hebben die herhalingen drie functies <sup>40</sup>:

- a. de structurele functie: deze herhaling is van belang voor de gehele compositie van een

---

<sup>39</sup> Brongers H.A. Bijbels Handboek IIa, p 195.

<sup>40</sup> Bar-Efrat Sh. Narrative art in the Bible. Decatur, Almond Press, 1989.

stuk want het geeft er een bepaald patroon aan, bijvoorbeeld een ring-compositie of inclusio. Ook kan het dienen om de draad van het verhaal weer op te nemen. Dat gebeurt in Richteren 9,19 door 'indien gij eerlijk en oprecht hebt gehandeld' uit Richteren 9,16 te herhalen.

b. de semantische functie: de herhaling dient om (theologische of psychologische) betekenissen van een verhaal aan te geven of om personen te karakteriseren.

c. de retorische functie: de herhaling dient om de lezer of toehoorder te beïnvloeden. Het speelt zich vaak af in een persuasieve sfeer. De lezer of hoorder moet overtuigd worden van een bepaalde (nieuwe) 'waarheid'.

In verhalende literatuur als de mythen en epen uit Ugarit wordt de hoorder (lezer) eveneens affectief betrokken bij het gebeuren. Niet in de zin dat de hoorder overtuigd moet worden van iets, maar wel dat hij of zij zich kan inleven in de ontwikkeling van het verhaal. Recentelijk heeft Gina Hens-Piazza met name op deze retorische functie in de Krt-tekst uit Ugarit de aandacht gevestigd <sup>41</sup>. Ongetwijfeld is haar visie ook voor het Gideonverhaal van belang maar in het kader van de structuuranalyse wil ik me beperken tot een globale inventarisatie van de herhalingen.

Richteren 6:

1. de ogen van JHWH / JHWH
2. de hand van Midian / vrees voor Midian  
opbergplaatsen / holen  
in de bergen / bergvestingen
3. Midian / zonen van het Oosten  
optrekken / optrekken
4. opbrengst / leeftocht  
schaap / rund  
(ezel / kameel)
5. kudde / tenten  
in menigte / geen getal
6. Israël / zonen van Israël
- 6/7.riepen / riepen
8. man / profeet  
JHWH / de God van Israël  
doen opkomen / doen uitgaan  
uit Egypte / uit het slavenhuis
9. verlossen / verdrijven  
uit de hand van Egypte / uit de hand van al uw verdrukkers
10. JHWH / uw God
- 11-24 geen herhalingen
25. stier / tweede stier  
altaar van Baäl / Ashera
26. JHWH / uw God  
brandoffer / Ashera  
top / versterkte plaats

---

<sup>41</sup>Hens-Piazza G. Repetitio and Rhetoric in Canaanite Epic. UF 24; 1992, 103 - 115.



- 27. mannen / knechten  
huis van zijn vader / mannen van de stad
- 28. afgebroken altaren / opgebouwde altaren  
Ashera / var
- 29. vroegen / zochten  
deze daad / gedaan  
Gideon / de zoon van Joas
- 30. altaar van Baäl / Asjera
- 31/32. twisten / twisten
- 33. Midian / zonen van het Oosten  
verzameld / tezamen
- 34. bijeengeroepen / bijeengeroepen
- 35. bode / bode
- 36/37. verlossen door mijn hand / bevrijden door mijn hand  
vacht / vacht
- 38. wringen / persen
- 39. deze keer / deze alleen
- 39/40. deze alleen / deze alleen  
aarde / aarde

Het gedeelte Richteren 6, 11-24 wordt gekenmerkt door het ontbreken van het parallelismus membrorum als stijfiguur. Vaak wordt dit gedeelte bestempeld als een heiligdomslegende om een `hieros logos' te verklaren.

Richteren 9:

- 1. Abimelech / de zoon van Jerubbaal  
naar Sichem / naar de broers  
tot hen / tot het hele geslacht  
van zijn moeder / van zijn moeder  
hij sprak / zeggende
- 2. Sichem (1) / Sichem  
voor de oren / voor u (?)  
zeventig man / een man  
Jerubbaal(1) / Jerubbaal  
gebeente en vlees (echo-effect)
- 3. broers van zijn moeder (1) / broers van zijn moeder  
spreekt voor de oren (2) / spraken tot de oren  
al de burgers van Sichem (2) / al de burgers van Sichem
- 4. zeventig (2) / zeventig  
huis (1) / huis  
Abimelech (1) / Abimelech  
lichtzinnig / slecht
- 5. het huis van zijn vader (1) / het huis van zijn vader  
zonen van Jerubbaal (2) / zonen van Jerubbaal  
zeventig man (2) / zeventig man  
de zoon van Jerubbaal (1) / de zoon van Jerubbaal
- 6. al de burgers van Sichem (2) / al de burgers van Sichem

- al de burgers van Sichem / het hele huis van Millo  
 terebint / massebe  
 Sichem / Sichem
7. zij gingen heen (6) / hij ging heen  
 top / berg  
 verhief zijn stem / riep  
 hoort / luisteren
- 8 - 15 refreinen!
16. in waarheid (15) / in waarheid  
 in waarheid en oprechtheid (echo-effect)  
 Abimelech tot koning (6) / Abimelech tot koning
17. Richteren 6 - 8 !
18. opstaan tegen / de zoon van een dienstmaagd
19. verheug u / zich verheugen over u  
 in waarheid en oprechtheid (16) idem
20. refrein
21. vluchtte / vluchtte  
 Abimelech / zijn broer

Het gedeelte Richteren 9, 8-15 wordt gekenmerkt door refreinen of keerverzen. Zowel de legende im Richteren 6 als de fabel in Richteren 9 onderscheiden zich in stilistisch opzicht van de context. Heel duidelijk wordt dit contrast zichtbaar in Richteren 6. In de legende spreekt (de engel van) JHWH persoonlijk met Gideon, daarna in een droom. Maar ook in Richteren 9 roept de fabel een heel andere sfeer op dan de aanklacht van Jotham daarna. In de fabel zijn de bomen het slachtoffer van hun weliswaar noodgedwongen, maar eigen keus (pas de vierde kandidaat accepteerde hun aanbod om koning te worden). Volgens Jotham zijn de notabelen van Sichem medeplichtig aan moord. De fabel heeft iets tragisch in zich en roept reminiscenties op aan de zondeval van Adam en Eva. De rede van Jotham daarentegen, heeft wel iets weg van een rechtsgeding. Er is dus duidelijk een niveauverschil tussen de 'goddelijke sfeer' van de legende en de fabel enerzijds en het directe vervolg daarop anderzijds. De vraag is nu wat de functie daarvan is. Waarom zijn die legende en die fabel zo contrasterend in het Gideon-Abimelech verhaal geplaatst?

Om die vraag te kunnen beantwoorden is het van belang om na te gaan waar de legende of de fabel in de compositie van het verhaal staan. Eerst wordt de aanleiding verteld en de ellende die daaruit voortvloeide, namelijk de rooftochten van de Midianiten en de moord op de zonen van Gideon. Dan komt de goddelijke boodschapper: de onbekende profeet in Richteren 6 en Jotham in Richteren 9. Op dit punt aangekomen wil ik kijken naar het oude Griekse drama. Daarin richt de bode zich tot het koor, dat vervolgens als eerste mag reageren op de boodschap. Dat is een typische functie van het koor, een wezenlijk onderdeel van het optreden van een koor in een tragedie. De expressie van het koor is de stem van het 'gemiddelde' van het volk en is de tegenhanger van de hoofdpersoon. Dit stemt overeen met de passieve rol van Gideon in de legende tegenover een actieve rol daarna. Voor Richteren 9 geldt hetzelfde: in de fabel vervullen de vruchtbomen en de doornstruik een passieve rol, de actieve rol daarna is weggelegd voor Jotham. Als we dit gegeven toepassen op de legende betekent het dat niet Gideon reageert maar het volk. Gideon staat voor het volk. De tekst van Richteren 6 laat ook zelf

geen andere verklaring toe want het is niet aannemelijk dat Gideon in twee dagen tijd een heiligdom gesticht heeft en weer afgebroken. In wezen is de reactie van het volk in de persoon van 'Gideon' hetzelfde als die van de vruchtbomen (olijfboom, vijgenboom en wijnstok) in Richteren 9: het volk is te druk bezig met de dagelijkse zorg voor het bestaan om zich te kunnen bekommeren om het leiderschap. En alleen een arrogante nietsnut als de doornstruik denkt daar anders over.

Ondertussen zijn wij al dichtbij de vraag naar het ontstaan van het Gideonverhaal gekomen. Maar voor dat wij aan de diachronische analyse beginnen kunnen wij op grond van de synchronische analyse al wel concluderen dat de doornstruik niet met de bomen (als de actieve actanten) verbonden kan worden; de bomen (die in de fabel onderscheiden moeten worden van de vruchtbomen: olijfboom, vijgeboom en wijnstok) kunnen daarentegen wel met de goden verbonden worden. Als men de bomen op een lijn plaatst met de doornstruik verduistert men de tegenstelling tussen God (goden) en mens. Een tegenstelling die het verhaal juist wil accentueren.

Binnen de structuur van het Gideon-Abimelech verhaal is de identificatie van de doornstruik met JHWH als God daarom onmogelijk.

### 3.5. Diachronische analyse

#### 3.5.1. Inleiding

Algemeen wordt aangenomen dat het boek Richteren in zijn huidige vorm tot stand is gekomen tijdens de Babylonische ballingschap van 587 tot 537 v. Chr.

Gebeurtenissen uit een ver en nabij verleden werden in het werk theologisch gedeut. De 'theoloog of theologische school' die daar voor verantwoordelijk wordt gehouden werd later de 'Deuteronomist' genoemd naar zijn 'hoofdwerk' Deuteronomium. Na de, volgens een midrasj, gouden tijd van Mozes volgde de zilveren tijd van Jozua. De tijd daarna, die van de locale, vaak charismatische machthebbers of redders wordt weergegeven in het boek Richteren. Deze 'donkere' periode (van 1150 v. Chr. tot 1030 v. Chr. ?) waarin 'iedereen deed wat goed was in eigen ogen', wordt afgesloten met de vorming van een verenigd koninkrijk, eerst onder koning Saul en later onder koning David (zie 4.2.). Het boek als geheel draagt duidelijk de sporen van de Deuteronomistische 'bouwtijd' uit de negende (?) tot de vijfde eeuw v. Chr. Dat betekent natuurlijk niet dat de stof in zijn geheel ook uit die periode stamt: oudere tradities kunnen in originele of gewijzigde vorm opgenomen zijn in het werk. Algemeen wordt aangenomen dat het lied van Deborah het oudste deel is uit ongeveer de twaalfde of elfde eeuw voor Chr. Het is dus heel goed mogelijk dat de fabel van Jotham ook uit die periode stamt hoewel het natuurlijk ook denkbaar is dat een jong verhaal in een archaisch jasje is gestoken. In het boek Richteren verloopt de geschiedenis volgens het deuteronomistische schema. Toch valt ook aan de hand van dit schema (roepen tot God en uitredding) een ontwikkeling te constateren in het boek zelf. Was er eerst nog sprake van een roepen tot JHWH als het volk in nood verkeerde, later niet meer. Als dit een teken is van een steeds slechter wordende situatie, is het waarschijnlijk dat de eindredactie van het boek plaats vond vlak voor of tijdens de Babylonische ballingschap. In het Gideonverhaal (Richteren 6-9) is al in 6,1 de hand van de Deuteronomist duidelijk herkenbaar. Ook het gedeelte 6, 7-10 waarin een onbekende profeet de Israëlieten hun ongehoorzaamheid verwijt wordt door sommigen (o.a. Noth) aan de Deuteronomist

toegeschreven. Door de vele naden in het geheel zijn velen van mening dat het Gideonverhaal uit vele kleine stukken is opgebouwd.

Volgens Smend, Soggin e.a. heeft een historicus aan het begin van de ballingschap het geschiedwerk aanvankelijk samengesteld. Deze wordt aangeduid als DtrH. Vervolgens werd het geschiedwerk bewerkt door een profetische redacteur, aangeduid als DtrP. Tenslotte heeft een nomistische uitgever, aangeduid als DtrN, er de laatste hand aan gelegd.

Volgens Uwe Becker kon DtrH bij de compositie van het Abimelech verhaal op twee schriftelijke bronnen terugvallen: op de anti-monarchale Jothamfabel (8-15a) en op een verhalenkrans over de opkomst en smadelijk einde van Abimelech (25-41 en 46-54)<sup>42</sup>. Beide bronnen dragen een profaan karakter. In die verhalenkrans speelde het thema koningschap als zodanig waarschijnlijk geen rol. Het oorspronkelijke begin van het Abimelech-verhaal kan DtrH met taalkundige en stilistische elementen van de Jothamfabel volledig opnieuw bewerkt hebben (1-6), terwijl hij in het vervolg slechts af en toe - ter verduidelijking van zijn bedoeling - zelf de pen ter hand neemt (22-f, 42-44a, 49b, 55). Pas het deuteronomistische raamwerk maakt uit het profane, politieke Abimelech-verhaal theologische geschiedschrijving (vgl 23). Op DtrH gaat dan in het bijzonder de inkadering en toepassing van de opgenomen fabel terug (7, 15b, 16a, 19b-21). Beide tesamen markeren de hoofdinteresse van DtrH die het in Ri. 9 om een aan de persoon van Abimelech geïllustreerde, fundamentele uiteenzetting over het instituut van het koningschap gaat. Het leidende thema kwam ongetwijfeld ook uit de fabel, terwijl de verhalende stof uit de Abimelech-verhalenkrans kwam. DtrN tenslotte voorzag het hoofdstuk van een moraliserende bewerking (16b-19a, 24, 56f). De bloedschuld van Abimelech (5) waaraan de Sichemieten medeschuldig waren, moest verzoend worden. Dat in vers 8 het begin van de eigenlijke fabel ligt is omstreden. Met betrekking tot het oorspronkelijke einde zijn drie mogelijkheden denkbaar:

1. Vers 15 is in zijn geheel een toevoeging van de redacteur die de fabel opnam. In dat geval moet men aannemen dat een oud slot is weggefallen.
2. Vers 15 behoort in zijn geheel tot de fabel.
3. Vers 15a moet als het slot van de fabel beschouwd worden. Met vers 15b begint de secundaire toepassing.

Crüsemann heeft deze laatste mogelijkheid waarschijnlijk gemaakt op grond van de personenwisseling met de ceders. De eigenlijke strekking van 15a treedt op de achtergrond. Tot zover de beknopte visie van U. Becker.

Tenslotte moeten we nog vermelden dat W. Richter op grond van de koningszalving in de fabel het ontstaan van Richteren 9 plaatst in de tijd van koning Jehu van Israël<sup>43</sup>. Dit op grond van het gegeven dat Koning Jehu de enige koning van het noordelijk rijk is geweest van wie vermeld wordt dat hij tot koning is gezalft. Dat betekent dat de 'deuteronomist' niet alleen oude, pre-deuteronomistische bronnen heeft gebruikt, maar ook recente bronnen heeft verwerkt. En de ontdekking van de teksten in De'ir Alla, waaruit blijkt dat de ziener Bileam niet in de twaalfde eeuw maar in de achtste eeuw leefde, biedt steun aan deze veronderstelling. M.J. Mulder gaat echter nog een stapje verder. Op grond van de exegetische problemen tussen Richteren 6 en het daarmee

---

<sup>42</sup> Becker U. Richterzeit und Königtum. De Gruyter, Berlin, 1990.

<sup>43</sup> Richter W. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch. Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1963.

corresponderende verslag in 1 Koningen 18, oppert hij het opmerkelijke vermoeden dat aan deze verhalen een midrasj, dus een zogenaamde 'post-deuteronomistische' bron, ten grondslag ligt <sup>44</sup>. (Eigenlijk moet ik zeggen dat er geput is uit het orale depositum van de Israëlitische geloofsgemeenschap.)

Deze impressie van de literatuur over de uiterst gecompliceerde wordingsgeschiedenis van het boek Richteren maakt duidelijk dat een diachronische analyse van Richteren 6 en 9,1 - 21 niet alleen te omvangrijk zou zijn maar ook te veel zou afwijken van ons doel: iets meer te weten trachten te komen over de oorsprong van de fabel. En ook dat doel is nog te algemeen of te vaag, uiteindelijk gaat het ons om de vraag waar en wanneer de doornstruik zijn intrede doet. Deed hij dat in de fabel? Van het begin af aan of al eerder of pas later?

### 3.5.2. Over de oorsprong van de 'fabel van Jotham'

U. Becker wees er dus op dat de beide schriftelijke bronnen van Richteren 9, de konings-critische Jotham fabel en de verhalenkrans over de verheffing en het smadelijk einde van Abimelech, zich kenmerken door hun profane karakter. Pas de deuteronomistische inkadering maakte uit het profane politieke Abimelech verhaal een theologisch geschiedverhaal. Vele andere auteurs stemmen daarmee in door de fabel te beschouwen als een onderdeel van de 'profane' wijsheidsliteratuur. Von Rad bestempelt de fabel als een kunstgedicht, een satire om het koningschap belachelijk te maken. In deze sfeer denkt ook Lindars. Hij wijst op de sociale functie van de fabel als een middel om de moeilijkheid van het openlijk spreken in een hachelijke situatie te omzeilen. De fabel functioneert dan eigenlijk als een parabel in een redevoering. J.A. Soggin ziet het draagvlak van de fabel veel breder <sup>45</sup>. Deze omvat wijsheid van het volk. Want de fabel staat zo negatief tegenover het koningschap dat deze niet uit hofkringen afkomstig kan zijn. En daar in het oude Nabije Oosten het koningschap als een vanzelfsprekende en noodzakelijke instelling gezien werd, moet de fabel het product zijn van de Israëlieten die hun ervaringen van het geregeerd worden weergeven. Deze ervaringen zijn:

- de irrationaliteit en de willekeur van de eisen van de heerser,
- de loze beloften (uitgedrukt door 'het zweven boven de bomen'),
- het dreigen met strafmaatregelen tegen hen die de heerschappij van de ander niet accepteren.

De Moors uitgangspunt is dat de fabel 'oud en eerbiedwaardig' is. Op deze wijze kan De Moor de fabel vergelijken met de Ugaritische Baälmythe uit ongeveer 1400 (?) v. Chr. In deze mythe zegt Baäl dat hij de enige is die koning van de goden kan zijn en die goden en mensen kan voeden.<sup>46</sup> Hierin ziet De Moor een punt van overeenkomst met de uitspraak van olijfboom uit de fabel. Deze weigert het koningschap omdat hij olie voortbrengt die goden en mensen zwaar maakt (Richteren 9, 9bc). De wijnstok denkt er precies zo over omdat zijn wijn goden en mensen vrolijk maakt (Richteren 9, 13bc). Op

---

<sup>44</sup>Mulder M.J. De Naam van de afwezige God op de Karmel: onderzoek naar de naam van Baäl van de Karmel in 1 Koningen 18. Leiden, Universitaire Pers, 1979.

<sup>45</sup> Soggin J.A. Judges: a commentary. London, SCM Press, 1981.

<sup>46</sup> KTU 1.4:VII.50-52

deze wijze wil de auteur van de oorspronkelijke fabel zijn hoorders duidelijk maken dat het veel beter is de verantwoordelijkheid voor de verschillende produkten van de natuur over te laten aan diverse goden. En zoals in de Baälmythe de aanspraak van Baäl op de goddelijke alleenheerschappij afgewezen wordt, wordt in de fabel de kandidatuur van de doornstruik belachelijk gemaakt. Aldus gaven de polytheïsten in Sichem uiting aan hun mening over het exclusieve koningschap van Adonai tijdens het bestuur van Jozua omstreeks 1150 v. Chr.

Weliswaar is ook Bartelmus van mening dat de fabel uit religieuze kringen stamt, maar in elk ander opzicht is hij de tegenpool van De Moor <sup>47</sup>. Zo is de auteur van de fabel niet een polytheïst ten tijde van Jozua maar een Jahwist ten tijde van koning Joachaz (815 - 801 v. Chr.). Was het onbegrijpelijke ontbreken van de pointe in de fabel voor De Moor juist een reden om de fabel als een zelfstandige eenheid te beschouwen, voor Bartelmus is het een aanwijzing dat de fabel niet losgemaakt kan worden uit de context van de rede van Jotham. Kwam De Moor na vergelijking met de Baälmythe tot de conclusie dat de fabel een polytheïstisch protest was, Bartelmus komt tot zijn conclusie na vergelijking met de Nathan-parabel uit II Samuel 12. Zijn conclusie luidt als volgt: De auteur van de 'fabel' beschouwt de instelling van het koningschap als het begin van het einde voor het noordelijk rijk Israëel. De enige geschikte bestaansvorm voor Israëel is gelegen in een terugkeer tot de oude instellingen ten tijde van de intocht. Alleen onder de bescherming van JHWH zal Israëel kunnen overleven in een wereld met steeds minder wordende politieke speelruimte. De fabel is dan ook geen fabel maar een politieke religieuze parabel.

Het is duidelijk dat degenen die uitgaan van de anti-royalistische strekking van de fabel deze dateren na ongeveer 1000 v. Chr. De Moor daarentegen draagt in zijn vergelijking met de Baälmythe goede gronden aan (zie ook 3.6) voor een hoge ouderdom (datum *ante quem* 1185 v. Chr., zie 3.1.).

Voor De Moor is de fabel een soort zwerfsteen, die, zoals je mag verwachten van een kei, de beeldenstorm van het deuteronomistische hervormingsproces ongeschonden heeft overleefd. Hij kan die visie huldigen op grond van de verschillen tussen de fabel en de context (zie 3.3.) en zijn poëtische structuur analyse. Dat de fabel zijn originele vorm niet verloren heeft, wordt, volgens De Moor, aangetoond door de volkomen regelmatige poëtische versindeling die uniek is in het hele Oude Testament (p. 189). Als men de fabel echter abstraheert van de context doemt een ander probleem op: de fabel kan niet als zelfstandige eenheid begrepen worden. Waarom die vreemde en onverwachte bedreiging van de doornstruik? Waar komen ineens de ceders van de Libanon vandaan en hoe reageren zij op die bedreiging? Kortom, de fabel mist de 'ontknoping' of de pointe. De Moor erkent dit probleem ten volle, maar juist die onbegrijpelijkheid is voor hem een reden de oorspronkelijkheid van de fabel in de huidige vorm te handhaven (p.190). Nu kan dit argument als tekstkritisch principe (de voorkeur geven aan een moeilijke lezing of 'lectio difficilior') wel geldigheid bezitten, maar 'overschrijven' is een andere activiteit dan 'schrijven' en dat betekent dat een criterium uit de tekstkritische hoek niet zomaar naar de literaire hoek verschoven kan worden. Bij deze constatering zullen wij het voorlopig laten en eerst kijken hoe de Masoreten dachten over de

---

<sup>47</sup> Bartelmus R. Die sogenannten Jothamfabel. eine politisch-religiöse Parabelichtung. Theologische Zeitschrift, 41; 2, 1985, 97 - 120.

zelfstandigheid van de fabel.

De Masoreten hebben een scheiding aangebracht na Richteren 9,5 (parashah setumah) en na Richteren 9,21 (parashah petuhah). Op grond daarvan kan Richteren 9,6 tot en met Richteren 9,21 als een paragraaf (parashah) beschouwd worden. Kennelijk werd niet de fabel maar de redevoering van Jotham (inclusief de fabel) als een teksteenheid opgevat. En dat is niet zonder reden. Zoals al is opgemerkt, mist de fabel de pointe. Die wordt weggedrukt in Richteren 9,15 en duikt pas op in de slotzin van Jothams becommentariërende toespraak (Richteren 9,20). Zonder de woorden van Jotham is de fabel niet te begrijpen. Dat betekent dat de fabel op zo'n cruciaal punt met zijn omgeving is verbonden dat van een in zichzelf zelfstandig geheel geen sprake kan zijn. Toch is het heel waarschijnlijk dat Jotham zijn toehoorders heeft aangesproken met iets ouds, iets bekends van oudsher, waar hij een andere, een nieuwe wending aan heeft gegeven. Gelukkig is een liturgische tekst uit Ugarit bewaard gebleven die misschien meer licht kan werpen op het ontstaan van de fabel.

De Ugaritische tabletten KTU 1.20 - 1.22, die cultisch van aard zijn, bevatten een gedeelte waarin koning Danel met zijn dode zoon wil spreken. Daarom nodigt hij de Rephaïm uit. Het gaat ons om het gedeelte KTU 1.22, 14 - 20 waar staat:

14 k ksp  
15 l `brm . zt . hrs . l `brm . ks  
16 dpr . tlhn . b q`l . b q`l  
17 mlkm . hn . ym . ysq . yn\* . tmk  
18 mrt . yn\* . srn\* m . yn . bld  
19 gll . yn . isryt . `nq . sm d  
20 lbnn . ts (tl) . mrt . yhrt . il

Mijn vertaling luidt als volgt:

Voor hen die langs kwamen (de Rephaïm?) waren de olijven als zilver,  
voor hen die langs kwamen, waren de ks-vruchten als goud.  
Uit de kunst is de tafel met het allerbeste van de wijnstok,  
het allerbeste van de wijnstok geschikt voor koningen.  
Zie, de hele dag schenkt hij wijn uit (afkomstig) van Tmk,  
nieuwe wijn van Srm,  
wijn voor het genot van de dorstigen,  
wijn van de eerste oogst,  
het beste produkt van de gewassen van de Libanon,  
de lichtroze nieuwe wijn (die) El heeft geteeld.

Uit deze tekst uit Ugarit blijkt een opmerkelijk verband tussen de de olijven, de ks-vruchten, de wijn, de Libanon en de god El als producent van de wijn en waarschijnlijk ook van de andere vruchten. Deze vruchten worden in dezelfde volgorde genoemd als in de fabel. Daar de ceders (in de fabel) in één adem met de Libanon genoemd worden en in de fabel als andere benaming van de eerder genoemde bomen

beschouwd kan worden, blijft als enige echt onbekende de doornstruik over. Hij is de nieuwkomer die - zo moeten we aannemen - door de Deuteronomist als zodanig geïntroduceerd is. Verder kan de hand van de Deuteronomist herkend worden in het gebruik van de verba *asa* en *halach*. Deze verba, die als een rode draad respectievelijk door Richteren 6 en Richteren 9 lopen, zijn goede bekenden in de deuteronomistische redevoeringen.

Maar alles wijst erop dat de kern van de fabel waarschijnlijk geënt is op deze of een andere gelijksoortige, oude liturgische tekst. In de richting van een oude cultische (liturgische) achtergrond wijzen ook de latere pogingen om de polytheïstische oorsprong te verdoezelen. En het archaisch taalgebruik (inf. abs. in Ri. 9, 8a en de oorspronkelijke functie van het perfectum als optativus in Ri. 9, 9b, 11b, en 13b.) geeft het geheel iets eerbiedwaardigs. De structuur van de redevoering van Jotham vertoont grote gelijkenis met de structuur van de deuteronomistische redevoeringen. Want van deze redevoeringen geldt dat het materiaal uit de traditie gevolgd wordt door reflexie of opvattingen, of met de woorden van Von Rad: van interpretatie en onderwijzing<sup>48 49</sup>.

### 3.6. Conclusie van de analyses

Het bovenstaande kan in drie punten samengevat worden:

1. In het Gideon-Abimelech verhaal is de doornstruik een mens (3.4.4.).
2. Deze doornstruik wordt door de deuteronomist geïntroduceerd in een tot fabel omgevormd verhaal (3.5.2.).
3. Dit verhaal gaat in oorsprong terug op een oude, Kanaänitische, liturgische tekst uit misschien 1400 v. Chr. (3.5.2.).

### 3.7 Visie van De Moor II (argumenten)

Alleen de Kanaänitische oorsprong van de fabel vindt in zekere zin steun bij De Moor (zie 3.1.). Dat de *elohim* uit Richteren 9,13 dezelfde *elohim* zijn als in Richteren 9,7 en dat het hierbij niet om God kan gaan, baseert De Moor op het gegeven dat van een wijnconsumptie door JHWH nergens sprake is in het Oude Testament. De Moor vermoedt dat het vroege Jahwisme nog onder invloed stond van de nomadische afkeer van een sedentair produkt als wijn. De Kanaänitische goden daarentegen werden soms dronken tengevolge van een overvloedig wijngebruik (zie 2.6).

De functies van deze Kanaänitische goden werden door JHWH overgenomen bij het unificatieverdrag dat Jozua in 1150 v. Chr. sloot met de Sichemieten (zie 3.2.). In de Baälmythe heeft Baäl dezelfde aspiraties (zie 3.5.2.). Dit brengt De Moor tot de conclusie dat de oorspronkelijke functie van de fabel een protest tegen die machtsovername was. Een protest van het 'Baälistische type', gericht tegen de gevaarlijke doornstruik die volgens Deut. 33,16 geïdentificeerd wordt als JHWH, als 'Hij-die-woont-in-de-dornstruik'. En in Deuteronomium 33,5 staat dat deze 'Doornstruik-bewoner' een Koning werd. Aldus was JHWH degene die het absolute koningschap voor zich opeiste en op deze wijze een regelrechte bedreiging vormde voor

---

<sup>48</sup> Houtman C. Inleiding in de Pentateuch. Kampen, Kok, 1980, p. 176

<sup>49</sup> Talstra E. Het Gebed van Solomo. Synchronie en Diachronie in de kompositie van 1 Kon 8, 14-61. proefschrift, Amsterdam, VU Uitgeverij, 1987, p 15 - 16.



het polytheïsme (p. 191 - 194).

### 3.8. Discussie

Op drie aspecten uit het bovenstaande wil ik nog ingaan:

#### 1. De wijnconsumptie van El

De Ugaritische tekst (KTU 1.114) die vertelt van de dronkenschap van El wordt door K. Spronk cultisch geduid<sup>50</sup>. De laveloosheid van El staat dan voor 'levenloosheid'. El wordt gelijk aan een dode. En in het denken van het oude oosten was een zieke door zijn ziek-zijn al in de macht van de dood. De tekst zegt het als volgt: 'El valt neer als een dode. El is als hen die afdalen naar de onderwereld.' Spronk veronderstelt dat het reciteren van deze tekst (waarschijnlijk in combinatie met rituele handelingen) genezing moet brengen aan een zieke. Net zoals El zelf ook geneest door redding uit zijn desolate situatie.

Wijn kan dus de feestvreugde vergroten (zoals de fabel vermeldt) maar kan ook extase brengen en daarmee de mogelijkheid om contact te hebben met de goden of de doden.

#### 2. De anti-royalistische ideologie en de fabel

De Tenach kent praktisch geen fabels. Daarom wil ik een blik werpen op de oude Sumerische fabels<sup>51</sup>. Algemeen wordt aangenomen dat de Sumerische fabel met of uit het spreekwoord is ontstaan. Maar in tegenstelling tot het spreekwoord zijn er geen gegevens dat een fabel heeft gefunctioneerd als retorische illustratie of argumentatie in een grotere context. Een fabel is vaak banaal, een fabel ridiculiseert. De banaliteiten uit onze eigen 'Van den vos Reinaerde' waren van dien aard dat de samenstellers van schooledities veel kuiswerk te verrichten hadden. In dit verband is de volgende korte Sumerische fabel illustratief:

'De vos plaste in de Tigris

'Ik doe de jaarlijkse vloed ontstaan!' zei hij.'

Vanstiphout zegt dan ook: 'De waarheid of 'les' die in de tekst gelezen kan worden is vaak alledaags, nooit kosmisch of behorend tot de grote principes van de heersende ideologie.'

Deze constatering ondersteunt dus de visie dat de anti-koningsgezinde ideologie niet gezocht moet worden in de fabel van Jotham zelf maar in de omgeving van de fabel.

#### 3. De identificatie van JHWH met de doornstruik

Volgens De Moor functioneert de fabel in de 'koningsideologie' van JHWH. JHWH is

---

<sup>50</sup> Spronk K. De wijn als troost in leven en in sterven. Phoenix, 37-1, 1991, 40-54.

<sup>51</sup>H.L.J. Vanstiphout heeft de volgende definitie geformuleerd:

"Een fabel is een narratieve tekst die een verleden handeling of reeks van handelingen in het verleden voorstelt als verricht door minstens één bepaalde acteur, meestal een dier. Deze actie zelf, of de verbale reactie daarop, houdt een algemene waarheid (al dan niet versluierd), of presenteert een particuliere waarheid als zodanig ("Als jij zo handelt zal het jou ook zo vergaan."). Het actie-element is minimaal, zodat de belangrijkste verschijningsvormen zijn:

- a. die figuur waarbij de plaatsing-in-het-verleden feitelijk bestaat uit het weergeven van een specifieke situatie, die zelf een verhaal veronderstelt, en waarbij de actie als het ware beperkt wordt tot een verbale reactie op deze situatie;
- b. die figuur waarbij de actie/situatie specifiek tussen twee auteurs plaatsvindt, en uitgedrukt wordt in een gesprek, dat zoals in subtype a) wordt afgesloten door een "gnomische uitspraak".

degene voorwie het absolute koningschap wordt opgeëist. De volgende waarnemingen bevestigen deze conclusie:

a. de uitdrukking b'mt 'in waarheid'. Deze uitdrukking past bij een eed van trouw, welke De Moor betreft op een cultische traditie van het openluchtheiligdom in Sichem (zie 3.7.) waar Jozua het volk had gevraagd JHWH te dienen b'mt 'in waarheid' door de elohim weg te doen die hun vaders hadden gediend (Jozua 24,14).

(Commentaar: met behulp van b'mt wordt de fabel aan de rede van Jotham gekoppeld of geknoopt. Op deze wijze zou niet de fabel maar de rede van Jotham een herkenningspunt met de rede van Jozua kunnen hebben.)

b. het in een vroeg stadium opeisen van de functies van de bomen voor JHWH in de Tenach

(Commentaar: dit argument is te algemeen van aard, De Moor heeft dit argument nodig om op één lijn te komen met de doornstruik in die zin dat JHWH de functies van de Kanaänitische goden overneemt.)

c. de auteur van Psalm 58 die in vers 10 bekend lijkt te zijn met de brandende 'td als een aanduiding van JHWH (p. 196).

De Moor uit zich op dit laatste punt niet zo stellig. En dat is bij zo'n problematische tekst niet zonder reden. Het kernpunt van deze wraakpsalm is de bijna onzichtbare verdwijning van de goddeloze. Die verdwijning kan volgens mij uitgedrukt worden in een vijfvoudig beeld van water, pijlen, slak, miskraam en dorens ('td). Dat betekent dat een brandende doornstruik als aanduiding van JHWH alleen kan berusten op associatie met de brandende braamstruik (snh) waarin JHWH zich manifesteert aan Mozes (p. 195). Want behalve in Richteren 9 en Psalm 58,10 komt, volgens Mandelkern, de doornstruik (atad) alleen in Genesis 50,10 voor. Ook daar is sprake van een sfeer van dood en (menselijke) vergankelijkheid. De brandende braamstruik van waaruit God zich tot Mozes richt is daarentegen opgenomen in het kosmische vuur van de goddelijke presentie en de braambos verdwijnt niet. Opmerkelijk is natuurlijk wel dat ook in dit verhaal van Mozes het gaat om een roepingsverhaal. Zou de deuteronomist het roepingsverhaal van Abimelech hebben willen laten contrasteren met die van Mozes? Hoe dit ook zij, één ding is zeker, het Gideon-Abimelech verhaal legt getuigenis af van de reddende macht van Israëls God JHWH voor hen die zijn voorschriften nakomen. Ontrouw jegens JHWH leidt daarentegen tot onheil en rampspoed.

## 4 DE GODDELIJKE EXALTATIE ALS KENMERK VAN DE CRISIS

### 4.1. Inleiding

Volgens De Moor is het Jahwisme niet ontstaan uit het polytheïsme maar is het Jahwisme juist een antwoord op het falende polytheïsme van de late bronstijd (p. 265, 266). Om deze visie te verdedigen moet De Moor twee manoeuvre's maken: allereerst moet het Jahwisme gelocaliseerd worden in een soort onaantastbare oertijd; daarnaast moet er sprake zijn van een geloofscrisis in de dominante (polytheïstische) religies van de late bronstijd. Vervolgens moesten de wanhopig verzwakte goden van de polytheïsten wijken voor de machtige God van de Jahwisten. Dus JHWH is er van het begin af aan en alles draagt bij aan zijn exaltatie. Nu is dit alles wat verwarrend want De Moor noemt de goddelijke exaltatie in de eerste plaats als kenmerk van de crisis van het polytheïsme. Dat wekt de indruk dat binnen het monotheïsme van het Jahwisme de exaltatie onbekend is. Dat blijkt dus niet zo te zijn. Hierdoor wordt echter wel duidelijk dat een onderscheid tussen polytheïsme en monotheïsme voor de late bronstijd moeilijk aan te geven valt (zie 2.7). Maar wat is dan de relatie tussen 'crisis' en 'exaltatie'?

Voor de goddelijke verheffing of exaltatie zijn we inmiddels al twee oorzaken tegen gekomen:

#### 1. Vereniging of unificatie

In hoofdstuk 3.1. nam, volgens De Moor, JHWH de functies van de Kanaänietische goden over door middel van een unificatie-verdrag. Zelf heb ik gewezen op de exaltatie van de mesopotamische godin Ishtar om de vereniging van de rijken Sumer en Akkad te bezegelen (zie 2.5).

#### 2. Nederlaag of vernedering.

In hoofdstuk 2. wordt de exaltatie van Marduk in Babylonië beschreven. Maar De Moor verhaalt ook van de vernederende ervaring als het beeld van Marduk door vijanden buitgemaakt werd (zie 2.7). 'En natuurlijk', schrijft hij op pagina 60 van 'The Rise of Yawism', 'moest de vernedering theologisch verklaard worden. Merkwaardig genoeg werd het geïnterpreteerd als een demonstratie van Marduks universele macht.' Ook andere volken moesten delen in de zegening van Marduk.

Aan de hand van deze twee verschijnselen wil ik kijken naar het Jahwisme om te zien wanneer er van exaltatie gesproken kan worden en op grond waarvan de exaltatie tot stand komt.

### 4.2. Het decor

Het in bezit houden van het land Kanaan was voor de oude Israëlieten een voortdurend gevecht. Vanaf het begin van de historische tijd (ongeveer 1200 v. Chr.) tot 587 v. Chr. (de val van Jeruzalem) moesten de Israëlieten weerstand bieden aan dreigingen van buitenaf. Van zowel de locale aanvallen van de naburige Filistijnen als van de campagnes van de verre Assyriërs. De sporen van deze eeuwenlange strijd vinden we terug in de godsdienst waar cultus veranderingen nauw verbonden zijn met politieke gebeurtenissen.

De strijd tegen de Filistijnen bracht de Israelitische stammen rond 1000 v. Chr. bij elkaar. Een militante groep uit de stam Juda kreeg onder aanvoering van David de leiding. Met de rijksdeling van 930 v. Chr. kwam aan deze eenheid weer een einde. Voortaan zou er een noordelijk rijk zijn dat de naam Israel behield en een zuidelijk rijk onder de naam

Juda met koningen uit het Davidische huis.

Vanaf dat moment gaat het Jahwisme, een religieuze stroming rond de verering van JHWH (Adonai), een steeds dominantere rol spelen in de politieke gebeurtenissen. Het Jahwisme ontleende zijn kracht aan de nomadische achtergrond van een deel van de Israelitische populatie. De God JHWH gaf deze groep een eigen identiteit en daarmee de mogelijkheid zich als een eenheid te presenteren. Door het wegvallen van andere samenbindende factoren als het hebben van een eigen land en eigen taal werd de positie van het Jahwisme versterkt.

Op beslissende momenten in het voortbestaan van Israel als natie hebben aanhangers van JHWH ingegrepen. Als de Filistijnen de overmacht krijgen, brengt David uitkomst. Als in de Omridentijd -in het noordelijke rijk Israel- de politieke integratie met Phoenicie bezwijkt onder de druk van het opkomende rijk Aram-Damascus, grijpt legeroverste Jehu de macht. Ondanks deze overwinning van het Jahwisme zou later in 721 v. Chr. met de val van de hoofdstad Samaria een eind komen aan het bestaan van Israel als natie. De weerslag van deze catastrofe was groot in Jahwistische kringen. Er trad een radicalisering op. Dit hield in dat voortaan JHWH alleen de God voor Israel was. Het sjema Israel (Hoor Israël, de Here uw God is een) werd de leus. Binnen het Jahwisme ging de deuteronomistische reformbeweging, met name ten tijde van de regering van koning Josia, de boventoon voeren. Als katalysator wordt beschouwd de ontdekking van de boekrol met de wet van JHWH in 621 v. Chr. Deze werd en wordt namelijk door velen in verband gebracht met het huidige bijbelboek Deuteronomium.

Had Juda het naakte bestaan kunnen redden in de confrontatie met de Assyrische legers, tegen de nieuwe wereldmacht Babylonië zou het de strijd verliezen. In de laatste dagen van het koninkrijk Juda waren de Jahwisten dan ook verdeeld. De onzekerheid had toegeslagen: een groep profeten steunde de anti-babylonische hofpolitiek terwijl de profeet Jeremia deze verwierp. Hij riep op tot onderwerping aan de koning van Babel want dat was de wil van JHWH. Zijn visie vond weerklank bij een deel van het volk. De koning en het hof volhardden echter in hun weerstand tegen de koning van Babel en bleven hopen op hulp van buitenaf, met name van Egypte. Deze hulp kwam niet opdagen en in 587 v. Chr. viel Jeruzalem. De politieke leiders en andere vooraanstaande Judeeers werden of gedood of overgebracht naar Babel. Over Juda werd een goeverneur aangesteld. Deze werd echter al spoedig door een Judese nationalist vermoord. Achtergebleven Judeeers die vreesden dat de koning van Babel deze moord zou komen wreken, vluchtten naar Egypte. Tot zover de politieke kant van het Jahwisme. De opkomst en ontwikkeling van het Jahwisme binnen de godsdienst van Israël wil ik weergeven met behulp van twee artikelen van twee oud-testamentici die een middenpositie innemen: De Vaux en H.P. Müller.

### 4.3. Visie van De Vaux

#### 4.3.1. Inleiding

Pater Roland de Vaux probeerde in een artikel in Ugaritica VI getiteld 'El et Baäl, le dieu des pères et Yahweh' de prehistorie van het geloof van Israël te reconstrueren. Hij hoopte meer te weten te komen over het geloof in de god der vaders in het tijdperk van de aartsvaders en welk verband deze had met de Kanaänitische verering van El en hoe deze zich voortzette in de verering van JHWH. Daarna wilde hij weten wat de

overeenkomsten zijn tussen JHWH en El en tussen JHWH en Baaël.

Daar de oudste geschreven Bijbelse documenten dateren uit de tijd dat Israël al gevestigd was in Kanaän kunnen de nieuwe omstandigheden het primitieve geloof in JHWH veranderd hebben en de verhalen aangaande de aartsvaders beïnvloed hebben.

Weliswaar kunnen de religieuze teksten uit Ugarit ons betere informatie geven over het Nabije Oosten in het tweede millennium v. Chr., maar we weten niet of de religieuze opvattingen uit Ugarit geldig zijn voor het gehele Kanaänitische gebied, aldus De Vaux. Evenals Alt plaatste ook De Vaux de god der vaders aan het begin van Israëls geloof.

#### 4.3.2. De god der vaders

Het fundamentele kenmerk van de aartsvaderlijke godsdienst is de verering van de god van de vader (God van Abraham etc.). Elke stam aanbad zijn eigen god (geen monotheïsme maar monolatrie).

##### 4.3.2.1. De God van de vaders en El

Wanneer de nomadische stammen zich vestigen in het land gaan ze de goden van het land vereren zonder hun eigen 'patroongod' (schutsgod) op te geven. Dat is dus een vorm van syncretisme. De verre voorvaders van de Israëlieten werden bij hun komst in Kanaän geconfronteerd met de god El. Deze droeg verschillende epitheta zoals El Olam, El Ro'i en El Sjaddai. El is eerder voortbrenger dan schepper. Deze Kanaänitische religie van El is van een ander type dan de religie van de god van de vader. El is het hoofd van het pantheon, hij is koning, hij woont in een koninklijk paleis en hij is omgeven door een hofhouding van andere goden. Hij is de heer van de wereld maar hij grijpt niet in in de geschiedenis. Baäl is een nieuwkomer. Hij is de zoon van Dagan en El en hij werd waarschijnlijk pas belangrijk in het tweede millennium. Het is opmerkelijk dat geen mythologie noch kenmerken van El, zoals het aspect van de god-koning, werden overgenomen. Wel vond er waarschijnlijk een uitbreiding van de gods-idee plaats met kracht (Stier El, de Machtige Jacobs). Zo werd El de God van de wereld en niet langer van de stam alleen.

##### 4.3.2.2. De God van de vaders en JHWH

Het samengaan van El met de god der vaders heeft plaatsgevonden voor het vertrek naar Egypte. De visie van De Vaux over het verhaal van het gouden kalf is als volgt: een groepering buiten de groep van Mozes (of een afvallig deel) wilde een teken van de aanwezigheid van zijn god, een beeld van een stier in plaats van de ark van het verbond. Dat heeft betrekking op de stier El, niet op (de stier) Baäl. Deze vervult de functie van de god der vaders die voor de groep uit gaat.

Overigens tast deze hypothese niet het probleem aan van de continuïteit tussen de verering van de god der vaders en de verering van JHWH, die door twee tradities, namelijk de elohistische en de priesterlijke, wordt bevestigd. Deze continuïteit manifesteert zich op verschillende manieren:

- a. Het Jahwisme ontstaat in een milieu van herders en ontwikkelt zich in de woestijn. JHWH zal in zekere opzichten een god van de woestijn, de god van de Sinaï blijven.
- b. Zoals de god der vaders is JHWH een gids, hij is niet verbonden aan een bepaalde plaats. Hij is overal waar de zijnen zich bevinden.
- c. JHWH verdedigt hen tegen hun vijanden (de farao) en hij redt hen uit het gevaar.
- d. JHWH staat in nauwe relatie tot Mozes zoals de god der vaders in nauwe relatie

stond tot de patriarchen.

Maar er zijn verschillen:

- a. De god der vaders was anoniem; JHWH is een eigenaam.
- b. In de relatie van deze god met zijn getrouwen verschuift het accent: men spreekt niet meer van de god der vaders maar van het volk van JHWH. De god der vaders was verbonden met de groep, nu is het de groep die verbonden is met JHWH.
- c. Deze verandering gaat gepaard met een nieuw concept van goddelijke verkiezing. Reeds de god der vaders had Abraham geroepen en hem beloften gedaan. Op het moment dat de naam JHWH geopenbaard wordt, worden de afstammelingen van de patriarchen voor de eerste maal 'mijn volk' genoemd (Exodus 3,7-10; Ex. 29,5). Het is een exclusieve keuze door de heer der wereld.
- d. Deze opperste soeveraniteit van JHWH over de wereld wordt aangegeven door zijn naam en de verklaring daarvan zoals die gegeven wordt in Exodus 3,14: Ik ben die Ik ben. Deze suprematie manifesteert zich in zijn daden. Ten opzichte van de religie van de god der vaders toont het Jahwisme dus een verbreding en verdieping in alle opzichten. Het is een enorme vernieuwing maar het is geen breuk, geen ingrijpen in de geschiedenis.

#### 4.4. Visie van H.P.Müller

##### 4.4.1. Inleiding

H.P. Müller levert een bijdrage tot de voorgeschiedenis van het monotheïsme met een artikel getiteld: 'God en de goden bij het begin van de Bijbelse godsdienst'.

Zijn uitgangspunt is de concrete historische verschijning van een religieuze ervaring of houding. (Want pas de religieuze ervaring roept voorstellingen en overtuigingen op die leiden tot begrippen als monolatrie, henotheïsme en monotheïsme. Deze begrippen zijn echter een reductie van de werkelijkheid.)

##### 4.4.2. De mythe in de Jahwistische oergeschiedenis bij het begin van de cultuur

4.4.2.1. Wanneer de mythe als een literair genre wordt gedefinieerd dan kan men daarbij aan mondelinge literatuur denken zoals die uit de latere schriftelijke fixering telkens weer af te leiden is. De kenmerken van de mythische vertelling liggen volgens de genre-analyse daarbij op

- de aard van de handelende figuren (a)
- het kader waarbinnen zij handelen (b)
- de functie die de mythe heeft voor zijn tradenten in het omgaan met de werkelijkheid (c).

a. Voor de mythen van de vroege culturen is het karakteristiek dat het gebeuren niet plaatsvindt tussen goden onderling maar tussen een god of bovenaards wezen en mensen (C. Westermann, *Genesis*, 1977).

b. De gebeurtenissen spelen zich af in de oertijd, dat wil zeggen in een tijd die in verhouding tot het heden en haar instellingen iets stichtends en normatief heeft. De mythe gaat namelijk over de oorsprong van de huidige wereld.

c. De functie van de mythische vertelling is dan oorspronkelijk bedoeld om een bijdrage te leveren aan het bestaan en aan de instandhouding van de door de godengeschiedenis gestichte en genormeerde werkelijkheid.

#### 4.4.2.2. Genesis 2, 4b - 3,24 als paradigma voor

-de plaats van herkomst van de meeste Jahwistische vertellingen van Genesis 2 - 11 (a)

-haar karakter, namelijk van een mythe aan het begin van de cultuur (b)

-de voor deze geschiedenissen, haar maatschappelijke verhoudingen en wereldvoorstellingen karakteristieke vorm van oriëntering aan één enkele god uit te werken (c).

a. Landschap en atmosfeer van Genesis 2,4b - 3,24 zijn feitelijk die van een woestijn met een oase waarbij het stof dat op de aarde ligt en waaruit de mens wordt geschapen, dient als doodsetiologie. De oriëntering aan één enkele god is karakteristiek voor deze geschiedenissen, haar maatschappelijke verhoudingen en wereldvoorstellingen.

b. In hoeverre zijn Genesis 2 en 3 mythische vertellingen?

-Formele inleidingen zoals 'bejôm' met daarna een opsomming van wat er toen nog niet was, kan men volgens Westermann zondermeer 'verhalende definities van de oertijd' noemen.

-In het goddelijk handelen van het planten van een hof (God als tuinman van een oase) ligt een mythische functie: de arbeid van zijn vereerders wordt erop teruggevoerd en wordt erdoor gesanctioneerd.

-In een mythische vertelling raakt de mens in conflict met God. Op de achtergrond speelt zich echter een conflict in God af: de tegenstelling tussen realisering van de wil en het getroffen worden door het lot. Een tegenstelling die in polytheïstische mythen de conflictstof van verscheidene goden uitmaakt.

c. Tegenover de anthropogenetische mythe van Genesis 2 staat als anti-mythe het verhaal van de verboden boom (Genesis 3). Dat wil zeggen het menselijk bestaan en de instandhouding daarvan tegenover de bedreiging van dat bestaan door schuld en straf. Aldus zijn in de Jahwistische oergeschiedenis mythe en anti-mythe aan één enkele godheid geöriënteerd. Het levensnoodzakelijke en het levensbedreigende worden teruggevoerd tot dezelfde goddelijke oorsprong. Deze simplificatie van een 'monotheïstische' reductie gaat weliswaar ten koste van de werkelijkheid maar dat houdt nog geen verlies aan werkelijkheidszin in. De tegenstelling die de mens zowel in zijn bestaan als in het wezen van God waarneemt, kan hij op deze wijze, in tegenstelling tot dualistische systemen, ook neutraliseren. Het duister wordt tenslotte een gedepotenseerd aspect van het zijn.

#### 4.4.3. Religie en sagen van de vaders: monolatrie en goden-groeperingen

Daarentegen willen verhoudingsgewijs veel onderzoekers in de religie der vaders de wortel vinden van het monotheïsme dat Israël later kenmerkt. Voor Alt is het beslissende kenmerk van de goden der vaders de 'permanente relatie tot een groep mensen', dit in tegenstelling tot de Kanaänitische Elim. Deze permanente relatie is ook exclusief (In Genesis 31, 53a wordt gesproken over de God van Abraham en de God van Nachor.) Hoewel er meerdere stamverbanden zijn die zich noemen naar een voorvader en dus ook meerdere typen goden, zou toch de latere exclusiviteit van de JHWH-religie hier in het

raam van kleinere verbanden een soort praefiguratie gehad hebben.

Daarom zou de these van Alt in drie opzichten gemodificeerd, respectievelijk gedifferentieerd moeten worden:

-De uitsluitende oriëntering van de vaderen aan hun familiegod berust overwegend op de eis van uniciteit van een oude Bedoeïengod uitwie zich de zogenaamde goden der vaderen - op groepen betrokken individuaties - hebben losgemaakt.

-Voornamelijk door levendige vertellingen zijn wij ingelicht over de monolatrische oriëntering van deze groepen aan de El-indivuaties, zoals die toen door hen waren samengesteld.

-Maar ook juist bij de duidelijk oudere vertellingen uit de tijd der vaderen staat de oriëntering aan één enkele god in spanningsvolle tegenstelling tot de sporen van de gelijktijdige erkenning van een beperkte veelheid van goden.

1. Het eerste zwakke punt van Alts these ligt hierin dat volgens Alt genitief-verbindingen als 'abîr ja'aqôb functioneren als eigennamen. De goden zelf zouden eigenlijk anoniem geweest zijn.

a. Maar feitelijk staan genitief-verbindingen van dit type enige keren appositioneel of parallel met de godsnaam El. Bijvoorbeeld Genesis 49,25 'el 'abîka, El van uw vader. De naam El kan dus ook direct met de genitivus van de vereerder verbonden worden. Dat betekent dat de clans der vaderen al in hun praesedentaire fase met de god El te maken hebben. En niet, zoals Alt zegt, in een secundaire, sedentaire fase.

Sjaddai wordt soms ook parallel met de naam El gebruikt (Numeri 24,16; Job). De door genitief-verbindingen aangeduide numina uit Genesis 49,24b en 25a zijn blijkbaar identiek met de 'El van uw vader'. In de Ugaritische offerlijsten staat de god Ilib (El van de vaderen) voor de niet gespecificeerde godsnaam Ilu/El of voor andere El-indivuaties. Hierin herkent men de uniciteit van de relatie tussen El en de met ib aangeduide vadergestalte. Mede op grond van de verbindingen tussen El en Sjaddai is het waarschijnlijk dat El naast Sjaddai de naam was van een door de vaderen van Israël vereerde God. Maar hoe de verhouding tussen El en Sjaddai oorspronkelijk was, is niet meer vast te stellen.

El abika en de hoger in rangorde staande Ilib uit Ugarit representeren dus een vroege specificering van de naam El door de genitivus van zijn patriarchale vereerders.

b. De godsaanduidingen in de vorm van genitiefverbindingen, waarop Alt gewezen had, zijn dan enkel epitheta van de naam El of Sjaddai. Hun oorspronkelijkheid en hun nomadische afkomst kan daarbij als zeker beschouwd worden, zoals dat ook uit 'pahad jishaq' blijkt. Pahad jishaq heeft betrekking op de god die paniek bewerkstelligt en die toebehoort aan Isaak. Deze numineuse Schrik (Vrees) wordt aan Isaaks vijanden gewaar zodat Isaak en zijn clan deze Schrik (Vrees) als beschermend ervaren.

Namen als El/Sjaddai, God van X, tonen aan dat El respectievelijk Sjaddai verbonden werden aan personen en stammen en dat er dus ook naast of voor de locale Kanaänitische Elim, waarvan Alr sprak, sprake was van persoonlijke, respectievelijk familiale individuaties van El, die blijkbaar door nomadische groepen vereerd werden. Het voorop plaatsen van Ilib toont voor Ugarit de hoge ouderdom aan. Er bestaat dus tussen El en de met de genitivus verbonden vadergoden een oorspronkelijke identiteit en geen identificatie achteraf waaraan Alt dacht.



Relaties van dezelfde godheid met personen en plaatsen sluiten elkaar niet uit maar vullen elkaar aan. En wat nog belangrijker is: de determinatie van godsnamen door persoonsnamen geeft aan dit door genitief-verbindingen aangeduide totaalbeeld iets exclusiefs.

c. De El of Sjaddai van de patriarchen kan vrijwel nergens als deus otiosus beschouwd worden. De verdringing van Els positie door jongere goden schijnt zich in het centrum van het Syrisch-Palestijnse cultuurgebied sneller en blijvender voltrokken te hebben dan in de periferie. Later is El het correlaat van JHWH in het perifere Juda. Baäl is daarentegen zijn concurrent in het zich op Phoenicië oriënterende Israël van de Omridentijd.

d. Vooral in de privésfeer bleven de oude familiegoden vereerd worden naast een andere, officiële cultus.

e. Conclusie: de emotionele, affectieve oriëntering op één enkele godheid is niet het resultaat van een relatief late ontwikkeling binnen Israël maar een religieuze basiservaring zoals die zich in eenvoudige culturen blijkbaar steeds weer polygenetisch ontwikkelt.

2. Deze conclusie wordt door de verhalen van de patriarchen bevestigd. Het is steeds één God die met de mensen omgaat en tot hen spreekt.

a. De naam 'abrâm betekent 'vader is verheven' en heeft betrekking op de ene God (vader=El).

b. Ook in de sociale structuren komt dat tot uitdrukking: één God staat voor familiesolidariteit. Daarbij kan gedacht worden aan:

- de belofte van nakomelingschap
- bescherming van de stammoeder
- bijstand van de Godheid
- het geven van de zegen als kracht van de vruchtbaarheid
- leiding en bescherming bij het verweiden van de kudden.

De leefwereld van de religie der vaders onderscheidt zich door geslotenheid en weinig tegenstellingen. Dat blijft later ook zo ten tijde van de recessieve cultus van dynastiegoden en in de confrontatie met de 'persoonlijke goden' van individuele vromen.

3. Desondanks sluit de monolatrische oriëntering van de vaderverhalen noch relaties met godenparen en godentriaden, noch met anonieme groepen numineuse wezens uit.

#### 4.5. Visie van De Moor

De oorsprong en ontwikkeling van het Jahwisme ziet De Moor als volgt: Een met zijn schepper verenigde voorouder van een van de proto-Israëlitische stammen verenigde zich in het tweede millennium v. Chr. met het hoofd van het Ugaritische (=Kanaänitische) pantheon Ilu onder de naam Yahwi-Ilu. In de late bronstijd ging ook in Kanaän de crisis van het polytheïsme over in een geloofscrisis. Ba'lu/Baäl schoof Ilu/El naar de achtergrond. In Zuid-Kanaän bleef men trouw aan El. De aartsvaders (seminomaden uit de 15e en 14e v. Chr.) daarentegen versterkten de positie van El met

Jhwh-ilu. Sinds de 14e eeuw werden de Israëlieten aangeduid als volk van Jhwh, in de 13e eeuw ook als Israël. (p. 259 - 262)

#### 4.6. Exaltaties van JHWH

Aan de hand van de in 4.1. genoemde oorzaken kunnen we nagaan van hoeveel exaltaties binnen het Jahwisme gesproken kan worden.

1. God der vaderen: vereniging van voorouder Yahwi met El als hoofd van het Kanaänitische godenpantheon.

Belofte van het land

2. Verbondsgod: vereniging van stammen

Intocht en in bezitneming van het land

3. Rijksgod: vereniging van stamgebieden

Uitbreiding van het land

4. Universeel God: nederlaag (Samaria en Jeruzalem werden veroverd)

Verlies van het land

Aan het eind van de late bronstijd, zo concludeert De Moor op pagina 226, had JHWH/El een status bereikt die gelijk was aan die van Amun-Re of Marduk en was het proces van vereniging en exaltatie voltooid. De Moor neemt aan dat JHWH al voor de intocht de functies van Baäl had overgenomen en dat de Israëlieten toen gestraft zijn door de zeevolken omdat zij Baäl hadden gediend. Volgens de Tenach is de strijd tegen Baäl pas begonnen toen de Israëlieten aan de grenzen van Kanaän in Sittim waren gekomen (Num. 25; Hosea 9,10).

De jaloersheid van Adonai brengt De Moor in verband met een soort spotnaam die JHWH had gekregen via El. Exodus 34,14 zou daarvan getuigenis afleggen. Daar staat: JHWH qn' sjmw 'l qn' hw' (JHWH, de Jaloerse is zijn naam, hij is El de Jaloerse). De Moor oppert dat JHWH/El deze naam had gekregen omdat hij jaloers was op de andere goden, waardoor er geen rol van betekenis meer voor hen overbleef. Deze spotnaam werd later een erenaam.

Met de kwalificatie 'De Jaloerse' is tevens de verklaring gegeven waarom de naam van JHWH ontbreekt op de godenlijsten uit het Nabije Oosten: de Kanaänieten wilden zo'n jaloerse rivaal niet in hun panthea hebben (p. 236). De Moor laat JHWH verdwijnen in de mist van de prehistorie door te stellen dat El de voorvader is van iedereen en dus de vooroudergod van iedereen, de 'il'ib (p. 242). De vergoddelijkte voorouder van één van de proto-Israëlitische stammen was een manifestatie van El. Toen de positie van El in het godenpantheon verzwakte verliet JHWH/El het zinkend schip (waarschijnlijk in de Amarnatijd ten tijde van de aartsvader Jacob). Vervolgens kwam het verbond van JHWH met zijn volk tot stand. Dat betekende dat het goddelijk koningschap werd getransformeerd tot een theocratisch ideaal.

Op deze wijze ontstaat er wel een spanningsveld met de oorspronkelijk nomadische achtergrond van het Jahwisme. In het algemeen kan wel gezegd worden dat een nomadische cultuur moeilijk toegankelijk is mede omdat in zo'n cultuur een orale traditie

domineert. De cultische confessie van Deuteronomium 26,5 maakt duidelijk dat de Israëlieten zich hun nomadische afkomst terdege bewust zijn gebleven.

De oriëntalist Morris S. Seale pleit er in zijn boek 'The Desert Bible' (met als ondertitel: Nomadic Tribal Culture and Old Testament Interpretation) voor om het Oude Testament te begrijpen vanuit de nomadische stamcultuur van de Israëlieten. Nu heb ik eerder er op gewezen dat de jaloersheid van een god een verschijnsel is die voorkomt binnen het polytheïsme. Goden zijn er jaloers op elkaar. En ook de offergaven van de mensen, ja zelfs de mensen zelf, kunnen hun jaloezie opwekken. Binnen de Griekse mythologie ontbrandde de Trojaanse oorlog zelfs om een appel die Paris moest schenken aan de mooiste godin. De Tenach kent echter geen intergoddelijke verwickelingen (en kan in die zin monotheïstisch genoemd worden). Om deze redenen:

- a. de manifestatie van El in de nomadische Jahwi;
- b. de ancienniteit van het nomadisme;
- c. jaloersheid als kenmerk van het polytheïsme

acht ik het te overwegen waard om de 'jaloersheid van JHWH' te bezien in het licht van een nomadisch bondgenootschap. Voor een nomade was het leven in de woestijn letterlijk onmogelijk zonder de bescherming van zijn stam. Zonder de dreiging van vergelding door zijn clan kon hij straffeloos beroofd en of gedood worden. En binnen de stam was de steun van zijn bloedverwanten als een heilige verbondsrelatie alles bepalend voor iemands welzijn. En buiten het stamverband was de wereld opgedeeld in bondgenoten en niet-bondgenoten. De laatsten mochten worden aangevallen en beroofd, de eersten genoten bescherming en loyaliteit ook als ze iets gedaan hadden dat naar sedentaire normen niet mocht. Loyaliteit, trouw aan het verdrag of bondgenootschap was de belangrijkste en hoogste deugd binnen een nomadische cultuur. Op dat niveau speelt zich de relatie tussen JHWH en de aartsvaders, tussen JHWH en zijn volk af. Het jaloerszijn van JHWH betekent dat hij het niet neemt als zijn volk, zijn verbondspartner zich niet loyaal toont ten opzichte van hem door andere goden te eren. Het kwade dat de Israëlieten deden in de ogen van JHWH (Ri. 6,1) was dat zij de goden van de Amoriëten eerden (Ri. 6,10).

Een verbond aangaan betekent in de praktijk: sterker, machtiger worden. Als God een verbond sluit met Abram en Sraï krijgen zij de belofte van vruchtbaarheid en nakomelingschap. Dat wordt ook uitgedrukt in de naamsverandering, of beter in de naamsvermeerdering: aan hun namen wordt een Hebreeuwse He toegevoegd. En zoals het kleiner worden van een naam machtsverlies inhield betekende naamsuitbreiding toeneming van macht. Dat zou ook kunnen gelden voor de naam JHWH. De H, de laatste letter in het tetragrammaton ontbreekt in de oudste getuigenissen van de godsnaam. Pas bij de naamsopenbaring bij de Sinai is sprake van het tetragrammaton en kan als zodanig getuigenis afleggen van de machtsuitbreiding van de godsvoorstelling. Volgens De Vaux heeft die uitbreiding betrekking op de overname van de macht van El. In deze zin is er dan sprake van exaltatie van JHWH en niet op de wijze van het polytheïsme door opstuwung of opwaardering in de rangorde der goden.

#### 4.7. Protest

Kort na de val van Jeruzalem in 587 v. Chr. is in Jer. 44 al een protest te vinden tegen de afstand die de nieuwe exaltatie van JHWH met zich meebracht.

Jeremia had in Juda willen blijven maar was door zijn volksgenoten meegenomen naar Egypte (zie 4.2.). Daar aangekomen trachtten zij een nieuw bestaan op te bouwen. En om dat bestaan meer zekerheid te geven besloten zij weer te gaan offeren aan de koningin des hemels. Tevergeefs protesteerde Jeremia. Hij bedreigde hen met een totale ondergang als ze het toch deden. Maar zijn volksgenoten -en met name de vrouwen- waren ervan overtuigd dat het niet offeren de oorzaak van alle ellende was en dat met het herstel ervan alles ook weer goed zou worden. Blijkbaar gingen zij ervan uit dat de hemelkoningin in nauwe relatie tot JHWH stond en dat JHWH hen welgevallig zou zijn als zij weer zouden offeren aan zijn hemelkoningin.

De naam van meleket hsmym (de koningin van de hemel) wordt in Jeremia 44 niet onthuld. En daar de enige plaats waar deze naam ter sprake komt, Jeremia 7, ons niet verder helpt is een directe identificate onmogelijk. Op grond van het epitheton meleket hsmym wordt meestal snel gekozen voor de Babylonische Istar of de (Sidonische) Astarte. Anderen laten de naam Anat vallen. In het algemeen zijn epitheta echter niet betrouwbaar als het gaat om identificatie. De Bijbelse Encyclopedie illustreert dat heel aardig door op bladzijde 85 de hemelkoningin met Astarte te identificeren en op bladzijde 55 met Anat. Gelukkig geven de voorstanders van haar verering ons enig inzicht over haar functioneren als zij onomwonden tegen Jeremia zeggen: 'Wij zullen niet naar u luisteren, maar wij zullen voorzeker doen alles wat wij uitgesproken hebben, en offers ontsteken voor de koningin des hemels en haar plengoffers brengen, zoals wij gedaan hebben, wij en onze vaders, onze koningen en onze vorsten, in de steden van Juda en op de straten van Jeruzalem; toen hadden wij goed ons brood en waren gelukkig en zagen geen rampspoed. Maar sedert wij zijn opgehouden voor de koningin des hemels offers te ontsteken en haar plengoffers te brengen, hebben wij aan alles gebrek gehad en zijn wij door het zwaard en de honger omgekomen.' (Jer. 44, 17-18)

Twee aspecten komen hierbij naar voren:

1. de hemelkoningin werd vereerd door arm en rijk en van generatie op generatie
2. haar cultus staat in het teken van persoonlijke welvaart en geluk

Als wij ons vervolgens wenden tot de Tenach is daar sprake van de directe of indirecte verering van drie godinnen:

a. Anat. In de Ugaritische literatuur is zij de helpster van Baäl. In de Tenach komt haar naam alleen voor in plaatsnamen en persoonsnamen. Zij werd vereerd in de Joodse kolonie in Elefantine (Egypte).

b. Astarte. Zij werd met name door de Sidoniërs vereerd. Evenals Anat staat zij vaak in relatie tot Baäl.

c. Asjera. Haar naam komt frekwent voor in de Tenach. De deuteronomistische retouchering was er de oorzaak van dat oud-testamentici lang hebben gedebatteerd over de vraag of asjera een cultobject -boom of paal- was of de naam van een godin. De sinds 1929 opgegraven Ugaritische literatuur bracht ook hier uitkomst. Asjera bleek de echtgenote te zijn van El, de hoogste god.

De enige godin die aan de beschrijving van Jeremia 44 voldoet is Asjera. In de Tenach is maar een godin te vinden die een cultus van zodanige omvang en ancienniteit heeft gekend. Haar betekenis wordt vaak versluierd door de anti-asjera theologie van de 'nieuwe' deuteronomisten. Deze verbinden haar of haar cultobject ten onrechte met Baäl. Overall elders is zij de echtgenote van El, de god die in de Tenach met JHWH geïdentificeerd wordt. En daar in het Nabije Oosten vaak een godenpaar vereerd werd is de laatste vraag: Heeft JHWH een soortgelijk epitheton. Dat is inderdaad zo. JHWH draagt in de Tenach het epitheton *elohe hsmym*, de god van de hemel. Op deze wijze wordt JHWH gekarakteriseerd als de heerser over de kosmos. En in de dodezee-rol Genesis Apocryphon 2,14 wordt zelfs over JHWH gesproken als *mlk smj'*, hemelkoning.

#### 4.8. Epiloog

Een proces van exaltaties zal altijd wel een tegenreactie, als een zoeken naar de nabije, oproepen. Vanuit leerstellig oogpunt kan dat als afval beschouwd worden (zie ook hoofdstuk 1 en hoofdstuk 2.7.). Maar het ontstaan van een Joods-Christelijke sekte die in het leven en werk van Jezus Christus de profetieën van Jesaja vervuld zag, kan een indicatie zijn dat na de exaltatie van JHWH tot verbondsgod en later tot rijksgod en tenslotte tot de ongekende hoogte van de universele god voor velen de afstand tot JHWH te groot was geworden. M.A. Beek zei het als volgt: 'Als voor ieder godsdienstig bewustzijn heeft men de verte Gods als uitsluitend aspect niet kunnen dragen, terwijl de nabijheid Gods noodzakelijk de component moet oproepen van de verhevenheid en ongenaakbaarheid.'<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Beek M.A. Het twistgesprek van de mens met zijn God. Rede, Amsterdam, 1946.

## BIBLIOGRAPHIE

*Bijbels Handboek*  
*Deel I, Deel IIA*  
*Het Oude Testament*  
Kok, Kampen, 1982.

Bar-Efrat Sh.  
*Narrative art in the Bible.*  
Decatur, Almond Press, 1989.

Bartelmus R.  
*Die sogenannten Jothamfabel. eine politisch-religiöse Parabeldichtung.*  
*Theologische Zeitschrift*, 41; 2, 1985, 97 - 120.

Becker U.  
*Richterzeit und Königtum.*  
De Gruyter, Berlin, 1990.

Beek M.A.  
*Het twistgesprek van de mens met zijn God*  
Rede, Amsterdam, 1946.

Beyerlin W.  
*Godsdiensthistorisch Tekstboek rond het Oude Testament.*  
Boxtel, 1976.

Block D.  
*Echo Narrative Technique in Hebrew literature: a study in Judges 19.*  
*WTJ* 52; 1990, 325 - 341.

Clifford R.J.  
*The cosmic mountain in Canaan and the Old Testament.*  
Cambridge, Massachusetts, 1972.

Cross F.M.  
*Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the religion of Israel.*  
Cambridge, 1973.

Danby H.  
*The Mishnah.*  
Oxford University Press, 1974.

David A.R, Moorey P.R.S.  
*Egypte en het beloofde land. Bronnen van onze beschaving.*  
Amsterdam, Elsevier, 1977.

- Ehrlich E.L.  
*Die Kultsymbolik im alten Testament und im nachbiblischen Judentum.*  
Stuttgart, Anton Hiersemann, 1959.
- Eilberg-Schwartz H.  
*The savage in Judaism.*  
Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- Frankfort H.  
*The Art and Architecture of the Ancient Orient*  
*The Pelican History of Art*  
Hammondsworth, 1985, reprint of fourth impression.
- Gese H.  
*Die Religionen Altsyriens*  
In: Gese H, Höpfner M, Rudolph K.  
Die Religionen der Menschheit Bd 10, 2, 1970.
- Gray J.  
*New Century Bible Commentary. Joshua, Judges, Ruth.*  
Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publ Co, 1986.
- Haag H.  
*Gideon, Jerubbaal, Abimelek.*  
ZAW 79; 1967, 305 - 314.
- Hallo W.W, Dijk J.J.A. van.  
*The exaltation of Inanna.*  
New Haven, Yale University Press, 1968.
- Hallo W.W, Simpson W.K.  
editor: Blum J. M.  
*The Ancient Near East. A history*  
New York, Harcourt Brace Jovanovich Inc, 1971.
- Hens-Piazza G.  
*Repetitio and Rhetoric in Canaanite Epic.*  
UF 24; 1992, 103 - 115.
- Hoffner H.A.  
*The Elkunirsa myth reconsidered.*  
Revue Hittite et Asianique, Tome XXIII, 1965, 5-16.
- Hoftijzer J.  
*Inscripties III.g In: Een verhaal voor het oprapen. Opgravingen te Deir Alla in de Jordaanvallei*  
Leiden, Rijksmuseum van Oudheden, 1989.

Houtman C.  
*De hemel in het Oude Testament.*  
Franeker, 1974

Houtman C.  
*Inleiding in de Pentateuch.*  
Kampen, Kok, 1980.

Hübner U.  
*Der Tanz um die Ascheren*  
*Ugarit Forschungen, Band 24*  
Heidelberg, 1992.

Janson H.W.  
*History of art*  
London, Thames and Hudson, 1986, third edition.

Kaniel M.  
*Judaism.*  
Poole, Dorset, 1979.

Kapelrud A.S.  
*Creation in the Ras Shamra Texts.*  
*Studia Theologica*, 1980, 34, 1-11.

Keel O.  
*Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*  
*Am Beispiel der Psalmen*  
Einsiedeln, Benziger Verlag / Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977.

Keel O. (editor)  
*Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt.*  
Fribourg, 1980.

Keel O.  
*Göttinnen, Götter und Gottessymbole.*  
Freiburg, Herder, 1992.

Kim J.  
*The Structure of the Samson Cycle*  
*proefschrift*  
Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1993.

Kinet D.  
*Ugarit. Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments*  
Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1981.



Kuehne H.  
*Das Rollsiegel in Syrien.*  
Tuebingen, 1980.

Laut R.  
*Weibliche Züge im Gottesbild israelitisch-jüdischer Religiosität.*  
Köln, 1983.

Leene H.  
*De vroegere en de nieuwe dingen bij Deuterocjesaja.*  
Amsterdam, 1987.

Loon M.N. van, Meijer D.J.W, Rossmesl B.I.W.  
*Gids voor de afdeling West-Azië.*  
Allard Pierson Museum Amsterdam  
Phoenix, Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente  
Lux, 1988, 34 , 1.

Lunsingh Scheurleer R.A.  
*Egypte Eender en Anders*  
Amsterdam, Allard Pierson Museum, III, Tentoonstellingscatalogus, 1984.

Mandelkern S.  
*Veteris Testamenti  
Concordantiae  
Hebraicae Ataque Chaldaicae*  
Tel Aviv, Sumptibus Schocken Hierosolymis, 1971.

Meer W. van der, Moor J.C. de.  
*The structural analysis of biblical and canaanite poetry.*  
Journal of the Study of the Old Testament, Supplement 74, 1988.

Meijers L.D.  
*Arm en rijdend op een ezel. Messianisme in het huidige Jodendom.*  
Amsterdam, 1994.

Miller P.D.  
*Ugarit and the History of Religions,*  
in: Journal of Northwest Semitic Languages, 1981, IX, p 119 - 128.

Moor J.C. de  
*The Rise of Yahwism. The roots of Israelite monotheism*  
Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium  
Leuven, Leuven University Press, 1990.

W.L. Moran.  
*The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background.*  
In: *The Bible and the Ancient Near East*, 1961

Mulder M.J.  
*Kanaanitische goden in het Oude Testament.*  
Den Haag, 1965

Mulder M.J.  
*De Naam van de afwezige God op de Karmel: onderzoek naar de naam van Baäl van de Karmel in 1 Koningen 18.*  
Leiden, Universitaire Pers, 1979.

O' Brien M.A.  
*The deuteronomistic history hypothesis: a reassessment.*  
Göttingen, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1989.

Olyan S.M.  
*Asherah and the cult of Yahweh in Israel.*  
Atlanta, 1988.

Rad G. von  
*Theologie des alten Testaments*  
*Band 1 Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels*  
München, Chr Kaiser Verlag, 1978, 7e druk.

Reicke B, Rost L.  
*Bijbels-historisch woordenboek (I - V).*  
Utrecht, Antwerpen, 1969

Rendtorff R.  
*Aartsvaders Koningen Profeten. Leiders van het volk Israel.*  
Haarlem, 1970.

Richter W.  
*Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch.*  
Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1963.

N.H. Ridderbos.  
*'Is het Hebreeuws één van de bronnen van de openbaring?'*  
Geref. Theol. Tijdschrift LXIV (1964) 209 - 229.

Römer W.H.Ph.

*Religion of ancient Mesopotamia.*

In: Bleeker C.J, Widengren G (editors).

Handbook for the history of religions. Volume I Religions of the past.

Leiden, E.J. Brill, 1969.

Rosenbaum M, Silbermann A.M.

*Pentateuch with Targum onkelos, haphtaroth and Rashi's commentary*

Jerusalem, The Silbermann family, 5733.

Rossum J. van.

*De praedeuteronomistische bestanddelen van het boek de Richters.*

Winterswijk, dissertatie Leiden, 1966.

Safrai S.

*Das juedische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels.*

Neukirchen-Vluyn, 1978.

Sandars N.K.

*De Zeevolken*

*Egypte en Voor-Azie bedreigd 1250 - 1150 v.C.*

Haarlem, Fibula-Van Dishoeck, 1980.

Seale M.S.

*The Desert Bible*

*Nomadic Tribal Culture and Old Testament Interpretation*

London, Weidenfeld and Nicolson, 1974.

Sluis D.J. van der, Tomson P.J, Uden D.J. van, Whitlau W.A.C.

*Elke morgen nieuw*

*Inleiding tot de Joodse gedachtenwereld aan de hand van een van de centrale Joodse gebeden of Achttiengebed*

Arnhem, B.Folkertsma Stichting voor Talmudica, 1978.

Smelik K.A.D.

*Behouden schrift. Historische documenten uit het oude Israel.*

Baarn, 1984

Smith M.S.

*The early history of God. Yahweh and the other deities in ancient Israel.*

San Francisco, Harper, 1990.

Soggin J.A.

*Judges: a commentary.*

London, SCM Press, 1981.

Soldt W.H. van.

*De stad Ugarit.*  
Phoenix, 1990, 36,2, 9-30.

Spronk K.  
*De wijn als troost in leven en in sterven.*  
Phoenix, 37-1, 1991, 40-54.

Talstra E.  
*Het Gebed van Solomo*  
*Synchronie en Diachronie in de kompositie van 1 Kon 8, 14-61.*  
*proefschrift*  
Amsterdam, VU Uitgeverij, 1987.

Veenhof K.R.  
*Schrijvend Verleden*  
*Documenten uit het oude nabije Oosten vertaald en toegelicht*  
Leiden, Ex oriente lux, 1983.

Vergote J.  
*De godsdienst van het oude Egypte.*  
Leuven, Peeters, 1987.

Waechter J, Oates D, Oates J.  
*De mens in de prehistorie*  
*Bronnen van onze beschaving*  
Amsterdam, Elsevier, 1977.

Weippert M.  
*Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients.*  
In: *Alter Orient und Altes Testament Bd 220.*  
Kevelaer / Neukirchen, Vluijn, 1988.

Whitlau W.  
*Niet in de hemel. Verkenningen in de wereld van de Joodse traditie.*  
Baarn, Ten Have, 1985.

Wiseman D.J. editor  
*Peoples of Old Testament Times*  
Oxford, at the Clarendon Press, 1973.