

VERZAMELDE OPSTELLEN

van

J.P. Lettinga

emeritus hoogleraar semitica
Theologische Universiteit
Kampen (Broederweg)

Uitgave van de Publicatiecommissie van F.Q.I.
Kampen 1998

INHOUD

Ten geleide	3
Twee opmerkingen over de vertaling van Johannes 3 <i>Kerygma</i> 2/4-5 (september 1954), p. 193-196	4
De uitdrukking 'de Zoon des mensen' <i>Almanak F.Q(uadrat) I.</i> 1955-1957, p. 141-149	6
A Note on 2 Kings 19,37 <i>Vetus Testamentum</i> 7 (1957), p. 105-106	11
De 'tale Kanaäns'. Enkele beschouwingen over het Bijbels Hebreeuws Groningen 1971 (= <i>Kamper Bijdragen VIII</i>) (inaugurele rede)	12
Talen en 'wereld' van het Oude Testament <i>Oriëntatie in de theologie</i> , [Groningen 1974], 2e, herziene druk, Barneveld 1987, p. 40-54	21
Davids rouwklacht over Saul en Jonathan. Een geannoteerde vertaling van 2 Sam. 1,17-27 <i>Almanak F.Q.I.</i> 1977, p. 76-81	31
Hanna's Magnificat [1 Sam. 1,1-10] <i>Almanak F.Q.I.</i> 1980, p. 89-95	35
Een bijbelse vrouwenspiegel [Spr. 31,10-31] <i>Bezield verband</i> . Opstellen aangeboden aan prof. J. Kamphuis, Kampen 1984, p. 119-125	40
Psalm 82. De levende God en de stervende afgoden (afscheidscollege) <i>Almanak F.Q.I.</i> 1988, p. 135-152	49
De weergave van de Godsnamen in een bijbelvertaling <i>De Reformatie</i> 66 (1990-1991), p. 368-369 en in enigszins bewerkte vorm in: G.W. Lorein (red.), <i>Naar een nieuwe bijbelvertaling?</i> , Leiden 1994, p. 73-77	62
MENE TEKEL UFARSIN. De weergave van het schrift op de wand in een bijbelvertaling J.H.F. Schaeffer e.a. (red.), <i>Nuchtere noodzaak</i> . Ethiek tussen navolging en compromis (= afscheidsbundel voor prof. dr. J. Douma), Kampen 1997, p. 209-217	65
Publicaties van J.P. Lettinga	71
Gebruikte afkortingen	73

TEN GELEIDE

Graag heb ik gehoor gegeven aan het verzoek van de Publicatiecommissie van F.Q.I. om over te gaan tot heruitgave van opstellen, die ik publiceerde tussen 1954 en 1997.

De meeste studenten en veel predikanten beschikken niet of niet meer over de tijdschriften en verzamelbundels, waarin deze opstellen oorspronkelijk werden gepubliceerd. Daarom kan het zijn nut hebben ze nog eens in een aparte uitgave te bundelen.

De artikelen staan in chronologische volgorde, zijn dus gedateerd. Ze zijn niet opnieuw geredigeerd, maar wel hier en daar aangevuld en gecorrigeerd. Zulke aanvullingen en correcties staan meestal tussen teksthaken: [...].

Een woord van dank en waardering komt toe aan de amici P.R. Barkema, G.J. Pruijssen en H. Wijnalda, die de opstellen met toewijding en acribie hebben gecomputeriseerd.

Kampen, oktober 1997

J.P.L.

TWEE OPMERKINGEN OVER DE VERTALING VAN JOHANNES 3

I

Wie Joh. 3,1 in Statenvertaling en in Nieuwe vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap vergelijk, bemerkt dat beide vertalingen verschillen in de waardering van het woord *anthroopos*. De vraag is: aan welke vertaling dient de voorkeur te worden gegeven? Moet het woord *anthroopos* hier worden weergegeven door 'mens' of door 'iemand'?

Laat bij de beantwoording van die vraag voorop staan, dat wij voor wat het N.T. aangaat, als grondtekst of authentieke tekst gebonden zijn aan het Grieks¹. Nu zijn er, die op grond daarvan zonder meer de voorkeur geven aan de Statenvertaling. Doch daarbij vergeet men het geheel eigen karakter van het Nieuwtestamentische Grieks. Immers, dat Grieks mag niet met het Attisch Grieks worden vereenzelvigd. Op het Nieuwtestamentische Grieks hebben niet alleen andere Griekse dialecten ingewerkt, maar met name ook het Hebreeuws (zowel rechtstreeks als via de Septuaginta) en vooral het Aramees. Daarbij komt, dat de meeste auctores secundarii Semieten waren. De apostel Johannes, die een visser was uit de omgeving van Bethsaida, maakt daarop geen uitzondering. Nu heeft de Semiet geen afzonderlijk woord om het begrip 'iemand' tot uitdrukking te brengen. Hij moet het pronomen indefinitum omschrijven en gebruikt daarvoor meestal het woord 'mens': 'iš, 'anāšā. Daarmee nu correspondeert bij de evangelist Johannes *anthroopos* (1,6; 2,10; 3,1.4.27; 4,29; 5,5.7.9.12; 7,22.23.46.51; enz.) en zelfs *anēr* (1,30; 6,10). Daarnaast vindt men ook *hekastos* (6,7; 16,32; 19,23) en het pronomen indefinitum *tis* (2,25; 3,3.5; 4,33.46; enz.). Het laat zich begrijpen, dat een Grieks sprekende en schrijvende Semiet er licht toe komt – men kan ook zeggen: er praktisch niet aan ontkomt – zijn begrippen en formuleringen in de plaats te stellen van die van een Griek. Deze en dergelijke verschijnselen nu zijn karakteristiek voor dat speciale Grieks, dat Nieuwtestamentisch Grieks wordt genoemd.

Terecht luidt daarom m.i. Joh. 3,1 in de Nieuwe vertaling: „er was iemand uit de Farizeeën”².

Natuurlijk heeft deze vertaling consequenties. Bij de exegetische van dit vers doet men er wel aan, 'geen bergen op te hangen aan een haar', zoals de Talmud ergens kernachtig zegt. Het gaat hier niet over de mens, maar over een zekere Farizeër, met name Nicodemus. Uit het verband kan dan worden opgemaakt, dat deze Nicodemus behoorde tot diegenen in Jeruzalem, die nog geen volkomen geloof hadden (vgl. Joh. 2,23-25). Het is m.i. echter niet geoorloofd het woord *anthroopos* in Joh. 3,1 te zien en te gebruiken als een verbindende schakel tussen dit vers en het bekende woord uit Joh. 2,25, waar wij lezen, dat Jezus wist wat in de mens was.

II

Bij de bestudering van de oudste vertaling van het Nieuwe Testament, de in het Syrisch geschreven P^ešitta, ontkomt men niet aan de indruk, dat veel kennis met name in exegetische is verloren gegaan. Meer dan eens toch geeft deze vertaling er blijk van de grondtekst beter te hebben begrepen dan de moderne lexica.

Dat is m.i. ook het geval bij het woordje *anoother* in Joh. 3,3. Volgens de woordenboeken kan dit woordje ook op genoemde plaats zowel 'wederom' als 'van boven af aan' betekenen. Beide

¹ S. Greijdanus (1940), *Het Grieksch de authentieke tekst voor de exegetische van het Nieuwe Testament*. Kampen.

² Vgl. de P^ešitta: 'īṭ (h^e)wā dēn tammān haq̄ gabrā, enz. Verder ook A. Schlatter (1902), *Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten* (= Beitr. zur Förderung christl. Theologie VI/4), Gütersloh, S. 39 (329) en nu vooral M. Black (1954), *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2nd ed. Oxford, p. 249 sqq.

vertalingen hebben hun verdedigers gevonden. Toch meen ik, dat in Joh. 3,3 alleen de vertaling ‘wederom’ werkelijk een ver-taling mag heten.

Als hoofdargument voor de vertaling ‘van boven af aan’ wordt aangevoerd, dat Johannes het woordje *anoothern* op andere plaatsen altijd in die zin gebruikt. Er wordt dan gewezen op 3,31 (Die *van boven* komt, is boven allen), 19,11 (Gij zoudt geen macht tegen Mij hebben, indien het u niet *van boven* gegeven ware) en 23 (Statenvert.: de rok nu was zonder naad, *van boven* af geheel ge-weven)³.

Daarbij houdt men echter geen rekening met een regel, die ook en vooral bij het vertalen niet mag worden vergeten: verba valent usu. Immers, de wederbarende krachten bevinden zich niet bóven en zij komen ook niet als een bliksemstraal uit de hemel⁴. Het is in dit verband opmerkelijk, dat de P^ešitta het woordje *anoothern* bij Johannes op twee manieren weergeeft. In Joh. 3,31; 19,11 en 23 wordt *anoothern* vertaald met *mèn l^e‘ēl* (Aram. *mill^e‘ēlā*) ‘van boven af’⁵ terwijl dit woordje in Joh. 3,3 wordt vertaald met *mèn d^erīš*, lett. ‘van het hoofd, van het begin af’, d.w.z. ‘van voren af aan, opnieuw, wederom’. (vgl. Ital. *da capo*; Frans: *derechef*)⁶. Voor de betekenis ‘wederom’ in Joh. 3,3 heeft men het getuigenis van nog meer oude vertalingen (zoals de Latijnse en Koptische) en van verschillende Patres (o.a. Justinus en Tertullianus). Ook Nicodemus heeft *anoothern* blijkens vs. 4 in die zin opgevat. Men vertale *anoothern* in Joh. 3,3 daarom niet als adverbium van plaats, maar als adverbium van tijd.

In zijn vertaling van *Het nieuwe Testament, met aantekeningen* (Leiden 1938) heeft Prof. Dr A.M. Brouwer – een voortreffelijk kenner van het Nieuwtestamentische Grieks – bij Joh. 3,3 de volgende notitie: „Wederom = van voren af aan, in het Grieks van boven af aan (de lijn wordt hier niet als bij ons horizontaal, maar verticaal gedacht)”. Ik meen dat Prof. Brouwer gelijk heeft. Wij moeten *anoothern* in Joh. 3,3 met ‘wederom’ vertalen. ‘Van boven af’ is geen ver-taling, maar in-het-Nederlands-weergegeven-Grieks. Men zou nog kunnen vragen: maar waarom staat er in de tekst dan niet *palin*? Daarop kan worden geantwoord, dat *anoothern* met opzet zal zijn gekozen, omdat dit woord in het Grieks – ook daarop wijst Prof. Brouwer – een toespeling bevat op *ek theou*, waarover door Johannes bij herhaling gesproken wordt (cf. Joh. 1,13; 1 Joh. 2,29; 3,9; 4,7; enz.)⁷. Deze toespeling gaat in de Nederlandse vertaling helaas verloren.

Kampen, juni 1954

³Vgl. b.v. Büchsel apud Kittel, *Theol. Wörterb. z. N.T.* I, S. 378.

⁴Vgl. Th. Zahn (1921), *Das Evangelium des Johannes*⁵⁻⁶, S. 187.

⁵Deze vertaling van *anoothern* vindt men in de P^ešitta ook op de volgende plaatsen: Marc. 15,38 (het voorhangsel scheurde *van boven* naar beneden); Jac. 1,17 (iedere gave, die goed, en elk geschenk, dat volmaakt is, daalt *van boven* neder, van de Vader der lichten), 3,15 (dat is niet de wijsheid die *van boven* komt, maar zij is aards).

⁶Voor deze vertaling van *anoothern* vergelijk men in de P^ešitta nog Gal. 4,9 (vert. A. M. Brouwer: hoe kunt gij nu weder tot de zwakke en armzalige wereldgeesten terugkeren, wier dienst gij nu weder *van voren af aan* wilt aanvangen). *mèn d^erīš* is ook de vertaling van *palin*, vgl. 2 Cor. 3,1 (Gaan wij *weder onszelf aanprijzen*?) en Gal. 4,19 (terwille van wie ik *opnieuw* weëen doorsta). *palingenesia* (Titus 3,5) wordt vertaald met *mawlādā d^emèn d^erīš*.

⁷Men vergelijk wat Prof. Dr S. Greijdanus hierover in het najaar van 1926 op college exegetische N.T. heeft opgemerkt: „Het gebruik van *anoothern* vindt wellicht het best zijn verklaring, wanneer wij aanemen, dat niet enkel de gedachte van de tweede geboorte moest worden uitgesproken, maar ook die van een radicaal andere, door hogere dan enkel creatuurlijke krachten, door goddelijke werking en dat van de eerste aanvang af. Op dat andersoortige wijst de Here duidelijk in vs. 5. Wij behoeven dan niet de gedachte van het locale ‘boven’ te accentueren, maar in *anoothern* behalve de idee van het ‘van voren af aan’ beluisteren de aanduiding van het hoger dan enkel aardse, nl. het geheel andersoortige en goddelijke”.

Ik dank deze verwijzing en inzage van het betreffende college-dictaat aan de conservator van de Bibliotheek van onze Theologische Hogeschool, de heer A. J. Roukema.

DE UITDRUKKING ‘DE ZOON DES MENSEN’

Tot de onderwerpen, die bij de bestudering van het Nieuwe Testament telkens weer aan de orde worden gesteld, behoort ook de uitdrukking ‘de Zoon des mensen’. En wel terecht. Het blijft nodig zich van tijd tot tijd te bezinnen op de betekenis van deze term, al was het alleen maar om te voorkomen, dat wij zouden gaan leven bij wat wel eens een ‘schoolmening’ of ‘gesimplificeerde opvatting’ is genoemd. Dat dit gevaar niet denkbeeldig is, zal een ieder toestemmen, die in preek of geschrift wel eens een oppervlakkige identificatie van de uitdrukking ‘de Zoon des mensen’ met de naam Jezus is tegengekomen, waarbij het geheel eigen karakter van deze zelfbenoeming over het hoofd werd gezien. Niet zelden ook kan men aan de term ‘de Zoon des mensen’ een verwijzing naar Daniël 7 horen vastknopen, die geen recht doet aan eigen plaats en betekenis van dit hoofdstuk en de wijze waarop het in het Nieuwe Testament wordt gebruikt.

Wij menen dan ook, dat het zijn nut kan hebben opnieuw aandacht voor deze uitdrukking te vragen.

I

Om te beginnen dan iets over de vertaling van *k^ebar* ^e*nāš* in Dan. 7,13 (Statenvertaling: „Eén... als eens mensen zoon”; Nieuwe vert. op last van het NBG: „iemand gelijk een mensenzoon”).

In het Bijbels Aramees – daarop heeft vooral *Sjöberg*¹ gewezen – valt een duidelijk onderscheid waar te nemen tussen de gedetermineerde en de ongedetermineerde vorm van ^e*nāš*.

De status determinatus ^a*nāšā* (lett. de mens) heeft collectieve betekenis: alle mensen tezamen, mensheid. *Baumgartner*² geeft als betekenis op: ‘Menschen(geschlecht)’. Deze st. det. wordt dikwijls gebruikt ter aanduiding van de mensen in het algemeen (Dan. 4,22.29.30), maar ook met betrekking tot een groep van mensen (Ezra 4,11; st. constructus-vorm!).

De ongedetermineerde vorm ^e*nāš* wordt daarentegen gebruikt, wanneer men aan een afzonderlijk mens denkt, zonder daarmee een bepaald mens op het oog te hebben (vgl. in het Nederlands bv. ‘mens en melodie’). *Sjöberg* noemt dit gebruik van ^e*nāš* algemeen individualiserend. Het is duidelijk in een uitdrukking als: iets vragen *min-kol-’ēlāh wē’ēnāš* ‘van enig god of mens’ (Dan. 6, 8.13) en ook in *lā-’itay* ^e*nāš* ‘er is geen mens’ die het door de koning gevraagde zal kunnen te kennen geven (Dan. 2,10; niet pronominaal, zoals in *kol-’ēnāš-dī* – ieder mens, die = ieder, die; zó bv. in Dan. 5,7 –, want ‘mens’ staat hier tegenover ‘god’ in vs 11). Het gaat bij de ongedetermineerde vorm om de categorie, anders gezegd om het genus ‘mens’.

Een aantal plaatsen schijnt tegen het gemaakte onderscheid te pleiten. Maar dat is niet meer dan schijn. Wanneer in Dan. 5,5 gesproken wordt van *yad-’ēnāš* ‘een mensenhand’, dan wijst de context op individualisering; datzelfde is het geval in Dan. 7,4, waar staat dat het dier werd gegeven *l^ebab* ^e*nāš* ‘een mensenhart’. Daarentegen staat in Dan. 7,8 *niet* dat er in de kleine horen een mensenoog zat, maar ‘ogen als mensenoogen’ *aynīn k^e’aynē* ^a*nāšā*, waarbij de algemene betekenis, in tegenstelling tot de individuele, duidelijk is.

Wat nu het gebruik van *bar* betreft: in de semitische talen wordt, gelijk bekend, de st. constr. van woorden als ‘heer’ en ‘zoon’ gebezigd ter aanduiding van het ergens-toe-behoren. *Baumgartner*² formuleert het zeer nauwkeurig, wanneer hij zegt dat *bar* niet alleen ‘zoon’ betekent, maar ook wordt gebruikt ‘von fernerer Zugehörigkeit’.

Nu komt op twee plaatsen in het Bijb. Aramees de gedetermineerde pluralis *b^enē* ^a*nāšā* voor. En wel in Dan. 2,38 en 5,21. Een vergelijking van Dan. 5,21 met 4,30 leert ons, dat *b^enē* ^a*nāšā* niet alleen parallel staat met, maar ook praktisch overeenkomt met het collectivum ^a*nāšā*.

¹ E. Sjöberg (1950, 1951), ‘*b-n* ^a*-d-m* und *b-r* ^a*-n-s* im Hebräischen und Aramäischen’, in: *Acta orientalia* XXI, p. 57-65; 91-107.

² In: Koehler-Baumgartner (1953), *Lexicon in V.T. libros*, s.v.

In Dan. 5,21 wordt gezegd, dat Nebukadnezar werd verdreven *min-b^enē* ^a*nāsā* en in 4,30 (vert. vs 33) *min-^anāsā*. Hier valt slechts een nuanceverschil te constateren. Wordt met ^a*nāsā* de menselijke gemeenschap getekend als een geheel, bij *b^enē* ^a*nāsā* ziet men die gemeenschap meer als bestaande uit afzonderlijke mensen. In Dan. 2,38 staat *b^enē* ^a*nāsā* naast collectiva als *hēwat bārā* ‘het gedierte des velds’ en ‘*ōf-s^e mayyā* ‘het gevogelte des hemels’.

De singularis *bar* ^e*nās* komt in het Bijb. Aramees slechts op één plaats voor, t.w. Dan. 7,13. Gelet op het bovenstaande kan daarmee niets anders zijn bedoeld dan: iemand die behoort tot het genus ‘mens’, dus: mens, event. mensenkind. Het verschilt hoegenaamd niet van het algemeen individualiserende ^e*nās*, hetgeen duidelijk is uit Dan. 7,4, waar van het eerste dier gezegd wordt, dat het *kē^enās* ‘als een mens’ op twee voeten overeind werd gezet.

Men vertale in Dan. 7,13 daarom ‘iemand gelijk een mens’. ‘Menszoon’, zoals de Nieuwe vertaling heeft, is o.i. niet juist. Zulk een Arameïsme in het Nederlands kan de Bijbellezer er licht toe brengen in deze uitdrukking een titel te zien. En dat is *bar* ^e*nās* hier zeer beslist niet. Daarmede is niet ontkend, dat er tussen de uitdrukking uit Dan. 7,13 en de nieuwtestamentische titel ‘de Zoon des mensen’ verband bestaat. Maar daarop kan en moet worden gewezen in de kánttekeningen, zonder welke een bijbelvertaling niet ‘verantwoord’ is.

II

Op zichzelf is ‘mens’ in Dan. 7,13 geen naam of titel van Messias. De genitivus-verbinding *bar* ^e*nās* staat hier in de st. indeterminatus; het gaat dus over *een* mens (vgl. Theodotion en LXX: *huios anthroopou*). Verder lette men op het vergelijkingspartikel *k^e*, dat in Dan. 7 ook bij de dieren voorkomt en behoort tot de spreekwijze van de visionaire stijl. Dit vergelijkingspartikel *k^e* (vss 4.6) wisselt af met *dāmē l^e* (vs 5). De figuur uit Dan. 7,13 lijkt op een mens. Al willen wij niet ontkennen, dat Dan. 7,13 behoort tot de z.g. messiaanse teksten, het is duidelijk dat *bar* ^e*nās* hier op zichzelf geen naam of titel van Messias kan zijn. Daniël ziet niet dé *bar* ^e*nās*, maar iemand die er uitziet ‘als een mens’ *k^ebar* ^e*nās*. [Mens staat hier in tegenstelling tot de dieren uit dit caput].

III

Intussen ziet de traditionele Joodse verklaring in de figuur uit Dan. 7 Messias. Zo verklaart de bekende middeleeuwse exegeet Raši (1040-1105): „*k^ebar* ^e*nās* is Koning Messias”. Deze opvatting wortelt in de rabbijnse litteratuur, hetgeen o.m. is aangetoond door J. Bowman in een belangwekkend artikel over ‘The Background of the Term ‘Son of Man’³. In dit artikel staat Bowman ook stil bij enkele pseudepigraphen van het O.T., waarvan voor de onderhavige kwestie het boek Henoch wel het belangrijkste is. Van dit boek zijn drie zelfstandige bewerkingen bekend: een (uitvoerige) Ethiopische, tegenwoordig meestal 1 Henoch genoemd, teruggaande op een Aramees origineel; een Slavische, 2 Henoch, waaraan een Grieks origineel ten grondslag ligt en een Hebreeuwse, die 3 Henoch wordt genoemd. Het boek behoort tot de apocalyptische litteratuur en stamt uit de twee laatste eeuwen voor en de eerste eeuw na Chr. In dit boek nu, met name in 1 Henoch 37-71, wordt de menselijke figuur uit Dan. 7,13 geïdentificeerd met Messias. Bowman meent zelfs, dat in 1 Henoch “‘son of man’ is a title apparently messianic”⁴. Het is echter de vraag of dat laatste juist is. In een nog altijd lezenswaardig opstel over ‘De uitdrukking ‘Zoon des mensen’ en het boek ‘Henoch’ heeft B. D. Eerdmans⁵ betoogd, dat het boek Henoch in zijn oudste bestanddelen (bedoeld is 1 Henoch 37-71) niet afwijkt van het gewone Aramese spraakgebruik, zodat dit boek niet mag worden gebruikt als bewijs voor een Messias-titel ‘Mens’. We komen hier nader op terug.

³ In: *The Expository Times* LIX (1947-48), p. 283-88.

⁴ J. Bowman, a.a., p. 287.

⁵ In: *Theol. Tijdschrift* XXIX (1895), p. 49-71.

IV

Dat Jezus' zelfbenoeming teruggaat op Dan. 7 en daaraan ook haar diepste zin ontleent, is evident uit de wijze waarop Hij zich in Matt. 26,64 (Marc. 14,62) bij Dan. 7,13 aansluit. Nadat de Heiland uitdrukkelijk heeft verklaard Messias te zijn, betreft Hij deze Schriftplaats onomwonden op zichzelf: „... Ik zeg u, van nu aan zult gij 'de Zoon des mensen' zien, gezeten aan de rechterhand der Macht en komende op de wolken des hemels”.

Wij zagen reeds dat de genitivus-verbinding *bar* ^{’è}*nās* bij Daniël in de status indeterminatus staat en dat Theodotion en LXX die verbinding letterlijk in het Grieks weergeven met *huios anthropou*. Jezus noemt zichzelf *ho huios tou anthropou*. De vraag is nu: hoe verhouden zich deze termen tot elkaar? Dat wordt duidelijk, wanneer wij de uitdrukking *huios anthropou* pogen te determineren. Wij kunnen daarbij niet volstaan met *huios tou anthropou*. Dat zou voldoende zijn in het Hebreeuws en in het Aramees, waar *bèn-hā’ādām* de determinatie is van *bèn-’ādām* en *bar-’^anāsā* van *bar-’^ènās*. Maar in het Grieks is het eerste lid van een genitivus-verbinding nog niet bepaald, wanneer het tweede lid van het artikel is voorzien. *huios tou anthropou* zou als ‘een Zoon des mensen’ kunnen worden opgevat. Daarom is het in het Grieks nodig ook voor *huios* het lidwoord te zetten. Zo blijkt *ho huios tou anthropou* de gedetermineerde vorm van *huios anthropou* te zijn⁶.

Dan ligt de conclusie voor de hand, dat Jezus zichzelf in zijn moedertaal *bar-(’^a)nāsā* heeft genoemd. Of deze gevolgtrekking juist is, hangt af van de vraag of, en zo ja, in welke betekenis de term *bar-(’^a)nāsā* voorkwam in het Aramees dat de Heiland heeft gesproken.

Op goede gronden is door P. Kahle en zijn leerlingen aannemelijk gemaakt dat men het Aramees, dat het dichtst staat bij of identiek is aan het Palestijnse, nader het Galilese dialect, dat Jezus en zijn discipelen spraken, aantreft in fragmenten van de Palestijnse Targum van de Pentateuch, gevonden in de geniza te Cairo, en verder ook in de Palestijnse Talmud en de Palestijnse Midrašim⁷.

Dit Aramees nu kent naast *’^ènās/’^anāsā* als woord voor ‘mens’ ook *bar-nās(ā)*⁸. In de Palestijnse Pentateuch-Targum en in B^erēšit Rabbā (een Palestijnse Midraš of stichtelijke uitleg van het boek Genesis) komt *bar-nās* voor in de betekenis ‘mens’ of ‘iemand’. Het wordt in pronominale of algemeen individuele, doch ook in generieke zin gebruikt. Zo staat *bar-nās* in de fragmenten uit de geniza te Cairo bv. in Gen. 4,14 voor ‘iemand’ terwijl in Gen. 9,5-6 het Hebreeuwse *hā’ādām* driemaal met *bar-nāsā* en tweemaal met *bar-nās* wordt weergegeven⁹.

bar-nās, ‘mensenkind’, blijkt in dit Aramees helemaal geen poëtisch synoniem te zijn van ‘mens’ (zoals *bèn-’ādām* in het Hebreeuws), maar een heel gewoon en veel gebruikt, men zou kunnen zeggen: een alledaags woord voor ‘mens’.

⁶ Vgl. P. Fiebig (1901), *Der Menschensohn*, S. 2.

⁷ Vgl. P. Kahle (1947), *The Cairo Geniza*, London; P. Kahle (1949), ‘Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch’, in: *Theol. Rundschau Neue Folge* XVII, S. 201-16 (ook opgenomen in zijn *Opera Minora*, Leiden 1956, p. 79-95) en vooral M. Black (1954), *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2nd ed., Oxford. Van de 1ste druk van laatstgenoemd werk verscheen een belangrijke recensie van de hand van J. Jeremias in: *Theol. Literaturzeitung* LXXIV (1949), Sp. 527-32. – Als belangrijk criterium voor de ouderdom van de Palestijnse Pentateuch-Targum geldt, dat het woord *rabbūnī* in de fragmenten uit de geniza te Cairo precies zo wordt gespeld als in het Nieuwe Testament (vgl. Marc. 10,51; Joh. 20,16). In de Targum Onkelos, waarvan de taal naar de (aanvankelijke) mening van G. Dalman het meest overeenkwam met het Galilese dialect, luidt dit woord *rabbōnī*. – H. Birkeland (1954), *The Language of Jesus*, Oslo, komt in een scherpzinnig betoog tot de conclusie, dat Jezus en zijn discipelen een dialectisch Hebreeuws hebben gesproken. Wij achten die conclusie niet gerechtvaardigd. Birkeland maakt hoogstens aannemelijk, dat Christus en zijn Apostelen, wier moedertaal het in die tijd alom bekende Aramees was, naast dialectisch Grieks ook dialectisch Hebreeuws kunnen hebben gesproken.

⁸ De afgesloten vorm *bar-nās* (i.p.v. *bar-’^ènās*) is een bewijs voor de ouderdom van deze uitdrukking.

⁹ Vgl. J. Bowman, a.a., p. 286. De aangehaalde teksten vindt men uitgeschreven en vertaald bij E. Sjöberg, a.a., p. 97 sq.

Nu verdedigde B. D. Eerdmans reeds in 1894 de opvatting, dat de term 'Zoon des mensen' niets anders is dan een verkeerd begrepen vertaling van de Aramese uitdrukking *bar-nāšā*. In een artikel over 'De oorsprong van de uitdrukking 'Zoon des mensen' als Evangelische Messias-titel'¹⁰ betoogt hij, dat de vermeende (sic!) titel 'Zoon des mensen' is ontstaan, doordat Griekse schrijvers niet beseften, dat in het Aramees 'zoon des mensen' wordt gebruikt voor 'mens'.

Zo geformuleerd, is deze opvatting onaanvaardbaar voor wie gelooft in de betrouwbaarheid van onze evangeliën en daarbij van mening is, dat bij de exegese dient te worden uitgegaan van het Grieks als de authentieke tekst van het Nieuwe Testament.

Het is evenwel heel goed mogelijk bij de Griekse term te denken aan een Arameïsme – in het nieuwtestamentische Grieks geen zeldzaamheid – en dan als volgt te redeneren: het woord *bar* 'zoon' heeft in het complex *bar-nāšā* de verzwakte betekenis van het ergens-toe-behoren, een betekenis die in de semitische talen frequent is; de uitdrukking *ho huios tou anthroopou* gaat terug op *bar-nāšā*, ergo: *ho huios* heeft dezelfde verzwakte betekenis en Jezus noemt zichzelf dus eigenlijk 'de mens' (eventueel geschreven met een hoofdletter).

Maar, zo vraagt men zich af, waarom geven de Evangelisten deze zelfbenoeming van de Heiland dan niet heel gewoon weer met *ho anthroopos*? Het antwoord op die vraag is o.i. niet twijfelachtig. Dat de Evangelisten *bar-nāšā*, als zelfaanduiding in de mond van hun Meester steeds gedetermineerd¹¹, nooit met *ho anthroopos*, maar altijd met *ho huios tou anthroopou* weergeven, vindt zijn oorzaak in het feit, dat zij – o.m. in het licht van Jezus' uitdrukkelijke verklaring voor de Joodse Raad (Matt. 26,64; Marc. 14,62) – hebben geweten, dat deze zelfbenoeming aansloot bij en bedoelde terug te wijzen naar Dan. 7. *Het gaat hier niet om een verkeerd begrepen vertaling, maar om een met opzet gekozen letterlijke weergave van het door de Heiland gebruikte Aramese woord*¹².

In dit verband komen we terug op een kwestie die al even is aangeroerd. De vraag namelijk, of men in bepaalde Joodse kringen omstreeks het begin van onze jaartelling een Messias-titel *bar-nāšā* heeft gekend. Die vraag laat zich niet met zekerheid beantwoorden. De mogelijkheid is niet uitgesloten¹³, hoewel uit geen enkele plaats in de evangeliën blijkt dat de Joden Jezus zich in die naam Messias hoorden noemen. Men vergelijkte vooral Matt. 16,13-14. Christus vraagt daar aan zijn discipelen: „Wie zeggen de mensen, dat 'de Zoon des mensen'¹⁴ is? En zij zeiden: Sommigen: Johannes de Doper; anderen: Elia; weer anderen: Jeremia, of één der profeten”.

Dit neemt niet weg, dat deze zelfbenoeming in Jézus' mond wel degelijk als een titel dient te worden beschouwd. De Heiland gebruikte die om de aandacht van de schare te leiden naar Dan. 7. Soms lijkt het even of die schare daar oog voor krijgt. Maar dan staat ze ook dadelijk voor een raadsel. Met een Messias die door lijden moet komen tot heerlijkheid weet zij geen raad. Wij denken hier aan Joh. 12,34, een tekst, waaruit niet mag worden afgeleid dat de Joden Jezus' zelfbenoeming in messiaanse zin opvatten, maar wel, dat hun ideeën over Messias niet strookten met wat er volgens Jezus geschied moest met 'de Zoon des mensen'.

¹⁰ In: *Theol. Tijdschrift* XXVIII (1894), p. 153-76.

¹¹ Wel terecht wijst J. Jeremias, *a.a.*, Sp. 530 er contra M. Black op, dat het niet juist is te zeggen, dat de status *determinatus* in het Aramees uit de 1ste eeuw zijn determinerende kracht geheel verloren heeft.

¹² De oudsyrische vertalingen geven *ho huios tou anthroopou* weer met *b^ereh d^e(?)nāšā* (lett. zijn zoon, nl. die van de mens), soms afgewisseld met *b^ereh d^egabrā* (*gabrā*, vgl. Hebr. *gèbèr*), een enkele maal met het pron. pers. *separatum* van de 1ste pers. sg. *'enā* (het tweede 'de Zoon des mensen' in Matt. 26,24 Syro-Sinaïticus). Zij waren tot deze letterlijke weergave wel genooddaakt, omdat *bar-(?)nāšā* in die vertalingen staat voor het Griekse *ho anthroopos*.

¹³ M. Black maakt in een artikel over 'The 'Son of Man' in the Old Biblical Literature' in: *The Expository Times* LX (1948-49), p. 11-15, de opmerking: "*Barnash(a)* can become a title just as *Anthropos* can in Gnosticism" (p. 14 note 5).

¹⁴ Tegen handhaving van de ingeburgerde vertaling 'de Zoon des mensen' bestaat geen bezwaar, al betekent deze uitdrukking – daarop zou in een kanttekening moeten worden gewezen – 'de Mens'.

V

Wanneer Jezus voor de Joodse Raad Dan. 7,13 onomwonden op zichzelf betreft, bestaat er tussen Hem en zijn rechters geen verschil van mening over de persoon, die de profeet bedoelt. Alle twijfel is hier uitgesloten. Maar tót op dat moment bezigt Jezus deze zelfaanduiding in het kader van zijn z.g. zelfverberging, een term die geen misverstand behoeft te wekken, wanneer daaronder verstaan wordt: zelfopenbaring met een bedekkend karakter.

Het valt bij de lezing van de evangeliën telkens weer op, dat het de mensen zijn, die Jezus noemen met messiaanse namen. Hijzelf onthoudt zich daarvan. De mensen noemen Hem 'de Zoon van David' (= Messias)¹⁵. Jezus noemt zich zo niet. Petrus noemt Hem 'Christus (= Messias), de Zoon van de levende God'¹⁶. Jezus zelf noemt zich zo niet. De zelfaanduiding 'de Zoon des mensen' vormt daarop geen uitzondering. *bar-nāšā* was in Jezus' dagen een heel gewoon woord voor 'mens'. Niemand dacht daarbij terstond aan Dan. 7,13. Dat verband zijn de discipelen eerst na verloop van tijd gaan zien en begrijpen. Zij schrijven straks hun evangeliën in de wetenschap, dat de menselijke figuur uit Dan. 7 geen andere is dan Jezus van Nazareth¹⁷.

Juist omdat deze zelfaanduiding op zichzelf niet messiaans is, bevreemdt het ons niet, dat de Joden aan deze zelfbenoeming nooit aanstoet hebben genomen. In dit verband verdient het aandacht, dat Jezus ook nergens zegt: Ik, 'de Zoon des mensen', of Ik ben 'de Zoon des mensen'. Hij noemt zichzelf zo uitsluitend in de derde persoon.

Terecht zegt *Herman N. Ridderbos*, van wiens hand een belangrijke studie over de z.g. zelfverberging verscheen¹⁸, dat uit de evangeliën blijkt, dat het gebruik van de zelfaanduiding 'de Zoon des mensen' voor degenen, die Jezus hoorden stellig zonder meer nog niet het bewijs was, dat Hij zich voor Messias uitgaf. Het gebruik van deze zelfbenoeming was niet in strijd met de door Jezus in acht genomen en aan anderen opgelegde verberging van zijn messiaanse heerlijkheid. O.i. verstaat *Ridderbos* deze zelfaanduiding naar de Schriften, wanneer hij zegt, dat er enerzijds uit spreekt Jezus' eenheid en verbondenheid met het menselijk geslacht, terwijl anderzijds Jezus' goddelijke volmacht als Messias er op een verborgen wijze mee wordt aangeduid.

Het spreekt wel vanzelf, dat met het bovenstaande over de uitdrukking 'de Zoon des mensen' niet alles en nog veel minder het laatste woord is gezegd. Het was slechts de bedoeling om door enkele opmerkingen het onderwerp onder ons opnieuw aan de orde te stellen en aan te zetten tot nadere bestudering van de kwesties, die met deze uitdrukking verband houden¹⁹.

Kampen, juni 1956

¹⁵ Vgl. Matt. 9,27; 15,22; 20,30; 21,9; enz.

¹⁶ Matt. 16,16.

¹⁷ Dat de uitdrukking *ho huios tou anthroopou* in Marc. 2,28 geen zelfbenoeming van Jezus is, maar eenvoudigweg 'de mens' (in generieke zin) betekent, achten wij onjuist (vgl. ook Van Leeuwen in de commentaar van Bottenburg ad loc). Het Arameïsme *ho huios tou anthroopou* komt in de evangeliën uitsluitend voor als zelfaanduiding van Jezus. Wel menen wij, dat in Joh. 5,27 het Arameïsme *huios anthroopou* (er staat niet *ho huios tou anthroopou!*) 'mens' in generieke zin betekent.

¹⁸ H. N. Ridderbos (1946), *Zelfopenbaring en zelfverberging*, Kampen, vooral blz. 35 v. en 50 v. – Prof. Dr. S. Greijdanus blijkt het met Ridderbos niet eens te zijn over de motieven, die aan de zelfverberging ten grondslag liggen (vgl. zijn *Bizondere Canoniek I*, Kampen 1947, blz. 226 noot 1).

¹⁹ Een bruikbare rubricering van de loci, waar de uitdrukking in het Nieuwe Testament voorkomt, vindt men bij H. van der Loos (1942), *Jezus Messias-Koning* (diss. R.U., Utrecht), Assen, blz. 116 v. – Van de oudere literatuur noemen we: F. W. Grosheide (1921), *De beteekenis van de uitdrukking Zoon des Menschen* (Voordracht op de Wetenschappelijke Samenkomst van de V.U., gehouden op 22 Juni 1921), A'dam. Van de nieuwe literatuur is van belang: M. Black (1948), 'The 'Son of Man' in the Teaching of Jesus', in: *The Expository Times* LX (1948-49), p. 32-36 en vooral J. W. Doeve (1954), *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (diss. R.U., Leiden 1953), Assen (inzonderheid Chapter V). [Zie ook G. Vermes, 'The Use of *br nš / br nš'* in Jewish Aramaic', in: M. Black (1967), *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3rd ed., Oxford, p. 310-330 (= Appendix E)].

A NOTE ON 2 KINGS 19,37

It is still impossible to state with any certainty in what city king Sennacherib of Assyria was murdered. It is usually assumed on the ground of biblical data (2 Kings 19,36-37 = Is. 37,37-38; see also 2 Chron. 32,21) that this murder took place at Nineveh. This, however, does not necessarily follow from 2 Kings 19. The author of the book of Kings may very well have been aware of the fact that between the retreat of Sennacherib to Nineveh (verse 36) and his violent death (verse 37) twenty years elapsed.

The information that the murder took place in "the house of Nisroch his god" is not very helpful either. A divinity of the name of Nisroch, it should be mentioned, is unknown in the Assyrian pantheon. It has been suggested that this name of a god was a scribal error for Marduk¹, but this is not very likely. There is no evidence that Sennacherib especially worshipped the divinity whose city, Babylon, he thoroughly destroyed in 689 B.C. Sennacherib does not call Marduk his god but Assur. An additional objection is that such an error cannot easily be explained palaeographically².

Still, it is known with certainty that after 689 B.C. the statue of Marduk of Babylon was in the Assur temple *É-ḫur-sag-(gal-)kur-kur-ra* at Assur³. Thence it was later returned to Babylon by Esarhaddon⁴.

Can Sennacherib possibly have been murdered in this Assur temple? It is not impossible, the more so since we know that he was buried at Assur⁵.

This would throw new light on the name Nisroch. In several manuscripts of the LXX the name Esdrach or Asrach is found in its stead. It might be suggested that this name is a blend of the divinity names Assur and Marduk. The presence of the Marduk statue in the Assur temple mentioned may have occasioned both divinity names to be referred to in connection with this temple. Outside Assyria this again may easily have led to a blending of both names. In this connection it is noteworthy that B. Landsberger and Th. Bauer, who, on the basis of the Greek transcriptions, consider Nisroch a scribal error for Assur, have thought, as regards the final *-k*, of an adaptation ("Angleichung") to the name Marduk⁶. It seems more natural, however, to think of a blending.

Such blending does not always result from an error, as would be the case here. Sometimes great similarity between two divinities led to a fusion elsewhere, as is the case, for instance, with the Canaanite goddesses 'Anat and 'Astarte, who, in the 13th century B.C., were worshipped in Egypt as one divinity under the name of 'Antart⁷.

¹ E. Schrader, *KAT*³, p. 85.

² Cf. E.G. Kraeling, *JAOS* 73 (1933), p. 337f.

³ D.D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, II, § 712, and now especially R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, Graz 1956 (= *AfO* Beiheft No. 9), p. 88.

⁴ Cf. Borger, *o.c.*, p. 88 (AsBb E, Rs. 17-18).

⁵ Cf. E.F. Weidner, *AfO* 13, p. 215f.

⁶ *ZA* 37 (1927), p. 70. They consider the form Nisroch as suggested by Nimrod.

⁷ W.F. Albright, *ARI*³, p. 74.

DE 'TALE KANAÄNS'

Enkele beschouwingen over het Bijbels Hebreeuws*

In het hedendaagse spraakgebruik heeft de uitdrukking 'tale Kanaäns' nu niet bepaald een gunstige betekenis. Proefden vorige geslachten in gezalfde taal soms hemelgeuren, onze generatie haalt er de neus voor op of knijpt hem dicht. Aldus constateerde – reeds in 1923 – K. Schilder¹.

Wanneer ik het er op waag toch uw aandacht te vragen voor de 'tale Kanaäns' dan is daarmee ook niet bedoeld een hoogdravende domineestaal doorspekt met bijbelteksten, maar de voornaamste grondtaal van het Oude Testament.

Alvorens daaraan enkele beschouwingen te wijden, zou ik echter uw aandacht willen vestigen op het feit dat het Oude Testament ons maar weinig gegevens verschaft over de talenkennis van de personen die er in worden genoemd. Eigenlijk zijn er maar enkele plaatsen aan te wijzen waaruit over de kennis van vreemde talen informatie valt te putten. Dat Jozef Egyptisch kende en zich in de gesprekken met zijn broers aanvankelijk van die taal en niet van zijn moedertaal bediende, blijkt uit Gen. 42,23. Daar lezen we dat zijn broers niet vermoedden dat Jozef hen verstond omdat hij door middel van een tolk met hen sprak. Deze tolk moet dus eveneens minstens twee talen hebben gekend. Een ander voorbeeld van talenkennis is te vinden in 2 Kon. 18 en in de paralleltekst Jes. 36 (zie ook 2 Kron. 32). Het gaat daar over de Rabsake van Sanherib die voor zijn tijd een groot talenkenner moet zijn geweest. Hij beheerste het Hebreeuws, kende blijkbaar ook Aramees en vanzelfsprekend Akkadisch. Dat hij naast zijn eigen taal Aramees kende is niet zo opvallend. Verschillende gegevens wijzen er op dat het Aramees reeds in die dagen – wij zijn dan in de 8e eeuw v. Chr. – in Assyrië de tweede officiële landstaal was. Aangezien het Aramees ook in het westen was doorgedrongen, leende deze taal zich uitstekend voor diplomatieke verkeerstaal. Maar kennis van het Hebreeuws zal bij de Assyriërs tot de uitzonderingen hebben behoord en het ligt voor de hand aan te nemen dat de maarschalk juist vanwege die kennis door de koning van Assur voor deze missie is aangewezen². Het staat wel vast dat Hizkia's gezanten geen Akkadisch kenden, anders hadden ze zeker voorgesteld in die taal met de Assyriër te mogen onderhandelen. Het Oude Testament bevat trouwens geen enkele aanwijzing dat men ooit in hofkringen te Jeruzalem of Samaria de taal van Assyrië of Babylonië machtig is geweest. Een Israëliet ervoer het Akkadisch als abracadabra. Dit blijkt wel heel duidelijk uit Jes. 33,19, waar van de Assyriërs wordt gezegd: „Ge zult ze niet meer zien, dat brutale volk, dat volk met die duistere, onverstaanbare spraak, met die onbegrijpelijke brabbeltaal”³.

Intussen beheerste de Rabsake zijn Hebreeuws maar al te goed. Zijn woorden worden verstaan en niet voor niets vragen de Judese onderhandelaars hem: „Spreek alstublieft tot uw dienaren in het Aramees, want wij verstaan dat wel; maar spreek met ons ten aanhoren van het

*Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van buitengewoon hoogleraar in de oudsemitische filologie, de cultuurgeschiedenis van het oude Nabije Oosten, alsmede de tekstgeschiedenis van het Oude Testament aan de Theologische Hogeschool van De Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen op dinsdag 8 september 1970.

¹ K. Schilder, 'Kerktaal en leven', Amsterdam 1923 (opgenomen in: *Om Woord en Kerk* III, pp. 96-222; het vrij weergegeven citaat vindt men daar op p. 114).

² Heeft de Rabsake in zijn jonge jaren misschien behoord tot de Assyrische bezettingstroepen in het Tienstammenrijk en heeft hij zich daar wellicht een vrouw genomen en van haar het Hebreeuws geleerd? Hij zal dan wel niet de eerste militair zijn geweest die een meisje uit bezet gebied trouwde en was zeker niet de laatste. Het zou tevens – althans gedeeltelijk – een verklaring zijn van zijn opvallende kennis in religiosis (2 Kon. 18,22).

³ Zie ook Jes. 27,11; verder Jer. 5,15.

volk op de muur niet in het Judees"⁴. Met Judees is hier de taal bedoeld die wij gewoonlijk Hebreeuws noemen, een term die – mogelijk toevalligerwijs – in de canonieke boeken van het Oude Testament niet voorkomt. Dat hier van Judees wordt gesproken hangt wel samen met het feit dat na de val van Samaria in 722 v.Chr. aan het zelfstandig bestaan van het Tienstammenrijk een einde was gekomen. Bekend is dat de Assyriërs alles hebben gedaan om de nationale identiteit van het Noordelijke rijk – een identiteit die zich ook toen vooral in de taal zal hebben gemanifesteerd – te breken. Een groot deel van de bevolking werd weggevoerd en men kan veilig aannemen dat de kolonisten die blijkens 2 Kon. 17,24 naar Samaria werden overgebracht het arameïseringsproces daar hebben verhaast. In Juda is het Aramees veel langzamer doorgedrongen. Rond 700 v.Chr. mag het in hofkringen dan al bekend zijn geweest, ruim een eeuw later is de omgangstaal in Juda nog steeds Hebreeuws, zoals kan worden afgeleid uit de z.g. Lachis-brieven⁵.

Hoe dan ook, uit de vraag van Hizkia's gezanten moet men wel concluderen dat wie toentertijd Hebreeuws verstond nog geen Aramees begreep. Anders zou het verzoek zinloos zijn geweest. Blijkbaar verschilden het Hebreeuws en het Aramees in die dagen meer van elkaar dan de ons overgeleverde tekst van het Oude Testament doet vermoeden. Zou de Rabsake het Hebreeuws en het Aramees op dezelfde wijze hebben uitgesproken als waarop wij dit in navolging van de Masoreten doen, dan had het volk op de muur zelfs van zijn Aramees naar alle waarschijnlijkheid meer begrepen dan de Judese delegatie wenselijk achtte.

Dat het onderscheid tussen deze talen in onze Hebreeuwse bijbel betrekkelijk gering is, hangt samen met de omstandigheid dat wij het Oudhebreuws feitelijk alleen kennen door een zeer late overlevering. Pas in de 6e eeuw na Chr. zijn Joodse geleerden, die Masoreten worden genoemd, er toe overgegaan de tekst die toen nog vrijwel geheel uit consonanten bestond, te voorzien van speciale tekens die de vocalen moesten aanduiden en de voordracht van de tekst moesten regelen. De fixatie van de uitspraak – en daarmee veelszins van de uitleg – kwam eerst in de 8e-10e eeuw na Chr. tot een zekere afsluiting. Over de rol die de Masoreten daarbij hebben gespeeld bestaat geen eenstemmigheid. Er zijn geleerden die in navolging van Paul Kahle de Masoreten beschouwen als kritische bewerkers van het tekstmateriaal dat hun ter beschikking stond; zij zouden door vèrstrekkende taalvormingen het Bijbels Hebreeuws hebben geharmoniseerd en geüniformeerd. Maar anderen menen – en naar het mij voorkomt met meer recht – dat de Masoreten weinig anders hebben gedaan dan het materiaal dat hun was overgeleverd vastleggen, zelfs als zij het niet geheel begrepen⁶. Hoe dit zij, aan het vastleggen van de uitspraak is nog voorafgegaan de fixatie van het schriftbeeld, anders gezegd de vaststelling van de consonantentekst. Die moet rond 100 na Chr. tot stand zijn gekomen. Dit kan worden afgeleid uit een vergelijking van oudtestamentische fragmenten gevonden te Qumrân (daterend uit de tijd vóór 68 na Chr.) en teksten uit Murabba'ât (die stammen uit de jaren rond 130 na Chr.). Kan men in Qumrân nog verschillende teksttypen onderscheiden, de fragmenten gevonden in de grotten van de kloof te Murabba'ât vertonen reeds het beeld van de

⁴ 2 Kon. 18,26, Jes. 36,11; vgl. 2 Kron. 32,18. – Een opmerkelijke parallel van het verhaal ons in genoemde bijbelhoofdstukken gedaan is te vinden in een Assyrische brief die in 1952 werd gevonden te Nimrud/Kalchu, het bijbelse Kalach (cf. *Iraq* 17 [1955], p. 23 ff. en Pl. iv). Daarin staat te lezen hoe twee generaals van de Assyrische koning Tiglatpileser III (745-727 v.Chr.), staande voor de Mardukpoort van Babel, over het hoofd van de toenmalige koning van die stad en zijn adjudant heen zich met een dergelijke toespraak in de landstaal richtten tot de stadsbewoners. Deze lieten zich niet intimideren. Vgl. over deze brief nu H.W.F. Saggs, *Assyriology and the Study of the Old Testament*, Cardiff 1969, p. 17 ff.

⁵ Zo terecht M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch* (= BZAW 96), Berlin 1966, S. 6.

⁶ P. Kahle's opvattingen werden reeds bestreden door G. Bergsträsser, b.v. in *OLZ* 27 (1924), Sp. 582-586. De laatste tijd vooral door E.Y. Kutscher, vgl. diens opstel 'Comparative Studies in North-Western Semitic', in *JSS* 10 (1965), pp. 21-51.

eenheidstekst, die overeenkomt met die welke ons door de Masoreten is overgeleverd. Het ligt voor de hand aan te nemen dat men met behulp van oud handschriftenmateriaal die tekst heeft gekozen, die de meeste aanspraak kon maken op ouderdom en echtheid.

Nu is zowel de fixatie van de uitspraak als die van het schriftbeeld het werk geweest van Joden voor wie niet het Hebreeuws, maar het Aramees de moedertaal en de omgangstaal was. Zoals bekend, werd het Hebreeuws als omgangstaal in de tijd van de Babylonische ballingschap en daarna meer en meer door het Aramees verdrongen, een proces dat omstreeks het begin van onze jaartelling in Palestina vrijwel geheel was voltooid. Het Hebreeuws geraakte daardoor niet alleen in woordenschat, morfologie en syntaxis, maar vooral in uitspraak onder Aramese invloed. Het is begrijpelijk dat een Hebreeuwse consonantentekst bij het lezen vaak ongemerkt min of meer werd gearameiseerd, vooral wanneer in de consonantentekst slechts op beperkte schaal gebruik werd gemaakt van *matres lectionis*, d.w.z. van consonanten met vocaalfunctie.

Het onderzoek van de laatste decennia heeft duidelijk gemaakt, dat de Masoretische vocalisatie van de Hebreeuwse tekst inderdaad sterk is beïnvloed door het Aramees. Ter illustratie een enkel voorbeeld. De 3e p. pl. c. van de affirmatief-conjugatie van de grondstam (gewoonlijk het perfectum van de *qal* genaamd), קָטַלְתָּ (qāṭ^elū), blijkt het produkt te zijn van een compromis tussen de (meer oorspronkelijke) pausale vorm qāṭālū en een bijvorm van het overeenkomstige Aramese q^eṭālū, t.w. qatlū, een vorm die in het Aramees bij het gesuffigeerde verbum wordt gebruikt⁷. En een merkwaardige vorm als die van de imperativus 2e p. pl. masc., קִטְלֵהּ, die in Qumrān קטלו (= q^eṭōlū) luidde en nog voortleeft in de Tiberiënsische pausavorm q^eṭōlū, heeft haar ontstaan wel te danken aan die typisch Aramese neiging tot woordverkorting waardoor de klemtoon komt te rusten op de laatste lettergreep⁸. Naast een zekere assimilatie laat zich ook een tegenovergestelde tendens onderkennen, nl. om het Hebreeuws door opzettelijke onderscheiding af te grenzen van het Aramees. Zo lijdt het geen twijfel dat de z.g. 'Vortondehnung', in het Bijbels Hebreeuws een zeer laat verschijnsel dat men o.a. aantreft in een vorm als qāṭal, moet worden verklaard als afweer tegen de Aramese tendens tot reductie. Die afgrenzing van Hebreeuws en Aramees blijkt reeds uit bepaalde plene-schrijfwijzen in Qumrān, zoals כוה (= kō) en לוה (= lō), die de Aramese uitspraak kā resp. lā onmogelijk maken⁹.

Onze kennis van de uitspraak stamt uit een periode waarin het Hebreeuws reeds bezig was uit te groeien tot de 'Mischsprache' die wij aantreffen in de geschriften der rabbijnen en die Mišna-Hebreeuws wordt genoemd.

Omdat de Tiberiënsische Masoreten (tot wie ik mij nu maar beperk) hun vocalisatiesysteem op het gehele Oude Testament hebben toegepast laat de ons overgeleverde tekst maar weinig bespeuren van de ontwikkeling die het Bijbels Hebreeuws in een ruim duizendjarig bestaan heeft doorgemaakt. Wij moeten ons voorstellen dat de taal van de boeken van het Oude Testament telkens weer gemoderniseerd is en aangepast aan de gangbare uitspraak. Het laat zich begrijpen dat die voortdurende aanpassing het ons moeilijk maakt in het Oude Testament nu nog regionale en locale dialectische verschillen te herkennen. Toch kan zelfs de Masoretische egalisatie niet verhullen dat het 12e-eeuwse Hebreeuws van het Lied van Debora een ander Hebreeuws is geweest dan dat van Prediker of Esther.

Maar hiermee zijn wij er nog niet. Terecht is voor enkele jaren door Rudolf Meyer opgemerkt: „Das Hebräische hat ... nicht nur eine reichlich komplizierte Nachgeschichte, sondern eine ebenso verwikkelte Vorgeschichte”¹⁰.

⁷ Cf. R. Meyer, *ZAW* 63 (1951), S. 233.

⁸ Cf. R. Meyer, *VT* 3 (1953), S. 229-234.

⁹ Andere voorbeelden uit de bekende Jesajarol van Qumrān (1 QIs^a) zijn y'wmr (יְוֹמֵר pro יוֹמֵר = yōmar), dat de Aramese lezing yēmar uitsluit; yw'kl (יְוֹכַל = yōkal), onmogelijk te lezen als yēkul; rw's (רְוֹשׁ pro רֹשׁ = rōš) niet rēš, enz.

¹⁰ *OLZ* 59 (1964), Sp. 121.

Men kan namelijk niet zeggen dat het Hebreeuws in Kanaän zijn intocht deed met de Hebreëen. Al vóór de komst van de Israëlieten werd in Kanaän – en daarmee bedoel ik hier het gebied van Palestina en het daaraan grenzende zuidelijke deel van Syrië – door de Semitische bewoners een taal gesproken die men het beste Proto-Hebreeuws kan noemen. Duidelijke sporen daarvan treft men aan in de z.g. El-Amarnabrieven, waarvan het merendeel is geschreven in een vulgair Akkadisch vol met Kanaänismen en Kanaänese glossen.

Welke taal de Israëlieten vóór de intocht hebben gesproken valt niet met zekerheid te zeggen. Waarschijnlijk een dialect dat niet zo heel veel verschilde van de taal die reeds lang in Kanaän gesproken werd, al is het wel mogelijk dat dit dialect verwantschap vertoonde met het Oudaramees. Een aanwijzing in die richting vormt een aantal synoniemen die wij reeds in het oudste Hebreeuws aantreffen en waarbij een van de beide woorden vaak uitgesproken Aramees is¹¹. Overigens dient men wel te bedenken dat aan de gebruikelijke indeling van de Westsemitische talen in een Kanaänese en een Aramese groep vooral in de oudste tijden maar een zeer betrekkelijke geldigheid kan worden toegekend¹². In de tijd tussen – laat ons zeggen – Abraham en Mozes waren de taalverschillen aanzienlijk kleiner dan b.v. die tussen de voornaamste Romaanse talen van vandaag. Pas later zijn deze taalgroepen uit elkaar gegroeid.

Hoe dit zij, de Israëlieten hebben het Kanaänese idioom overgenomen, al zullen zij het hunnerzijds ook hebben beïnvloed. Wat wij Hebreeuws noemen was geen zelfstandige taal, maar een Kanaänese dialect, beter nog een Kanaänese dialectgroep. Dat men beter van dialectgroep kan spreken, hangt samen met de topografische en vaak ook met de politieke omstandigheden. Men overschatte de verschillen hier evenwel niet. Gileadieten en Efraïmieten hebben heus wel met elkaar kunnen converseren, al hadden de laatsten dan ook moeite met de *š̄n* van *šibbōlēt* (Richt. 12,6) en in veel later tijd (omstreeks 750 v.Chr.) wordt Amos, een 'schapenfokker' uit Tekoa in Juda, in het Noordelijke rijk heel goed begrepen. Als Amos' jongere tijdgenoot Jesaja dan ook in een profetie tegenover Egyptenaren spreekt van de 'tale Kanaäns' (Jes. 19,18) dan is dit m.i. een globale aanduiding van de toenmalige omgangstaal in Palestina: het Hebreeuws.

Al lang vóór de intocht had deze Kanaänese dialectgroep een ontwikkeling doorgemaakt van Oud- naar Jong-westsemitisch. Dat komt vooral duidelijk uit in het verbale systeem. Daarop willen wij thans nader ingaan.

Nog in 1910 verzuchtte Hans Bauer: „Nirgends liegen die Tempusverhältnisse verwickelter als im Hebräischen”¹³. Een verzuchting die begrijpelijk is, want pas in de laatste decennia hebben wij de achtergronden van het Oudhebreeuwse werkwoordsysteem leren kennen. Dit is met name te danken aan het bekend worden van het Ugaritisch, aan de vondst van de handschriften in de woestijn van Juda en niet te vergeten aan de belangrijke vorderingen die zijn gemaakt bij de bestudering van het Akkadisch. Vooral de 'ontdekking' van het 'tempus'-systeem in deze oudst bekende Semitische taal, een 'ontdekking' die op naam staat van de grootmeester van de Assyriologie Benno Landsberger (1890-1968), is daarbij van onschatbare betekenis gebleken. Hiermee is niet gezegd dat het Oudhebreeuwse werkwoordsysteem thans volkomen doorzichtig is, maar wel dat het beeld dat men er zich van vormen kan tegen die historische achtergrond belangrijk aan scherpte gewonnen heeft. Meer dan ooit is vandaag duidelijk dat het verbale systeem in het Hebreeuws zich alleen historisch laat verstaan.

¹¹ Cf. Bauer-Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Halle a. S. 1922, S. 23 f. Dat de Israëlieten zich van deze Aramese relatie bewust zijn geweest kan o.a. worden afgeleid uit Deut. 26,5, waar van Jakob wordt gezegd dat hij 'een zwervende Arameeër' was (Statenvert. 'een bedorven Syriër!'). Vgl. ook Gen. 24,4 en 10.

¹² Cf. J. Hoftijzer, 'Kanttekeningen bij het onderzoek van de westsemitische epigrafie', *JEOL* 15 (1957-58), pp. 112-125.

¹³ H. Bauer, *Die Tempora im Semitischen* (= BA VIII/1), Leipzig 1910, S. 23.

Wie die historische achtergrond wil schetsen ziet zich al dadelijk geplaatst voor een grote moeilijkheid. Waar moet men zijn uitgangspunt nemen? Een vraag die klemmt, omdat geen der ons bekende Oudsemitische talen kan worden aangemerkt als moedertaal. De verleiding is groot te gaan opereren vanuit een gepostuleerd Oersemitisch. Maar daaraan kleeft een groot bezwaar. Het gebruik van die term wekt immers de indruk dat tijd en plaats kunnen worden aangewezen waar dit oorspronkelijke Semitische idioom eens werd gesproken – en dit is niet mogelijk. Het lijkt mij daarom beter het gebruik van deze benaming te vermijden. Daarmee is niet ontkend dat op grond van wat in de verschillende Semitische talen ten aanzien van vorm en functie van het verbum valt waar te nemen, kan worden geconcludeerd tot een zeker grondpatroon. Zo kan men stellen dat de z.g. tempora in deze talen primair niet – zoals dat bij onze tempusvormen meestal het geval is – dienen om relatieve tijdstrappen, maar om de verschillende wijzen van handeling ('Aktionsarten') uit te drukken. Aan het 'tempus'-systeem in deze talen moet een tweetal praeformatief-conjugaties ten grondslag liggen: *yaqtul*, ter aanduiding van de momentane, punctuele handeling (de z.g. punctualis) en *yaqattal*, om de duratieve, d.w.z. niet-momentane handeling aan te duiden (de z.g. durativus). Deze praeformatief-conjugaties omvatten samen het gehele terrein van het fientische, dat wil dus zeggen van handeling en gebeuren. Naast deze zuivere verbaalvormen staat een affirmatief-conjugatie – eigenlijk de verbinding van een nomen van het type *qatil*, *qatul* of *qatal* met een enclitisch pronomen personale of met een nominale uitgang –, die als oorspronkelijke nominale zin de aanduiding is van een toestand of een eigenschap (de z.g. stativus).

Wie het Semitische verbum (nu afgezien van de indeling in stamvormen zoals grondstam, verdubbelingsstam, enz.) poogt te herleiden tot twee trappen, overschrijdt de grenzen van het bewijsbare. Toch menen vele semitisten (zoals Brockelman, Bauer en ook Rudolf Meyer) dat er oorspronkelijk maar één functioneel indifferente verbaalvorm *yaqtul(u)* is geweest, die alle temporele, modale en ander denkbare varianten in zich zou hebben verenigd. Men vraagt zich af hoe ter wereld dan een gesprek mogelijk is geweest. Daarvoor dient men toch te beschikken over taalmiddelen om zowel de momentane als de niet-momentane handeling tot uitdrukking te brengen, anders gezegd: daarvoor moet men de beschikking hebben zowel over *yaqtul* als over *yaqattal*.

In het Oostsemitische Akkadisch heeft de oorspronkelijk tijdloze punctualis *yaqtul* zich ontwikkeld tot z.g. punctueel praeteritum – om een voorbeeld te noemen: 'hij breekt (op dit moment)' is geworden tot 'hij heeft gebroken, hij brak' –, terwijl *yaqattal* is uitgegroeid tot z.g. duratief praesens en het aan-de-gang-zijn van de handeling tot uitdrukking brengt.

Bij de verdere ontwikkeling van dit 'tempus'-systeem zijn het Oostsemitisch (d.w.z. het Akkadisch) en het Westsemitisch veelszins eigen wegen gegaan.

In het Westsemitisch¹⁴ zijn bij de praeformatief-conjugaties naast tijdstrappen subjectieve aspecten tot ontwikkeling gekomen. Deze conjugaties zijn hier geworden tot uitdrukkingsmiddelen voor de wijze waarop het sprekende subject zich de handeling of het gebeuren voorstelt.

Er laten zich in dit Westsemitisch duidelijk twee stadia onderkennen. Op grond van 'Amoritisch' materiaal uit de Mari-brieven, aangevuld met gegevens uit het Ugaritisch en het Amarna-Kanaänees (waarbinnen onderscheid gemaakt moet worden tussen het Proto-Phoenicische dialect van Byblos in het noorden en het Proto-Hebreeuws in het zuiden), komt men voor het Oud-westsemitisch tot het volgende beeld: *yaqtul*, maar vooral de verlengde vorm *yaqtulu* is geworden tot indicativus, beter nog tot eigenlijke verhaalvorm (narrativus).

¹⁴ Voor het Westsemitisch, nader het Noordwestsemitisch, als achtergrond van het Bijbels Hebreeuws biedt nog altijd goede oriëntatie het artikel van W.L. Moran, 'The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background', in: *The Bible and the Ancient Near East* (Essays in Honor of William Foxwell Albright), London 1961, pp. 54-72. Meer speciaal over de geschiedenis van het Hebreeuwse verbum handelt R. Meyer, *Das hebräische Verbalsystem im Lichte der gegenwärtigen Forschung*, Congress Volume Oxford 1959 (SVT 7), Leiden 1960, pp. 309-317; id., 'Zur Geschichte des hebräischen Verbums', *FuF* 40 (1966), S. 241-243.

De korte vorm *yaqtul* doet behalve als praeteritum ook dienst als iussivus. Gezien het constatieve¹⁵ aspect is het niet bevreemdend dat *yaqtulu* in het Ugaritisch alle tijdstrappen tot uitdrukking brengen kan. Het cursieve¹⁵ aspect wordt uitgedrukt door *yaqattal*, een vorm waarover het 'Amoritisch' m.i. de beschikking heeft gehad¹⁶. Men kan wel zeggen dat in het Oudwestsemitisch van de 18e eeuw v. Chr. *yaqattal* als durativus stond tegenover *yaqtulu* als narrativus. Het Oudwestsemitische verbaalsysteem was hiermee nog niet uitgeput. Het beschikt ook over modi-in-eigenlijke-zin, zoals de finalis *yaqtula* die als cohortativus fungeren kan, en de energicus *yaqtulan(na)*. Daarop ga ik nu niet nader in. Hier vermeld ik alleen dat tegenover *yaqtul(u)* en *yaqattalu* de stativus *qati/u/ala* stond die uiteraard geen modi kent.

Omstreeks het midden van het 2e millennium v. Chr. treedt dan een belangrijke verandering in het Westsemitisch op, een verandering die moeilijk een gevolg kan zijn geweest van een interne ontwikkeling, maar veeleer samenhangt met een nieuw taalgevoel waarvan nog niet duidelijk is aan wie dit moet worden toegeschreven. De afformatief-conjugatie dringt het gesloten praefigerende conjugatie-systeem binnen, doorbreekt dit als het ware en draagt veel

¹⁵ Terminologie ontleend aan F. Rundgren, *Das althebräische Verbum. Abriss der Aspektlehre*, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1961. Voor een indringende bespreking van dit boekje zie R. Meyer, 'Aspekt und Tempus im althebräischen Verbalsystem', *OLZ* 59 (1964), Sp. 117-126.

¹⁶ Vergelijk 'Amoritische' namen als *yabanni-AN* (naast *yabni-dIM*) en *yanabbi-AN* naast *yabbi-dagān*). Dat in het eerste geval de verdubbelingsstam van *bnī* zou zijn bedoeld, is niet waarschijnlijk. In geen geval kan aan een verwijzing naar *banū* D in het pseudo-Akkadisch van de El-Amarnabrieven op dit punt bewijskracht worden toegekend; kennelijk haalt de inheemse schrijver daar het Akkadische praesens en de hem meer bekende *pi'el* door elkaar. Het verbum *nbī* wordt in de betekenis 'noemen, (be)roepen' al evenmin in de verdubbelingsstam gebruikt. Het ligt meer voor de hand in deze *yaqattal*-vormen het praesens-futurum van de grondstam te zien: *yabanni-AN* 'El scheidt / zal scheppen', een uiting van wat wel 'prospektives Vertrauen' is genoemd (cf. J.J. Stamm, *Die akkadische Namengebung*, Leipzig 1939, S. 194 ff.), dat dan staat naast *yabni-dIM* 'Addu (Hadad / Ba'al) heeft geschapen'; *yanabbi-AN* 'El roept (in 't aanzijn)', event. 'El zal (in 't aanzijn) roepen' (voor een discussie over de betekenis van het verbum, vgl. Stamm, *o.c.*, S. 141-2), naast *yabbi-dagān* 'Dagān heeft (in 't aanzijn) geroepen'. Dat in het 'Amoritisch' met *yaqta/i/ul* geen imperfectum in de zin van de Hebreeuwse grammatica, maar het praeteritum wordt bedoeld, kan duidelijk zijn uit namen als *yamūt-bāl* 'Ba'al is gestorven', *yasūb-dagān* 'Dagān is teruggekeerd' of *yasūb-addu* 'Addu (Hadad / Ba'al) is teruggekeerd'; laatstgenoemde naam bevat kennelijk het antwoord op de dringende oproep vervat in de naam *sūb(-na)-addu* 'Keer (toch) terug, o Addu (Hadad / Ba'al)!'.
 Ook in de oude bijbelse naam $\text{לַמַּחֲמַיִם} < *לַמַּחֲמַיִם$ heeft het z.g. imperfectum duidelijk praeteritum-betekenis (vgl. de naamsverklaring in Gen. 16,11); in het 'Amoritisch' luidt deze naam *yasmah-AN*. Neemt men aan dat met *yaqta/i/ul* een praeteritum is bedoeld, dan is het ook zo vreemd niet dat er maar weinig *yaqattal*-vormen in eigennamen – en daarop zijn wij voor het 'Amoritisch' nu eenmaal in hoofdzaak aangewezen – voorkomen. Die bevinding stemt namelijk geheel overeen met wat Stamm t.a.v. het 'tempus'-gebruik in eigennamen heeft gevonden. In concrete 'Satznamen' is het praeteritum (wil men: de punctualis) het meest voorkomende tempus; in z.g. 'Danknamen' eigenlijk het enige, wat in de aard der zaak ligt. Wie gelooft dat het kind een godsgeschenk is, komt vanzelf tot een naam als '(God) N.N. heeft gegeven, geholpen', enz. En wat het praesens ('Amoritisch' *yaqattal*, Akkadisch *iparras*) betreft: „Die Seltenheit dieses Tempus in den Personennamen ist eine der bemerkenswertesten Eigentümlichkeiten ihrer Bildung". Men vindt dit tempus eigenlijk alleen maar in de zeldzame categorie van z.g. 'Vertrauensnamen', namen „die nicht eine Aussage über das Gefühl des Namensträgers enthalten, sondern als objektive Aussage formuliert sind und die Zuversicht ausdrücken, dass Gott helfen werde" (Stamm, *o.c.*, S. 95). Merkwaardig blijft het wel dat tot dusver in het 'Amoritisch' *yaqattal*-vormen alleen bekend zijn van verba ultimae infirmae.

Het bovenstaande contra H.B. Huffmon, *Amorite Personal Names in the Mari Texts. A Structural and Lexical Study*, Baltimore 1965. Tegen zijn opvatting van het tempussysteem in het 'Amoritisch' keerde zich ook W. von Soden, *WO* III/3 (1966), S. 179-181. Huffmon's boek blijft intussen de belangrijkste bijdrage tot de kennis van het 'Amoritisch' sinds Th. Bauer, *Die Ostkanaäner*, Leipzig 1926. Wel heeft Gelb een uitvoerige grammatica (400 pp.) aangekondigd, maar daarvan is tot op heden slechts een voorlopig resumé bekend: I.J. Gelb, *La lingua degli Amoriti*. Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Serie ottava, Vol XIII, 1959, pp. 143-164.

bij tot de vervallen staat ervan die men in het Bijbels Hebreeuws aantreft. Het binnendringen valt te constateren in het Ugaritisch, waar *qatil* (minder vaak het later dominerende *qatal*) parallel met *yaqtulu* wordt gebruikt. Daarmee komt een proces op gang dat na afsluiting het volgende beeld te zien geeft: de affirmatief-conjugatie *qatal* heeft de punctueel-paeteritale functie van de narrativus *yaqtulu* en het als praeteritum of iussivus gebruikte *yaqtul* overgenomen. Deze conjugatie, die was bedoeld om een toestand of eigenschap uit te drukken, wordt in de vorm *qati/al* ook betrokken op de handeling – krijgt dus secundair een fientische functie – en als vanzelf gaat dan de verleden betekenis overheersen: het constaterende 'ik geef hierbij' wordt tot 'ik heb gegeven, ik gaf'. Wel blijft het oorspronkelijke stativische karakter duidelijk merkbaar. De wat het aspect betreft constatieve narrativus *yaqtulu* blijkt te zijn samengevallen met het cursieve *yaqattalu*¹⁷ en wordt voortaan overwegend als praesens-futurum gebruikt. *yaqtulu* bezit naast constatieve nu ook cursieve eigenschappen. Het overbodig geworden *yaqattalu* is uit het taalbeeld verdwenen of (secundair) opgegaan in *yaqattilu*, d.w.z. in de verdubbelingsstam die wij gewoonlijk *pi'el* noemen. Dat in het laatste geval de overige vormen van deze stam analoog zijn aangevuld, ligt voor de hand¹⁸. Moran heeft op grond van een onderzoek van El-Amarnabrieven uit Byblos aangetoond, dat dit stadium reeds was bereikt vóór men van Hebreeuws kon spreken¹⁹.

In tegenstelling tot het Oudwestsemitisch kent het Jongwestsemitisch (waarvan het Arabisch de belangrijkste vertegenwoordiger is) dus slechts twee trappen: de punctualis *qatala* en de durativus *yaqtulu*.

Beziet men nu het Bijbels Hebreeuws dan blijkt dat praeformatief- en affirmatief-conjugatie hier niet op zichzelf staan, maar a.h.w. in elkaar grijpen. Zo beantwoordt aan het z.g. perfectum *qāṭal* het z.g. imperfectum consecutivum *wayyiqṭol* en aan het z.g. imperfectum *yiṭol* het z.g. perfectum consecutivum *w^eqāṭal*. Afformatief- en praeformatief-conjugatie vullen elkaar verder ook aan in die zin dat *qāṭal* – hoewel niet uitsluitend – wordt gebruikt ter uitdrukking van het constatieve aspect c.q. als punctualis met praeteritale betekenis, en *yiṭol* ter uitdrukking van het cursieve aspect c.q. als durativus met praesentisch-futurale betekenis. Deze vormen hebben echter hun oorspronkelijke functie als stativus resp. narrativus geenszins verloren. Volgens Ginsberg, Moran en Meyer leeft in het 'perfectum consecutivum' *w^eqāṭal* het oude iussivische gebruik van de stativus voort²⁰. [Waarschijnlijker is evenwel dat aan het 'perfectum consecutivum' het punctueel-paresentische gebruik van *qāṭal* ten grondslag ligt^{20a}]. En algemeen wordt erkend dat het praeteritaal gebruikte *yaqtul* voortleeft in het 'imperfectum consecutivum' *wayyiqṭol*.

Valt in het Ugaritisch nog geen vast systeem op te merken, dit is wel het geval in het Bijbels Hebreeuws. Iussivus, imperativus en 'imperfectum' zijn toegewezen aan *w^eqāṭal*, terwijl *wayyiqṭol* correspondeert met het punctueel-paeteritaal gebruikte *qāṭal*. Dat de oude

¹⁷ Of het Ugaritisch nog de beschikking had over een praeformatief-conjugatie van het type *yaqattal* valt niet te bewijzen. Waarschijnlijk was *yaqattal* al buiten gebruik geraakt vóór tot schriftelijke fixatie van de ons bekende Ugaritische teksten werd overgegaan. Zo ook T.L. Fenton, 'The Absence of a Verbal Formation **yaqattal* from Ugaritic and North-West Semitic', *JSS* 15 (1970), pp. 31-41. Fenton gaat m.i. te ver wanneer hij ook het bestaan van deze praeformatief-conjugatie in het 'Amoritisch' ontkent; zie boven noot 16.

¹⁸ Zo reeds B. Landsberger, *OLZ* 29 (1926), Sp. 972 Anm. 2. Vgl. ook W. von Soden, *BiOr* 14 (1957), p. 206-7 en W.F. Albright – W.L. Moran, *JCS* 4 (1950), p. 165-6. R. Meyer meent dat *yaqattal* nog in de handschriften uit Qumrān voorkomt (zie: *Von Ugarit nach Qumran*. Festschrift für O. Eissfeldt, Berlin 1958 [= *BZAW* 77], S. 118-128). De onjuistheid van die mening is aangetoond door J. van der Ploeg, *BiOr* 15 (1958), p. 182a en door M.H. Goshen-Gottstein, *Revue de Qumran* II/1 (1959), pp. 43-46.

¹⁹ W.L. Moran, 'Early Canaanite *yaqtula*', *Or* 29 (1960), pp. 1-19.

²⁰ H.L. Ginsberg, *Or* 5 (1936), p. 177; W.L. Moran, *o.c.* (zie noot 15), p. 65 en R. Meyer, *FuF* 40 (1966), S. 243. Vgl. ook C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook I* (Grammar), Roma 1965, §13.28 en M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Philology*, Rome 1965, p. 38.

[^{20a} Zie mijn *Grammatik des biblischen Hebräisch*, Riehen/Basel-Stadt 1992, §42c].

taalstructuur nog doorwerkt blijkt verder uit het feit dat *qāṭal* daarnaast niet alleen wordt gebruikt als z.g. punctueel praesens (als zodanig te vergelijken met het Akkadische *iptaras*), maar ook als stativus. Vooral sinds Rowton²¹ heeft gewezen op 'the strong protractive element' in de Akkadische stativus laat het zich verstaan dat ook het Hebreeuwse *qāṭal* wel wordt gebruikt om het ontbreken van verandering in een bepaalde handeling aan te geven²². En wat *yiqṭol* betreft: in archaische taal en gebonden stijl heeft deze vorm nog dikwijls praeteritale betekenis. Hoe een oude modus als de finalis *yaqtula* in het Hebreeuws voortleeft in de z.g. cohortativus en de oude energicus *yaqtulan(na)* daar nog wordt gebruikt vóór het objectssuffix, blijve nu buiten beschouwing. Wel dient er nog op gewezen te worden dat de vereenvoudiging van het werkwoordsysteem in het Bijbels Hebreeuws, een vereenvoudiging die later zelfs tot het verlies van de tempora consecutiva leidt²³, niet per se aan Aramese invloed hoeft te worden toegeschreven maar zeer wel op een interne ontwikkeling kan berusten.

Het zal U naar ik hoop duidelijk zijn geworden dat het weergeven van de werkwoordsvormen dáárom vaak zo moeilijk is, omdat in het Bijbels Hebreeuws verschillende taallagen a.h.w. over en soms zelfs door elkaar liggen. Zo is het niet altijd duidelijk of het 'imperfectum' nu als praesens-futurum of als praeteritum moet worden vertaald. In dit verband is het opmerkelijk dat de grote Jesajarol uit de eerste grot te Qumrān op enkele plaatsen een 'perfectum' gebruikt waar de Masoretische tekst een 'imperfectum' biedt. Een sprekend voorbeeld is te vinden in Jes. 53,7, waar we lezen: „als een schaap dat stom is voor zijn scheerders, zo deed hij zijn mond niet open” (MT פתח *yiftah*, 1 QIs^a פתח *pātah*); overigens was uit de context al wel duidelijk dat het 'imperfectum' hier zijn oorspronkelijke verleden betekenis heeft. De moeilijkheden worden voor een vertaler nog vergroot door het feit dat het Bijbels Hebreeuws naast *wayyiqṭol* en *qāṭal* ook een verhalend perfectum copulativum heeft gekend. Praeteritaal gebruik van *w^eqāṭal* treft men b.v. aan in pericopen als 2 Kon. 23,4-15 en in de bekende 'Nathansbelofte': 2 Sam. 7, m.n. in de vss. 9c-11²⁴. In 2 Sam. 7 heeft de Statenvertaling in overeenstemming met de gedachte die ligt uitgedrukt in de Griekse en Latijnse vertalingen terecht gekozen voor de verleden betekenis. Bedoeld is inderdaad: „...Ik heb uw naam groot gemaakt als die van de grootsten op aarde. Ik heb voor mijn volk, voor Israël, een plaats bepaald en het daar geplant zodat het op zijn eigen plaats kon wonen. Het wordt niet meer opgeschrikt en door boosdoeners onderdrukt, zoals vroeger, in de tijd dat Ik over mijn volk Israël richters had aangesteld. Ik heb u rust gegeven van al uw vijanden” – blijkens vs. 1 geen beloften voor de toekomst maar alles presente werkelijkheid. De nieuwe vertaling van het Nederlandsch Bijbelgenootschap vertaalt jammer genoeg futuraal, zulks in slaafse navolging van de Masoreten die de betreffende verbaalvormen als perfecta consecutiva hebben opgevat²⁵.

Bijzonder te betreuren valt dat in diezelfde Nieuwe vertaling het 'perfectum' op zo veel plaatsen niet is onderkend als punctueel praesens, maar mechanisch wordt weergegeven met een voltooid tegenwoordige tijd. Dat heeft in Deut. 1,8 geleid tot een vertaling als: „Zie, Ik heb dat land tot uw beschikking gesteld”, terwijl bedoeld is: „Zie, Ik geef u dit land, neemt er maar

²¹ M.B. Rowton, 'The Use of the Permansive in Classic Babylonian', *JNES* 21 (1962), pp. 233-303.

²² Vgl. b.v. Ps. 9,11b *lō 'āzabā* "Gij verlaat nooit (beter dan: niet) hen die U zoeken, o Jahwe!"

²³ In de jongere taal hebben *wayyiqṭol* en het praeteritaal gebruikte *yiqṭol* hun verhalende functie meer en meer verloren aan het z.g. perfectum, dat in het Mišna-Hebreeuws de enige vorm is om het verleden aan te duiden. Naast het 'perfectum' *qāṭal*, dat als narrativus wordt gebruikt, staan daar het participium *qōṭēl* met praesentische en het 'imperfectum' *yiqṭol* met futurale betekenis.

²⁴ Vgl. R. Meyer, *Auffallender Erzählungsstil in einem angeblichen Auszug aus der „Chronik der Könige von Juda”*. Festschrift Friedr. Baumgärtel, Erlangen 1959, S. 114-123; O. Loretz, 'The Perfectum copulativum in 2 Sm 7,9-11', *CBQ* 23 (1961), pp. 294-296.

²⁵ Vgl. *w^esamī* (met de klemtoon op de laatste lettergreep) in vs. 10.

bezit van!'. En in Jer. 40,4 wordt tegen de nog geboeide profeet niet gezegd: „Zie, ik heb u heden bevrijd van de boeien”, maar: „Nu dan, ik bevrijd u heden uit de boeien om uw polsen. Als het u goed dunkt met mij naar Babel te gaan, kom dan; ik zal voor u zorgen”, enz. En om nog één voorbeeld te noemen: in Jes. 6,7 vertale men niet: „Zie, deze (gloeiende kool) heeft uw lippen aangeraakt” – de handeling vindt immers op het eigen ogenblik plaats – maar: „Zie, mèt dat deze gloeisteen (beter dan: gloeiende kool) uw lippen aanraakt, wijkt uw ongerechtigheid en wordt uw zonde verzoend”^[25a].

Vooraf uit het werkwoordsysteem blijkt dat de Masoretische tekst taalkundig geen werkelijke eenheid is – om van de verschillende syntactische systemen maar te zwijgen. Ondanks de schijn van het tegendeel kan hetzelfde worden gezegd op grond van de vocalisatie. Wij spraken daar eerder over. Nog onlangs noemde iemand de Masoretische vocalisatie maar een lastig harnas waarvan hij het Bijbels Hebreeuws graag zou willen ontdoen²⁶. K. Beyer meent in zijn *grammatica van het Oudhebreuws* van 1969 het Bijbels Hebreeuws zelfs uit de Masoretische omklemming te hebben bevrijd. Mij lijkt het zeer de vraag of hij ons met zijn hypothetische, om niet te zeggen dubieuze reconstructie van het Oudhebreuws ook maar enigszins verder heeft gebracht²⁷. Wij zullen m.i. moeten blijven uitgaan van de gevocabiseerde tekst van onze gewone Hebreeuwse bijbeluitgaven. Men kan moeilijk anders dan beginnen met het beschrijven van de taal zoals die ons door de Masoreten wordt geboden. Daarbij zal van een werkelijke synchronische taalbehandeling geen sprake kunnen zijn. Daarvoor is het tijdsverschil tussen de oudste en de jongste stukken van het Oude Testament te groot. Zelfs in de geüniformeerde en gestandaardiseerde Masoretische tekst is nog een duidelijk verschil in taal en stijl te constateren tussen b.v. prae-davidische en post-exilische Psalmen. Ook mogen wij niet vergeten dat in die ruim duizend jaar omspannende periode behalve de uitspraak ook het schriftbeeld een ontwikkeling heeft doorgemaakt. Deze ontwikkeling leidde aanvankelijk tot een steeds ruimer gebruik van *matres lectionis*, terwijl later vooral de oudere stukken van het Oude Testament daarvan voor een belangrijk deel weer zijn gezuiverd. Veel taalkundige verschillen tussen de gevocabiseerde tekst en de consonantentekst onttrekken zich daardoor aan onze waarneming. Maar er blijven nog genoeg taalkundige verschillen tussen de gelezen en de geschreven tekst over die om een verklaring vragen en ons als vanzelf nopen tot een methode die ook en vooral diachronisch te werk gaat. Alleen van zeer bepaalde gedeelten uit het Oude Testament is m.i. een echt synchronische taalbehandeling mogelijk. Ik denk hier aan *capita* als Gen. 49 (de zegen van Jakob), Exod. 15 (het lied van Mozes aan de Schelfzee), Deut. 32 (het lied van Mozes), Deut. 33 (de zegen van Mozes) en Richt. 5 (het lied van Debora). De gecompliceerde vóórgeschiedenis van de Kanaänese dialectgroep die het Hebreeuws in feite is, maakt het dan wel nodig daarbij ook de hymnisch-epische teksten uit Ugarit te betrekken.

De 'tale Kanaäns' stelt ons nog voor vele en grote problemen. Maar een juiste filologische benadering van deze taal, waarin het God liefd heeft zich aan mensen te openbaren, kan de bestudering ervan dienstbaar maken aan de canonic en de exegese van het Oude Testament en zo aan de beoefening van de theologische wetenschap.

^[25a] Over het gebruik van het 'perfectum' bij coincidentie, zie W. Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen „Gebetsbeschwörungen“*, Rome 1976, pp. 183 v.v.].

²⁶ C.A. Keller, 'Probleme des hebräischen Sprachunterrichts', *VT* 20 (1970), S. 278-286; zie met name S. 280. Overigens een 'merkwaardig' artikel.

²⁷ K. Beyer, *Althebräische Grammatik. Laut- und Formenlehre*, Göttingen 1969. – Onduidelijk blijft welk stadium van het Hebreeuws hij nu eigenlijk beschrijft. Zijn vocalisatiesysteem lijkt op zijn minst willekeurig.

TALLEN EN 'WERELD' VAN HET OUDE TESTAMENT

De talen van het Oude Testament

De noodzakelijkheid van de talenstudie

Omdat het Oude Testament tot ons is gekomen in het Hebreeuws en – voor een klein gedeelte – in het aan het Hebreeuws verwante Aramees, is bestudering van deze talen onontkoombaar voor wie zich zet tot wetenschappelijke bestudering van dit deel van de Heilige Schrift. Zo iemand mag zich niet tevreden stellen met een vertaling, hoe goed die ook zijn moge. Een vertaling blijft altijd min of meer een interpretatie. Zij kan het oorspronkelijke nooit geheel vervangen. Wie zich een zelfstandig oordeel vormen wil over inhoud en betekenis van de tekst, dient het Oude Testament daarom te kunnen lezen in de z.g. grondtalen. De tijd en de inspanning die dit kost, brengt vandaag velen er toe misprijzend te spreken over het 'keurig humanistische theologische opleidingsschema', een schema waarin aan de studie van de bijbeltalen een grote – naar hun mening te grote – plaats is ingeruimd. Wie echter beseft wat hier op het spel staat, zal zich voor zulk spreken wachten. Het is goed elkaar nog eens te herinneren aan enkele uitspraken door Luther gedaan in zijn befaamde rede 'An die Radherrn aller stede deutsches lands' (1524). Hij zegt daarin o.m.: „So lieb alls vns das Euangelion ist, so hart last vns vber den sprachen hallten ... Die sprachen sind die scheyden, darynn dis messer des geysts stickt”. Hoe nodig de kennis der talen is, had hem de ervaring geleerd. Nadat de talen ophielden – zo constateert hij – „nam auch das Euangelion vnd der glaube vnd gantze Christenheyt yhe mehr vnd mehr ab”. Het valt niet te ontkennen. Al eeuwen lang bouwde Rome op de Vulgaat, een vertaling die – ondanks haar verdienste (zij pretendeerde niet van reeds bestaande vertalingen maar van de grondtekst uit te gaan) – met haar fouten en gebreken toch maar oorzaak was geworden van talloze ketterijen waardoor het evangelie meer en meer verduisterd werd. (Een opsomming van de voornaamste dwalingen geeft S. Amama in zijn *Dissertatiuncula, qua ostenditur praecipuos Papismi errores ex ignorantia Ebraismi et Vulgata versione partim ortum, partim incrementum sumpsisse*, Franeker 1618. Als voorbeeld noemen we de foutieve vertaling van Gen. 3,15: ipsa – i.p.v. ipse – conteret caput tuum; Rome zag in dit ipsa een aanduiding van Maria, alsof Maria de satan heeft overwonnen.)

Wilde men het Woord van God in zijn echte onvervalste zin verstaan, dan moest men terug tot de bron en daar was talenstudie voor nodig. Luthers vriend Melanchthon heeft dat eens bondig aldus geformuleerd: „Weil die Theologie teils griechisch teils hebraisch ist, müssen wir die fremden Sprachen erlernen”. Tot die studie zetten zich de reformatoren en zij eisten die ook van hun studenten. Voortaan vormden de bijbeltalen een voornaam onderdeel van het nieuwe theologische studieprogramma van de reformatoerisch gezinde universiteiten. Dat dit kon, is mee te danken geweest aan het feit dat de grote Reformatie – niet bij geval – is gevolgd op het humanisme. Het humanisme immers heeft het weer mogelijk gemaakt terug te keren tot de bronnen. Weliswaar ging de hoofdbelangstelling van de humanisten uit naar de klassieke talen, maar in hun kringen schonk men ook terdege aandacht aan het Hebreeuws. Men denke maar aan Pellicanus, Reuchlin en – om nog één naam te noemen – aan Sebastian Münster, de man van wie Calvijn in 1535 te Basel Hebreeuws heeft geleerd. Luther en Calvijn wilden niet alleen terug, ze konden ook terug tot de bron, tot de bijbel in de talen waarin deze onder Gods bestel tot ons gekomen is.

Wij zeggen het de reformatoren na: waar de talen niet blijven, daar moet tenslotte het evangelie ondergaan. Ons wetend in hun lijn, blijven wij in Kampen grondige kennis eisen van de bijbeltalen.

Bijbels Hebreeuws

Het overgrote deel van het Oude Testament is geschreven in die semitische taal die Hebreeuws, nader Oudhebreuws, wordt genoemd. Dit Oudhebreuws deed zijn intocht in Kanaän naar alle waarschijnlijkheid niet met de Hebreeën. Al vóór de komst van de Israëlieten werd in het 'belofde land' door de semitische bewoners namelijk een taal gesproken die als Proto-Hebreeuws kan worden gekenschetst. Duidelijke sporen ervan treft men aan in de z.g. El-Amarna-brieven, waarvan het merendeel is geschreven in een vulgair Akkadisch vol met kanaänismen en kanaänitische glossen. Er zijn redenen om aan te nemen dat de Israëlieten na de intocht hun moedertaal – een nauw verwant (proto-aramees) dialect – vrijwel geheel hebben opgegeven en zich zijn gaan bedienen van de taal van Kanaän (Jes. 19,18). Hunnerzijds zullen zij die taal ook hebben beïnvloed. Hoe dit zij, wat wij Hebreeuws noemen, was geen op zichzelf staande taal, maar een kanaänitisch dialect, beter nog een kanaänitische dialectgroep die al een belangrijke historische ontwikkeling had doorgemaakt. Dit komt o.a. tot uiting in het werkwoordsysteem. Het bijbels Hebreeuws dient tegen die historische achtergrond te worden gezien. Vandaar dat als leerboek een grammatica wordt gebruikt die aan de historische ontwikkeling de nodige aandacht schenkt (*Lettinga*).

Feitelijk kennen wij het Oudhebreuws alleen door een zeer late overlevering. Pas in de 5e eeuw na Chr. zijn joodse geleerden, die Masoreten worden genoemd (van het hebreeuwse *masora* 'overlevering'), er toe overgegaan de tekst die toen nog vrijwel geheel uit consonanten bestond, te voorzien van speciale tekens die de vocalen moesten aanduiden en de voordracht van de tekst moesten regelen. De fixatie van de uitspraak – en daarmee veelszins van de uitleg – kwam eerst in de 8e-10e eeuw na Chr. tot een zekere afsluiting. Aan het vastleggen van de uitspraak is nog voorafgegaan de fixatie van het schriftbeeld, anders gezegd de vaststelling van de consonantentekst. Die moet rond 100 na Chr. tot stand zijn gekomen. Zowel de fixatie van de uitspraak als die van het schriftbeeld is het werk geweest van Joden voor wie niet het Hebreeuws, maar het Aramees de moedertaal en de omgangstaal was.

In de tijd van de babylonische ballingschap en daarna was het Hebreeuws meer en meer door het Aramees verdrongen, een proces dat omstreeks het begin van onze jaartelling in Palestina vrijwel geheel was voltooid. Het Hebreeuws geraakte daardoor niet alleen in woordenschat, vormleer (morfologie) en zinsleer (syntaxis), maar vooral in uitspraak onder aramese invloed. Het is begrijpelijk dat een hebreeuwse consonantentekst bij het lezen vaak ongemerkt min of meer werd gearameiseerd, vooral wanneer in de consonantentekst slechts spaarzaam gebruik werd gemaakt van consonanten met vocaalfunctie (*matres lectionis*). Onze kennis van de uitspraak stamt uit een periode waarin het Hebreeuws reeds bezig was uit te groeien tot de hebreuws-aramese mengtaal die men aantreft in de geschriften van de rabbijnen (z.g. *Mišna-Hebreeuws*).

Omdat de masoreten hun vocalisatiesysteem op het gehele Oude Testament hebben toegepast, laat de ons overgeleverde tekst maar weinig bespeuren van de ontwikkeling die het bijbels Hebreeuws in ruim een duizendjarig bestaan heeft doorgemaakt. Wij moeten ons voorstellen dat de taal van de heilige geschriften telkens weer gemoderniseerd en aangepast is aan de gangbare uitspraak. Die voortdurende aanpassing maakt het ons moeilijk, zo niet onmogelijk, in het Oude Testament nu nog regionale en lokale dialectische verschillen te herkennen. Dat die er geweest zijn blijkt o.a. uit Richt. 12,6. Overigens berust onze kennis in dezen op hebreeuwse epigrafische teksten die bij opgravingen aan het licht gekomen zijn.

Uit het voorafgaande volgt dat elke grammatica van het bijbels Hebreeuws in werkelijkheid slechts een spraakkunst is van de taal zoals die door de Masoreten wordt geboden.

Bij de studie van het bijbels Hebreeuws dient aandacht te worden geschonken aan de schrift- en klankleer, de morfologie, de syntaxis en niet te vergeten de semantiek. De student

dient daartoe naast de bovengenoemde elementaire grammatica de beschikking te hebben over een uitvoerig werk, zoals *Gesenius-Kautzsch* (in vele opzichten verouderd, maar als materiaalverzameling nog altijd waardevol) en/of *Jouion* (biedt een uitstekende syntaxis, grotendeels berustend op zelfstandige bewerking van het tekstenmateriaal). [*Jouion* is inmiddels vervangen door *Jouion-Muraoka*. Te wijzen valt nu ook op het standaardwerk van *Waltke & O'Connor*.] Tot deze grote grammatica's heeft men gemakkelijk toegang via de uitvoerige tekstregisters. Men hoede zich voor een oppervlakkig gebruik; niet alleen de alinea lezen waarin de betreffende vorm of tekst wordt geëxpliceerd, maar steeds de gehele behandeling van de onderhavige kwestie. Een goede beknopte historische grammatica is die van *Meyer*. In geen enkele theologische bibliotheek mag naast het woordenboek (*Gesenius-Buhl* of *Koehler-Baumgartner-Stamm*, liefst beide) een concordantie ontbreken (aanbevolen: de dundruk-editie van *Mandelkern*).

Nog teveel wordt vergeten dat woorden hun betekenis en geldigheid krijgen door het gebruik (*verba valent usu*); dit gebruik dient zorgvuldig te worden nagegaan. Men vertrouw niet teveel op het woordenboek en hechte geen al te grote waarde aan de etymologie.

In dit verband zij met grote nadruk verwezen naar de baanbrekende studies van *Barr*. Het gaat er om de hebreeuwse taalstructuur, maar vooral ook het hebreeuwse taaleigen te leren kennen. Al was de oude Israëliet een mens van gelijke beweging als wij, zijn ervaringswereld verschilde belangrijk van de onze en dit vindt z'n weerspiegeling in de taal. Zo geeft hij – om maar iets te noemen – het begrip 'zelf' (in eigen persoon) gewoonlijk weer door middel van het relevante lichaamsdeel. Hij zegt: mijn oog ziet, mijn oor hoort, mijn hand slaat, mijn voet gaat, enz., waar wij zouden spreken van 'ik': ik zie, ik hoor, ik sla, ik ga, enz.

Zo kan elk lichaamsdeel de aanduiding worden van de gehele mens in een bepaalde functie of onder een bepaald aspect.

Dientengevolge moeten wij dan vaak vertalen met 'zelf' of 'persoonlijk'. Een goed voorbeeld hiervan is te vinden in Gen. 22,6: Abraham geeft Isaak het hout te dragen – en dan niet: „hij nam in zijn hand het vuur en een mes”, zoals er woordelijk staat, maar: „zélf nam hij het vuur(bekken) en een mes”, uiteraard in zijn hand. En als Eliëzer, nadat hij voor de zoon van zijn heer een vrouw gevonden heeft, nu maar direct wil vertrekken en de familie van Rebekka daar bezwaar tegen maakt – zullen ze haar ooit terugzien? –, vindt men elkaar blijkens Gen. 24,57 in het volgende voorstel: „laten we het meisje roepen” – en dan niet: „en haar mond vragen”, wat er woordelijk staat, maar: „en het haar zélf vragen”. Natuurlijk geeft ze dan antwoord met haar mond. Het Hebreeuws noemt dus het orgaan terwijl wij – zonder meer – de persoon accentueren. Welke consequenties dit heeft voor de vertaling van een plaats als Jes. 40,5 zal duidelijk zijn.

Alleen door recht te doen aan het hebreeuwse taaleigen komt men tot een goede vertaling. En een goede vertaling is een eerste vereiste voor een geloofwaardige exegese en een goede preek.

Bijbels Aramees

Kennis van het bijbels Aramees wordt in het kader van de nieuwe doctoraalstudie alleen gevraagd van hen die Oude Testament als hoofdvak hebben gekozen. Eigenlijk is dit onjuist, in elk geval inconsequent. Niet alleen de toekomstige oudtestamenticus, maar *ieder* gereformeerd theoloog moet de *hele* bijbel kunnen lezen en hanteren in de grondtalen. Daar hoort naast Hebreeuws en Grieks ook het Aramees toe. Steeds meer studenten raken hiervan overtuigd en maken zich tijdens hun Kamper studiejaren de kennis van deze vaak vergeten grondtaal van de bijbel eigen.

De aramese gedeelten van het Oude Testament (Dan. 2,4b-7,28; Ezra 4,8-6,18; 7,12-26; Jer. 10,11 en Gen. 31,47) zijn gesteld in de middelaramese literaire schrijftaal, die zich ontwikkeld heeft uit het z.g. Rijks-Aramees.

Nadat het Aramees, dat voordien werd gesproken in het gebied van Harran en Damascus, zich had verspreid over een steeds groter gebied, voerde de Achaemenidenheerser Darius I deze taal in als lingua franca voor het gehele westelijke deel van het perzische rijk (vgl. de positie van het Koinè-Grieks). Deze kanselarijtaal staat bekend onder de naam Rijks-Aramees. Tot de documenten in dit min of meer gestandaardiseerde Aramees behoort een aantal papyri-verzamelingen uit Elephantine (Egypte), waar in de 5e eeuw v. Chr. een joodse kolonie gevestigd is geweest.

Uit dit Rijks-Aramees ontwikkelde zich een literaire schrijftaal. Daarin zijn o.a. de aramese gedeelten van het Oude Testament gesteld. Omdat deze passages deel uitmaken van de canon, vat men ze gewoonlijk samen onder de naam bijbels Aramees. Het is zeker niet de eenvoudigste vorm van het Aramees, maar daar staat tegenover dat men via het bijbels Aramees gemakkelijk toegang heeft tot het overige Aramees. We denken hier aan het Joods-Palestijns Aramees met zijn twee dialecten, Judees en Galilees (de moedertaal van Christus en zijn apostelen), het Babylonisch-Talmudisch Aramees en het Syrisch (oorspronkelijk het dialect van Edessa), waarin o.a. de oudste vertaling van het Nieuwe Testament is gesteld. Kennis van het bijbels Aramees maakt het ook reeds veelszins mogelijk kennis te nemen van de aramese vertalingen van het Oude Testament, de z.g. Targumim.

Men doet er bij de studie van het bijbels Aramees goed aan de vormen en constructies steeds te vergelijken met die van het bijbels Hebreeuws. Zo krijgt men oog voor de verschillen tussen deze nauw verwante semitische talen. Een bruikbare elementaire grammatica van het bijbels Aramees is die van *Rosenthal*. De beknopte grammatica van *Bauer-Leander* heeft het voordeel dat daarin de tekst van alle aramese gedeelten van het Oude Testament is opgenomen, voorzien van noten waarin ook wordt verwezen naar de nog altijd onovertroffen grote grammatica van deze geleerden.

De grote *Bauer-Leander* is onontbeerlijk voor wie dieper op bepaalde kwesties wenst in te gaan. Het beste woordenboek op de aramese gedeelten van het Oude Testament is van de hand van *Baumgartner* (in: *Koehler-Baumgartner-Stamm*).

Een toekomstig oudtestamenticus zal behalve het Hebreeuws en het Aramees in het kader van promotiestudie op zijn minst nog een andere semitische taal (b.v. het Akkadisch of het Ugaritisch) moeten bestuderen. Die taalstudie geeft toegang tot de bronnen van de geschiedenis, de cultuur en de godsdienst(en) van een belangrijk deel van de 'Umwelt' van het Oude Testament. Wie zijn studie meer speciaal richt op het Nieuwe Testament, kan eveneens in het kader van promotiestudie als bijvak kiezen (buiten-bijbels) Aramees (event. Syrisch) of Mišna-Hebreeuws.

ENIGE LITERATUUR

Hebreeuws en Aramees

J. Hoftijzer, 'Hebreeuws en Aramees als bijbeltalen', in: A.S. van de Woude (ed.), *Bijbels Handboek I* (O.T.), Kampen 1981, p. 173-200.

Hebreeuws

J.P. Lettinga, *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*⁸ (met *Hulpboek*), Leiden 1976 (Franse vert., Leiden 1980; Duitse vert., Riehen/Basel-Stadt 1992). Intussen verscheen de 10^e druk (1997), herzien door T. Murao-ka, met medewerking van W.Th. van Peursen].

- J.P. Lettinga, *De 'tale Kanaäns'. Enkele beschouwingen over het Bijbels Hebreeuws*, Groningen 1971.
- W. Gesenius – E. Kautsch, *Hebräische Grammatik*²⁸ (laatste complete druk), Leipzig 1909 (Engelse vert. door A.E. Cowley, Oxford 1910; beide vele malen herdrukt) (**GKa**).
- P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*³, Rome 1965. [P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 2 Parts, Rome 1991].
- [B.K. Waltke & M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990].
- H. Bauer – P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*, Bd 1 (niet verder verschenen), Halle 1922 (herdr. Hildesheim 1965). Helaas ontbreekt de syntaxis.
- R. Meyer, *Hebräische Grammatik*³, 4 Bde, Berlin 1966-1972 (Sammlung Göschen).
- J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*³, Oxford 1962.
- J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968.
- J. Barr, 'Etymology and the Old Testament', in: *Oudtestamentische Studiën* 19 (1974), p. 1-28.
- W. Gesenius – F. Buhl, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*¹⁷, Leipzig 1921. [Van de 18^e druk, bewerkt door R. Meyer en H. Donner, zijn verschenen Lfg 1 (ש - ז), Berlin 1987 en Lfg 2 (ט - ׀), Berlin 1995].
- L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967-[1996] (**HAL**).
- S. Mandelkern, *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*³ (ed. F. Margolin – M. Gottstein), Jeruzalem/Tel Aviv 1959 (vele malen herdrukt).

Aramees

- F. Rosenthal, *A Grammar of biblical Aramaic*², Wiesbaden 1963.
- H. Bauer – P. Leander, *Kurzgefasste biblisch-aramäische Grammatik. Mit Texten und Glossar*, Halle 1929 (herdr. Hildesheim 1983) (**BLa**).
- H. Bauer – P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, Halle 1927 (herdr. Hildesheim 1981) (**BLA**). Met uitvoerige syntaxis.
- [W. Baumgartner – J.J. Stamm – B. Hartmann, 'Aramäisches Lexikon', in: **HAL**].

De 'wereld' van het Oude Testament

Tot de hulpwetenschappen die betrekking hebben op het Oude (deels ook op het Nieuwe) Testament behoort verder het studievak dat door Abraham Kuyper *Archaeologia sacra* is genoemd. Hoe uit dit vak een complex van vakken is gegroeid, moge hier kort worden uiteengezet.

Van Archaeologia sacra tot bijbelse oudheidkunde

- a. Het woord archeologie gaat terug op het Griekse *archaiologia* en betekent dus eigenlijk zoveel als wetenschap aangaande 'de oude dingen' (*ta archaia*). Wie dit bedenkt, verwondert zich er niet over dat onder archeologie aanvankelijk werd verstaan: al wat de oudheid aan wetenswaardigs oplevert, zowel aan gebeurtenissen als aan toestanden, m.a.w. dat archeologie werd opgevat als alles omvattende 'Altertumswissenschaft'. In deze veelomvattende zin is archeologie of oudheidkunde opgevat door Flavius Josephus (vgl. diens *Ioudaikè archaiologia* of Joodse oudheden), maar ook nog vele eeuwen na hem – tot in de 19e eeuw toe – zijn er auteurs die geen onderscheid maken tussen wat onder theologen wel genoemd wordt *Archaeologia sacra* en *Historia sacra*.
- b. In de loop van de 19e eeuw kreeg het woord archeologie echter een meer beperkte betekenis. De feiten en gebeurtenissen werden toegewezen aan een aparte wetenschap, die der histo-

rie, welk begrip toen ook reeds in engere zin werd gebruikt. Het Griekse *historia* (van de stam *wid*; cf. *hístōr*, eig. ooggetuige, 'weter', deskundige) betekent immers oorspronkelijk zoveel als 'weterij, navorsing, onderzoek', een betekenis die het woord nog heeft in de naam van het leervak Natuurlijke historie; eerst later werd het de naam van de wetenschap der geschiedenis.

Zoals gezegd: het onderzoek en de beschrijving van de feiten en gebeurtenissen uit het verleden werden voortaan gezien als specifieke taak der geschiedeniswetenschap. Als taak van de archeologie beschouwde men enkel het beschrijven van toestanden, instellingen, zeden, gewoonten en gebruiken. Met de archeologie bedoelde men vooral een beschrijving van de cultuurgeschiedenis op grond van in hoofdzaak schriftelijke bronnen (zie W.M.L. de Wette, *Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie nebst einem Grundrisse der hebräisch-jüdischen Geschichte*², Leipzig 1830, § 1). Niet voor niets sprak men in de 19e eeuw over archeologie bij voorkeur als over een filologische wetenschap.

Dit hangt samen met de wel zeer ruime betekenis die men toentertijd hechtte aan het begrip filologie. Wat hieronder werd verstaan, is prachtig onder woorden gebracht door de wereldvermaarde Leidse graecus C.G. Cobet (1813-1889), die in zijn inaugurele oratie van 20 juni 1846 opmerkt: „Over een zeer brede vlakte ligt het veld der filologie open: wat er ook en waar ook ter wereld aan resten zijn van een vroegere tijd en beschaving, hetzij in letters gegrift (schrijvers, opschriften, munten), hetzij niet door schrift overgeleverd, waaronder vallen de overblijfselen van schilder-, beeldhouw- en bouwkunst en hun gelijken, die alle moeten de filologen behandelen en onderzoeken opdat zij uit deze de geschiedenis der oudheid, hun leven, hun kunsten en ambachten, hun letterkunde zo leren kennen, dat zij kunnen aantonen, op welke wijze onze beschaving uit deze is ontstaan, wat wij aan hen verschuldigd zijn en wat en waarom iets er van verschilt” (*De arte interpretandi grammatices et critices fundamentis innixa primario philologi officio*, Leiden 1847, p. 5-6).

Het verschil tussen archeologie en historie is door Abraham Kuyper treffend getypeerd als het verschil tussen bedding en stroom. In zijn *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, dl III (Bijzonder deel), Amsterdam 1894, p. 135, schrijft hij: „De gebeurtenissen en feiten wier organische verbinding in haar opeenvolging het proces der historie vormen, zijn aan de druppelen gelijk, die saam den stroom vormen, wiens wateren zich door de bedding heen bewegen, en in hun loop er door bepaald worden. En omgekeerd zijn de toestanden, als blijvend element, de bedding, waarin zij zich voortspoeden. Daarom heeft de bedding nog volstrekt geen onveranderlijke vastheid; ook zij wordt op haar beurt door den stroom gewijzigd; maar deze wijziging is in den regel een zeer langzame, en altoos staan de toestanden als het meer *constante* tegen de gebeurtenissen als het altoos *wisselende* over. Verwarring kan hier dus niet plaats grijpen. In de geschiedenis komen de resultaten der Archaeologie alleen voor om de gebeurtenissen toe te lichten; en omgekeerd verschijnt de historie in de Archaeologie met geen ander doel, dan om de wijzigingen van den toestand, ten dele ook zijn oorsprong te verklaren. Gelijk iemands karakter en levenspositie het vaste element bij zijn verschijning is tegenover het wisselende element van zijn daden en lotgevallen, zoo ook vertoont een volk zijn karakter en positie in zijn Archaeologie, en in de Historie zijne *res gestae*”. In die betekenis heeft het begrip archeologie zich tot na de Tweede Wereldoorlog in het theologische studieprogram weten te handhaven.

c. Reeds vóór de Eerste Wereldoorlog is men het woord archeologie in een nog beperkter zin gaan gebruiken. De bekende palestinoloog Peter Thomsen acht in zijn *Kompendium der palästinischen Altertumskunde* (Tübingen 1913) de taak van de archeologie beperkt tot de kennis der monumentale bronnen (ruïnes van tempels en huizen, inscripties, zegels, munten, enz.) met uitzondering van de literaire bronnen, dus vooral van het Oude Testament zelf. Aan die opvatting zal het toenemend belang van de opgravingen in Palestina en omliggende landen wel niet vreemd zijn geweest.

Onder invloed van de opgravingen werd het woord archeologie een terminus technicus voor de wetenschap die zich bezig houdt met „de verklaring van de materiële overblijfselen der Oudheid in hun onderlinge samenhang”. Aldus de definitie van de Nederlands-Amerikaanse archeoloog H. Frankfort (1897-1954) in zijn inaugurele oratie *De archeologie en de geschiedenis van het Nabije Oosten*, Amsterdam 1933, p. 14. Onder archeologie verstaat men voortaan de wetenschap die zich baseert op gegevens ontleend aan oudheidkundig bodemonderzoek (oppervlakte-onderzoek en/of opgravingen). In betrekkelijk korte tijd groeit uit wat terecht schatgraverij is genoemd (men denke aan het werk van Schliemann te Hissarlik, het oude Troja) een zeer gespecialiseerde wetenschap. Er worden steeds betere methodes ontwikkeld voor stratigrafisch onderzoek en niet te vergeten voor het onderzoek van het aardewerk (de befaamde potscherven). Aardewerk-onderzoek omvat tegenwoordig naast typologische ook een technologische analyse. Men kijkt niet meer uitsluitend naar vorm en versiering; ook de manier waarop het aardewerk is gemaakt wordt thans zorgvuldig onderzocht. Het spreekt wel vanzelf dat de archeoloog een belangrijk deel van de bewerking van zijn vondsten moet overlaten aan andere wetenschapsbeoefenaren: bodemkundigen, paleobotanici, archeozoölogen, e.a. Dit geldt ook en met name van het ontcijferen van inscripties en het bewerken van teksten (soms – zoals te Ninevé, Mari, Ugarit en Ebla – deel uitmakend van een archief of bibliotheek); dat behoort tot de taak van filologen en epigrafisten.

Doel van alle archeologisch onderzoek in Palestina en aangrenzende gebieden blijft: het beschrijven van de materiële cultuur van de wereld waarin m.n. het Oude Testament ons verplaatst en het leggen van relaties tussen tekst en situatie.

Vatten wij de betekenisverandering die het begrip archeologie in de loop der tijden heeft ondergaan kort samen, dan kan worden gezegd dat archeologie van een alles omvattende oudheidswetenschap is geworden tot zeer gespecialiseerd oudheidkundig bodemonderzoek.

(Buiten beschouwing blijft hier de z.g. New Archeology, die een heroriëntatie van de archeologie op de culturele antropologie beoogt. Aanhangers van deze richting zien het patroon van scherven en sporen vooral als ‘gefossiliseerd gedrag’ en keren zich fel tegen historische interpretatie van archeologische vondsten.)

d. Met deze betekenisverandering is lange tijd in de theologische wetenschap niet of nauwelijks rekening gehouden. Daar vatte men onder archeologie nog altijd samen wat in de periode der bijzondere openbaring bekend is over de bodem (bijbelse aardrijkskunde), over het persoonlijke, het huiselijke, het maatschappelijke, het staatkundige en het godsdienstige leven.

Het valt echter te ontkennen noch te negeren dat het woord archeologie intussen een zeer speciale betekenis heeft gekregen en heden ten dage wordt gebruikt in de zin van oudheidkundig bodemonderzoek. Het verdient derhalve geen aanbeveling deze term nog langer te gebruiken voor de bijbelse antiquiteiten. Dit zou alleen gerechtvaardigd zijn wanneer met deze benaming principiële zaken op het spel stonden – en dat kan moeilijk worden gezegd. Om verwarring te voorkomen moet voor bedoelde theologische discipline een andere naam worden gekozen. Daar komt bij dat de theoloog zich vandaag niet meer tot genoemd vak kan beperken. Hem is meer gegeven, van hem wordt ook meer gevraagd. De ontsluiting van de oudoosterse wereld – een direct gevolg van de opgravingen in het Nabije Oosten – heeft een nieuwe toestand doen ontstaan.

Uit de *Archaeologia sacra* (sive *biblica*) is een complex van vakken gegroeid dat wij om praktische redenen aanduiden met de overkoepelende naam bijbelse oudheidkunde. Het behoeft na het bovenstaande geen betoog dat ‘oudheidkunde’ hier veel meer omvat dan wat tegenwoordig ‘archeologie’ wordt genoemd, al is het eigenlijk niets anders dan een vertaling van die term. Het adjectief ‘bijbels’ in deze benaming sluit behalve het Oude en Nieuwe Testament ook de intertestamentaire periode in.

Bijbelse oudheidkunde

Bijbelse oudheidkunde omvat kennis van de volgende onderdelen:

a. *Bijbelse aardrijkskunde* (vroeger gerekend tot de 'Archaeologia sacra', maar om praktische redenen beter apart te behandelen) heeft zich bezig te houden met het terrein waar de bijbelse geschiedenis van Oud en Nieuw Testament zich heeft afgespeeld. In het bijzonder dus met Palestina, maar daarnaast ook met de omliggende landen van Voor-Azië en met Egypte. Achtereenvolgens zal aandacht moeten worden geschonken aan de wording van het land, aan de uiterlijke verschijning ervan, aan het klimaat en aan flora en fauna. Daarbij zal de relatie tussen fysisch milieu en cultuur niet uit het oog mogen worden verloren. De fysische geografie leert ons dat Kanaän voor zijn vruchtbaarheid was aangewezen niet op 'grondwater' (rivieren en bronnen die door de oude Kanaänieten als communicerende vaten verbonden werden geacht met de zee), maar op 'hemelwater' (regen). Zulks in tegenstelling tot Egypte, dat zijn vruchtbaarheid dankt aan de jaarlijkse overstroming van de Nijl en daarom door Herodotus terecht 'het geschenk van de Nijl' is genoemd. Welke consequenties dit had voor de Israëlieten, kan men lezen in Deut. 11, 10-15.

Kennis van de fysische aardrijkskunde van de oostelijke Middellandse Zeekust is ook onontbeerlijk voor het verstaan van de Kanaänitische mythen (m.n. de mythen rond Baäl) die worden beschreven in de teksten uit Ugarit en waarop herhaaldelijk wordt gezinspeeld door de oudtestamentische psalmdichters en profeten.

Men denke aan de strijd om de heerschappij over Kanaän tussen Baäl (Ba'lu), de god van regen en onweer ('hemelwater'), en Jam (Jammu), de god van zee en rivier ('grondwater'), een strijd die naar het geloof van de Kanaänieten (maar blijkbaar ook van vele Israëlieten; zie 1 Kon. 18, 20-46) eindigde met de overwinning van Baäl. Men denke verder aan het conflict tussen Baäl en Mōt (Mōtu) zoals dat in de teksten uit Ugarit wordt beschreven. Baäl is hier de vertegenwoordiger van de regenachtige winter, Mōt de representant van de hete en droge zomer. Het gaat in deze mythe duidelijk om personificaties van de twee seizoenen die kenmerkend zijn voor het subtropisch klimaat van deze streek. Zonder kennis van het fysische milieu zijn deze religieuze projecties van de Kanaänieten moeilijk te verstaan.

De nauwe relaties van dit vak tot de theologie dienen b.v. tot uitdrukking te komen bij de behandeling van aardrijkskundige begrippen als Egypte, Babel, Kanaän, Jeruzalem, Jordaan, enz., die in de Heilige Schrift ook een 'geestelijke' betekenis hebben.

b. *Archeologie van Palestina* (Met opzet vermijden wij de benaming 'bijbelse archeologie'; archeologisch onderzoek is mogelijk in de bodem van Palestina en andere bijbellanden, niet in de bijbel zelf.) Op grond van oudheidkundig bodemonderzoek houdt de archeologie van Palestina zich bezig met de verklaring van de materiële overblijfselen uit de verschillende perioden van de Palestijnse geschiedenis, ook die waarin het volk Israël daar nog niet of niet meer was. Na een inleiding over de archeologische methode en de kwestie van de datering volgt een systematische beschrijving van de voor de verschillende cultuurperioden belangrijke opgravingen. De resultaten van dit onderzoek worden vervolgens verzameld met het doel inzicht te verkrijgen vooral in de levensomstandigheden in Palestina van de oudste tijden af tot op de Arabische overheersing van dit land.

Die resultaten hebben betrekking op de nederzettingen (o.m. de ligging der steden – als zodanig is de archeologie van belang voor de bijbelse aardrijkskunde –, de huizen, de watervoorziening, enz.), verder op het huiselijke en maatschappelijke leven (huisraad, geld, maten, munten, gewichten, enz.), op de dodenverzorging en ook op het godsdienstige en zedelijke leven (cultusplaatsen, natuurgodendom, enz.).

Uiteraard is de archeologie van Palestina geen theologisch vak.

De archeologie dient haar eigen methode te volgen, ook en vooral wanneer het gaat om de interpretatie der vondsten. In een opstel over 'Archaeologie en Oudtestamentische wetenschap' (in: *Geschiedenis*. Een bundel studies over de zin der geschiedenis, opgedragen aan prof. dr. W.J. Aalders, Assen 1944, p. 22-29) – een opstel dat overigens niet uitmunt door terminologische helderheid – wijst Joh. de Groot er terecht op dat veel misgrepen op het gebied van de interpretatie „het gevolg waren van het feit, dat de opgravers, vooral in Palestina (doch ook wel daarbuiten) theologen of theologisch sterk geïnteresseerde geleerden waren, die een onbedwingbare neiging vertoonden om bij de uitleg der vondsten al te zeer naar de bijbel toe te redeneren” (a.w., p. 23).

Men dient te erkennen dat archeologie van Palestina geen specialiteit meer is van bijbelgeleerden. Wie als theoloog bij voortgezette bijbelstudie in aanraking komt met een archeologisch probleem – zeg: het probleem van uit- en intocht –, zal zich terdege van dit vak dat zijn eigen regels heeft, op de hoogte moeten stellen. En al zal hij zonder ervaring in het veldwerk nooit geheel in staat zijn om een archeologische publicatie kritisch te lezen, hij zal op zijn minst moeten leren onderscheiden of een rapport al dan niet volgens verouderde principes is opgesteld – er spookt al genoeg ondeugdelijk archeologisch materiaal in commentaren rond! Men vergete niet dat archeologie van Palestina als vakwetenschap nog steeds in de kinderschoenen staat. Voorlopig blijven wij voor onze kennis van de cultuur van Oud-Israël in hoofdzaak aangewezen op schriftelijke bronnen, m.n. op het Oude Testament.

Bij de beoefening van de archeologie van Palestina dient er wel op te worden toegezien dat de bijbelse gegevens op hun eigen merites in rekening worden gebracht; ook, dat het archeologisch materiaal schriftuurlijk wordt beoordeeld en gehanteerd. Als hulpwetenschap dient de archeologie van Palestina dienstbaar te worden gemaakt aan het beter verstaan van de bijbel zelf. Voor de theoloog blijft de bijbeltekst hét uitgangspunt en hét voorwerp van onderzoek.

c. *Geschiedenis, cultuur en godsdiensten van het oude Nabije Oosten.*

Tot de vakken die gerekend moeten worden tot de bijbelse oudheidkunde behoort ook het vak dat in Kampen door wijlen prof. B. Holwerda in de theologische studiegang werd opgenomen, maar daarin lange tijd min of meer een dwaalster bleef: de geschiedenis van het oude Nabije Oosten. Sinds men in het midden van de vorige eeuw begon met opgravingen in het Nabije Oosten, is de oud-oosterse wereld meer en meer ontsloten. Niet alleen de geschiedenis, ook de cultuur en de godsdiensten van de volkeren van Voor-Azië en Egypte zijn thans vaak tot in bijzonderheden bekend. Kennis van die 'Umwelt' is noodzakelijk, aangezien Israël temidden van deze volkeren heeft geleefd en met duizend draden aan de cultuur van het oude Nabije Oosten is verbonden geweest.

Naast de geschiedenis van Voor-Azië met Egypte, dienen ook de cultuurgeschiedenis en de godsdiensten van het oude Nabije Oosten te worden behandeld. Speciale aandacht wordt gevraagd voor de Kanaänitische cultuur en godsdienst(en), zoals men die o.a. heeft leren kennen uit de opgravingen te Ras Sjamra (Ugarit).

Het spreekt wel vanzelf dat in het kader van de theologische studie in het bijzonder moet worden gelet op de contactpunten met Israël.

d. *Bijbelse oudheden* (vroeger genoemd: *Archaeologia sacra sive biblica*).

Houdt de archeologie van Palestina zich bezig met materiële overblijfselen uit de verschillende perioden van de Palestijnse geschiedenis, het vak bijbelse oudheden (event. bijbelse antiquiteiten) heeft betrekking op de toestanden, instellingen, levensverhoudingen, zeden en gewoonten bij de aartsvaders en bij Israël, alsook bij de volkeren waarmee zij in aanraking kwamen, vooral

op grond van de bijbelse gegevens (vrij naar W.H. Gispen).

Daarbij mag de mens die dit leven leefde niet vergeten worden (*Koehler*).

ENIGE LITERATUUR

ad a-c:

M. Noth, *Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft*⁴, Berlin 1962.

C. Mason, P. Alexander en A. Millard, *Bijbels beeldarchief*, Den Haag 1987. Een goed overzicht van de voornaamste archeologische ontdekkingen met betrekking tot de bijbel, met talrijke illustraties.

ad a:

J.H. Negenman en B. van Elderen, *Geografie van de bijbelse landen*, in: A.S. van der Woude (ed.), *Bijbels Handboek I (O.T.)*, p. 19-75.

J.H. Negenman, *Een geografie van Palestina*, Kampen 1982 (serie Palaestina antiqua dl 5).

Y. Aharoni – M. Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas*, Londen 1968.

ad b:

H.J. Franken, *Grondstoffen voor de materiële cultuur in Palestina en omliggende gebieden*, Kampen 1982 (serie Palaestina antiqua dl 1).

H.J. Franken, *De puinhopen van het verleden*, Kampen 1984 (serie Palaestina antiqua dl 4).

C.H.J. de Geus, *De Israëlitische stad*, Kampen 1984 (serie Palaestina antiqua dl 3).

A. Schoors, *Berseba. De opgraving van een bijbelse stad*, Kampen 1986 (serie Palaestina antiqua dl 5).

Genoemde boekjes bieden goede basisinformatie.

Over nieuwe vondsten wordt men ingelicht in tijdschriften als *Biblical Archaeologist* [met ingang van 1998 is de naam van dit tijdschrift gewijzigd in *Near Eastern Archaeology*] en *Phoenix* (Bulletin uitgegeven door het Voor-Aziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux).

ad c:

K.R. Veenhof en M.A. Beek, *Geschiedenis van het oude Nabije Oosten*, in: A.S. van der Woude (ed.), *Bijbels Handboek I (O.T.)*, Kampen 1981, p. 278-470. Helaas ontbreekt een synchronisch overzicht.

J.C. de Moor, *Schriftsystemen en niet-bijbelse talen*, in: A.S. van der Woude (ed.), *Bijbels Handboek I (O.T.)*, Kampen 1981, p. 113-172. Geeft een beknopt overzicht van de belangrijkste literatuur in het Sumerisch, het Akkadisch, het Kanaänitisch-Ugaritisch en het Egyptisch, met literatuurverwijzingen.

De belangrijkste literaire buitenbijbelse bronnen vindt men bijeen in: J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*³, Princeton 1969 (ANET).

O. Kaiser (Hrg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Gütersloh 1982-1997 (TUAT).

ad d:

K. Galling, *Biblisches Reallexicon (BRL*²*)*, Tübingen 1977.

R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde*, 2 dln, Roermond-Maaseik 1960-1961.

L. Koehler, *Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953 (herdr. Darmstadt 1980).

Bleek in het begin van deze uiteenzetting het belang van de studie van de talen voor de theologie, uit het vervolg moge duidelijk geworden zijn dat ook de andere besproken hulpwetenschappen onmisbaar zijn voor een verantwoorde beoefening van de theologische – hier vooral de bibliologische – wetenschap; bij het onderwijs en de studie zelf zal het belang de student op velerlei wijze verder kunnen en moeten blijken.

DAVIDS ROUWKLACHT OVER SAUL EN JONATHAN

Een geannoteerde vertaling van 2 Sam. 1, 17-27

- (17) David zong het volgende klaaglied op Saul en zijn zoon Jonathan.
- (18) Hij gaf opdracht het de Judeeërs te leren [...]; het staat opgetekend in het 'Boek des Oprechten'.
- (19) „De prins, o Israël –
op uw hoogten ligt hij verslagen!
Ach, hoe zijn de helden gevallen!
- (20) Gaat het niet vertellen te Gath,
boodschap het niet op Askelons straten,
want de dochters der Filistijnen zouden zich verheugen,
de dochters der onbesnedenen zouden juichen!
- (21) Gij, bergen van Gilboa –
geen dauw en geen regen meer op u,
gebergte des doods!
Daar toch is bezoedeld het schild der helden,
het schild van Saul, het wapentuig van de met olie gezalfde.
- (22) Zonder het bloed van verslagenen,
zonder het vet van helden
keerde Jonathans boog nooit terug,
Sauls zwaard kwam nooit ledig weerom.
- (23) Saul en Jonathan,
beminden, geliefden,
in leven en dood onafscheidelijk!
Sneller dan arenden,
sterker dan leeuwen!
- (24) Dochters van Israël, treurt over Saul,
die u weelderig kleepte in scharlaken,
die goudsieraad hechtte aan uw kleed.
- (25) Ach, hoe zijn de helden gevallen in het heetst van de strijd!
Jonathan ligt verslagen op uw hoogten!
Ik krimp ineem om u, mijn broeder Jonathan,
ge waart mij zo lief,
uw liefde was mij wonderlijker
dan liefde van vrouwen.
- (27) Ach, hoe zijn de helden gevallen,
de wapens verloren gegaan!”

17 Met *qīnā* wordt een klaaglied, beter nog: een lijkzang bedoeld. Een *qīnā* kan bestaan uit versregels die zijn gedeeld in twee halve verzen, waarvan de tweede helft een belemtoonde lettergreep minder telt dan de eerste (gewoonlijk 3 + 2). Dit z.g. hinkende ritme valt duidelijk waar te nemen in Jes. 14, 4 sqq., ook in Jes. 37, 22 sqq. (= 2 Kon. 19, 21 sqq.). Een *qīnā* kan echter ook in andere versvormen zijn gedicht; vgl. behalve het klaaglied dat ons hier bezighoudt Ezech. 28, 12-19. D.F. Freedman ('The Refrain in David's Lament over Saul

and Jonathan', in: *Ex orbe religionum* [= Feestbundel G. Widengren] I, Leiden 1972, p. 115-126) heeft gepoogd de structuur en het metrum van onze pericoop vast te stellen. Zijn metrische analyse baseert hij op het aantal lettergrepen. Omdat uit de Masoretische tekst (MT) niet meer met zekerheid valt op te maken hoe dit klaaglied in de mond van David heeft geklonken, past hier de grootste terughoudendheid.

18 '-m-r c. inf. heeft in dit vers zoals in het Arabisch de betekenis 'bevelen' (vgl. emir, admiraal).

Een ware crux vormt het substantivum *qèšèt* 'boog', dat wel wordt opgevat als titel van het lied, omdat het woord ook in vs 22 voorkomt; zó nog de 'Nieuwe vertaling' (NV): '(dit lied van de) boog'. MT geeft echter slechts *qèšèt*, niet *šīrat haqqèšèt*. O. Eissfeldt (*Vetus Testamentum* 5, 1955, p. 232-235) vertaalt 'om de Judeeërs de boog te leren', d.i. om de Judeeërs te oefenen in het gebruik van de boog, om ze de wapenhandel te leren. In die geest is vs 18 reeds opgevat door de Statenvertalers (SV). Gezien de context lijkt deze opvatting niet waarschijnlijk. Menigeen waagt zich aan een conjectuur, ons lijkt het beter *qèšèt* voorlopig onvertaald te laten; zo doet ook de Septuaginta (LXX) met uitzondering van Codex Alexandrinus.

sefēr hayyāsār is de titel van een oude liederenbundel, waaraan behalve Davids rouwklacht over Saul en Jonathan ook Joz. 10, 12 sqq. ('Zon, sta stil ...') is ontleend. Misschien ook 1 Kon. 8, 12 sqq. (Salomo's inwijdingswoord); de LXX-vertaler(s) voegen namelijk aan Salomo's woorden toe: *ouk idou hautè gegraptai en bibliooi tès ooidès* 'is dat niet geschreven in het Boek van het lied?' (LXX vs 53a). Staat *sefēr haššīr (hšyr)* hier pro *sefēr hayyāsār (hyšr)* of moet in Joz. 10, 13 en 2 Sam. 1, 18 *sefēr haššīr* i.p.v. *sefēr hayyāsār* worden gelezen? Op grond van wat wij over de inhoud van deze bundel weten – het moet zoiets als Valerius' Gedenck-clanck zijn geweest –, laat zich eerder denken dat *yāsār (yšr)* tot *šīr (šyr)* geworden is, dan het omgekeerde.

19 Het eerste woord van Davids rouwklacht stelt al dadelijk voor een probleem. Het Hebreeuws kent namelijk twee woorden *š^ebī*: het eerste betekent 'sieraad, trots', het tweede 'gazelle'.

Vrij algemeen wordt nog aangenomen dat het tweede hier niet in aanmerking komt. Men vergeet dan dat de bestudering van Ugaritische teksten er (opnieuw) de ogen voor geopend heeft dat zowel in het Ugaritisch als in het Hebreeuws diernamen overdrachtelijk worden gebruikt ter aanduiding van leiders of machthebbers. In de Ugaritische tekst KTU (= Dietrich – Loretz – Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, I Transkription, Neukirchen-Vluyn 1976 [second, enlarged edition, Münster 1995]) 1.15 (= de legende van KRT) iv 7 [18] / Gordon (*Ugaritic Textbook* II) 128 iv 7 [18] zegt koning KRT (= Kirtu) tot zijn vrouw:

„Roep mijn zeventig 'stieren' (*try* = **tōriya* v. *tr* = **tōru*, Hebr. *šōr*), mijn tachtig 'gazellen' (*zbyy* = **zabayīya* / **zabyīya* v. *zby* = **zabyu*, Hebr. *š^ebī*)”.

Met die 'stieren' en 'gazellen' zijn kennelijk 'machthebbers' resp. 'aanvoerders' bedoeld. Hetzelfde verschijnsel treft men ook aan in het Hebreeuws. '*attūd* 'bok' wordt daar metaforisch gebruikt voor 'aanvoerder, leider, machthebber', b.v. in Jes. 14 9, waar de 'bokken' der aarde parallel staan met de koningen der volken; zie ook Zach. 10, 3. '*āyil* 'ram; betekent in Exod. 15, 15 'machtige'; zie ook Ezech. 17, 13. En in Jes. 23, 9 wordt *š^ebī* 'gazelle' metaforisch gebruikt; men vertale daar '... om de trots van alle vorsten (*kol-š^ebī*) te breken, om alle geerden der aarde verachtelijk te maken' (cf. The New English Bible: '... to prick every noble's pride and bring all the most honoured men on earth into contempt'). In ons vers zouden wij *š^ebī* daarom willen vertalen met 'prins'. Hiermee zal Jonathan bedoeld zijn. Naar hem gaan Davids gedachten het eerste uit, bij hem verwijlen ze ook aan het slot van zijn klaagzang (vss 25b en 26), al spreekt hij in beide gevallen onmiddellijk daarna in wat men het refrein van dit

lied kan noemen over 'de helden' en daarmee zijn Jonathan én Saul bedoeld. De Ugaritische parallellen met de oudtestamentische tekst vindt men thans gemakkelijk bijeen in L.R. Fisher (ed.), *Ras Shamra Parallels* [RSP] I, Roma 1972 (de indringende recensie van J.C. de Moor en P. van der Lugt in *Bibliotheca Orientalis* 31, 1974, p. 3-26 is o.i. te negatief en ook niet geheel billijk). De gegevens van belang voor onze plaats vindt men in RSP I, iii 63.

bāmā betekent 'rug' (in het Ugaritisch, maar ook nog in Deut. 33, 29), 'bergrug, hoogte' en dan '(illegitieme) cultushoogte' en zelfs 'cultusplaats' zonder meer (b.v. Jer. 7, 31; 2 Kon. 23, 8).

20 De woordspeling 'al-tagḡīdū b^egat wordt door C.J. Goslinga (2 Samuël, COT) fraai weergegeven met 'Gaat het niet in Gath vertellen'. Deze oproep is blijkens Micha 1, 10 in Israël tot een gevleugeld woord geworden.

21 *hārē baggilbō^a* is mogelijk een contaminatie van *hārīm baggilbō^a* en *hārē haggilbō^a*: 'bergen van Gilboa'; de bergketen Gilboa heeft verschillende toppen of hoogten.

Een soortgelijke zinswending als in dit vers treft men aan in de Ugaritische tekst KTU 1.19 (de legende van Aqhat) I 44-45 / Gordon I Aqht 44-45: *bl . ṭl / bl rbb / bl . šr' . thmtm* 'geen dauw (meer), geen regen, geen opborreling (?) uit de beide oceanen' (*bl*, vgl. Hebr. *bal* negatie in poëzie; *rbb*, vgl. Hebr. *r^ebībīm* 'motregen'; *šr'* 'het omhoogkomen, opborrelen (?)', vgl. Akkad. *šurrū(m)* 'het hoogtepunt bereiken [van waterstand]; *thm*, vgl. Hebr. *t^ehōm*). Op grond van deze plaats heeft H.L. Ginsberg (*Journal of Biblical Literature* 57, 1938, p. 209-213) voorgesteld *ūs^edē t^erūmōt* 'velden van heffingen' (wat geen zin geeft) als volgt te emenderen: *ūs^era t^ehōmōt* 'noch opborreling (?) uit (van) de beide oceanen'. Hij wordt daarin o.a. gevolgd door A. Schoors (RSP I, i 44). M. Dahood (RSP I, ii Intro 2 note 11) betwijfelt o.i. terecht de juistheid van deze emendatie, omdat het parallellisme tussen *hārē* en *ś^edē* er door wordt verstoord. Met Freedman (cf. *o.c.*, p. 121 sq.) vertaalt Dahood 'O mountains of Gilboa, no dew and no rain upon you, O upland fields' [J.P. Fokkelman, ZAW 91 (1979), p. 290-292: 'high fields']. De *wāw* vóór *ś^edē* vat hij wel terecht op als emfatisch partikel met vocatieve kracht (vgl. Arab. *wa* als uitroep van bewondering of smart). Zijn vertaling van *ś^edē t^erūmōt* menen wij echter te moeten betwijfelen. Theodotion, LXX (ed. Lagardiana: *orè thanatou*) en Vetus Latina (montes mortis) veronderstellen namelijk de lezing *ś^edē māwēt*. Nu heeft G.J. Thierry (*Oud-Testamentische Studiën* V, p. 40) aangetoond dat *śādē* (uit *śāday*), st.c. *ś^edē* oorspronkelijk 'berg' betekende (vgl. Akkad. *śadū*); via 'tafelgebergte' kreeg het de betekenis van 'open veld, vlakte, steppe' en soms is het zelfs verbleekt tot 'landstreek'. De oorspronkelijke betekenis 'berg' treft men aan in Richt. 5, 4 sqq. en in ons vers. Het is niet onwaarschijnlijk dat de tekst hier als volgt heeft geluid: *ś^edē [hārē] māwēt*, waarbij *hārē* dan een verklarende glosse is bij *ś^edē*, dat later blijkbaar niet meer in de betekenis 'berg' werd gebruikt. Toegegeven: een emendatie, maar een emendatie die gezien het schriftbeeld van MT wel voor de hand ligt. De uitdrukking *ś^edē māwēt* bevat mogelijk een toespeling op de Kanaänitische god Mōtu, bekend uit de Ugaritische Ba'lu-cyclus (cf. M.R. Lehmann, *Vetus Testamentum* 3, 1953, p. 361-371: *ś^edēmōt = śd mt* 'veld van Mōtu', waarop niets groeit. Zie ook M.J. Mulder, *Kanaänitische goden in het Oude Testament*, Den Haag 1965, p. 68v.).

Terecht merkt Goslinga (*o.c.*, ad loc.) op, dat de poëtische negatie *b^elī* niet past bij Saul en bij het schild niets-zeggend is. Bedoeld is wel *k^elī*, vgl. vs 27. Tussen de Hebreeuwse letters *bēt* en *kaf* bestaat maar weinig verschil, zodat een schrijffout hier voor de hand ligt. In de P^ešitta ontbreekt het woord.

Vele handschriften lezen *māsū^ah* in plaats van *māsī^ah*. Het is evenwel niet noodzakelijk MT op dit punt te emenderen; vgl. 'āsīr naast 'āsūr 'gevangen(e)'. David blijft Saul tot het

einde toe erkennen als de 'gezalvde van Jahwe' (zie vss 14 en 16); belangrijke opmerkingen hierover maakt J. Kamphuis in *De Reformatie* 48 (1972-1973), p. 316-317.

- 22 De praepositie *min* betekent hier evenals b.v. in Gen. 27, 39 'zonder'.
ś-w-g is een z.g. wortelvariant van *s-w-g*; vele handschriften lezen ook *nāsūg*.
- 24 Wel terecht vatten SV en NV '*im-^adānīm* op als een adverbiale uitdrukking: 'samt wonnigen Dingen', 'mit Wonne', in het Nederlands het beste weer te geven met 'weelderig'.
- 26 *nifl^e'āta* is waarschijnlijk gevormd naar analogie van de verba III^{ae} *w/y* en staat pro *niflā(?)t* (uit **nafla'at*), dat men aantreft in Ps. 118, 23 (R. Meyer, *Hebräische Grammatik* II³, p. 155); als 3 f. sg. van *p-l-'ni*. 'wonderbaarlijk zijn' verwacht men *nifl^e'ā*. Anderen lezen *nifl^etā*, 3 f. sg. pf. *ni*. van *p-l-h*, een wortelvariant van *p-l-'*.

Met opzet hebben wij ons in deze korte bijdrage beperkt tot enkele taalkundige en tekstkritische opmerkingen¹. En wat de vertaling betreft: nergens wordt men pijnlijker gewaar dat een vertaling het origineel nooit vervangen kan, dan bij de vertaling van hebreeuwse poëzie. Daarom ten besluite enkele verzen uit de dichtelijke parafrase die Vondel (1587-1679) van Davids lijkzang heeft gegeven.

De braefsten, dien ghy hebt gedraegen,
O Isrel, leggen nu verslaegen
Op uwe bergen. Wat geweld
Of't puick der mannen heeft gevelt?

Die Jonathan, die Saul minnelijck,
En beide schoon, en onverwinnelijck,
Terwijlze leefden, kon de dood
Niet scheiden, in den jonsten nood.

Hoe stortten daer de vroomste koppen!
O Gilboa, op uwe toppen
Viel d'onversaeghste en stoutste man,
Die groote krijgsheld Jonathan.

Och Jonathan, mijn zoet vertrouwen,
My zoeter dan de min der vrouwen,
Mijn broeder dus verongeluckt;
Nu voel ick, hoe uw dood my druckt.

Geen moeders hart had zoo verkooren
Het eenigh pand uit haer geboren,
Als ick uw ziel². o heldenheir!
Hoe quaemt ghy om met uw geweir!

¹ Voor de lectuur van de boeken Samuël blijft van veel belang: S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 2nd ed., Oxford 1913.

² Naar de Vulgata, die om misverstand uit te sluiten aan vs 26 heeft toegevoegd: *sicut mater unicum amat filium suum, ita ego te diligebam*.

HANNA'S MAGNIFICAT

De lofzang van Hanna (1 Sam. 2, 1-10), wel het Magnificat van het Oude Testament genoemd, behoort tot die psalmen, die niet zijn opgenomen in het psalmboek waarmee het derde deel van de Hebreeuwse bijbel begint. Het is niet de enige psalm buiten de psalmbundel. Men denke slechts – om ons te beperken tot voorbeelden in het verband van geschiedschrijving – aan het lied van Mozes aan de Schelfzee (Exod. 15), de zang van Debora (Richt. 5), het danklied van Hizkia (Jes. 38) en het 'gebed' van Jona (Jona 2).

Met name het lied van Hanna en dat van Jona stellen de exegeten voor grote problemen. Veel van wat in die liederen wordt uitgezegd, lijkt namelijk maar slecht te passen in de context waarin ze worden aangetroffen. Dit heeft nogal eens geleid tot een gewrongen uitleg.

In deze korte bijdrage geven wij eerst een geannoteerde vertaling van het Canticum Annae, gaan vervolgens in op de zo-even aangeduide problematiek en besluiten met een opmerking over het Magnificat van Maria (Luc. 1), een lofzang, waarvoor het lied van Hanna als voorbeeld kan hebben gediend.

I

- (1) Toen bad Hanna:
„Mijn hart jubelt om Jahwe,
mijn hoorn is opgeheven om 'mijn God'.
Wijd opent zich mijn mond tegen mijn vijanden,
want ik verheug mij over uw hulp.
- (2) Er is niemand heilig zoals Jahwe
– niemand is er buiten U! –,
er is geen rots als onze God.
- (3) Spreekt toch niet steeds zo hoogmoedig,
geen vermete taal kome uit uw mond,
want Jahwe is een alwetend God,
'door Hem' worden de daden getoetst.
- (4) De bogen der helden zijn verbroken,
maar wie wankelden zijn met kracht omgord.
- (5) Wie waren verzadigd, verhuren zich om brood,
maar wie hongerig waren, worden van voedsel vol.
De onvruchtbare baart er zeven,
maar de kinderrijke verwelkt.
- (6) Jahwe doodt en doet herleven,
Hij doet naar het dodenrijk afdalen en eruit opkomen.
- (7) Jahwe maakt arm en Hij maakt rijk,
Hij vernedert, ook verhoogt Hij.
- (8) Hij heft de geringe op uit het stof
Hij heft de arme op uit het slijk,
om (hem) te doen zitten bij voornamen,
en hem een erezetel toe te wijzen.
Immers, van Jahwe zijn de zuilen der aarde,
Hij heeft daarop het aardrijk gegrondvest.
- (9) De voeten van zijn gunstgenoten behoedt Hij,
maar de goddelozen komen om in het duister
– niet door (eigen) kracht is iemand sterk! –

- (10) Jahwe – wie met Hem twisten, worden neergeslagen,
over zulken laat Hij uit de hemel de donder weerklinken,
Jahwe richt de aarde, tot aan haar grenzen toe.
Hij geeft kracht aan zijn koning,
heft op de hoorn van zijn gezalfde”.

II

1 *bad*: Hanna's eerste gebed waarvan de bijbel spreekt, moet een lang gebed zijn geweest (1 Sam. 1, 12). Wij kennen er slechts een heel korte samenvatting van, een samenvatting die bestaat uit de gelofte waarin dit gebed culmineerde: „Jahwe Almachtig, als Gij omziet naar de ellende van uw dienstmaagd en aan mij wilt denken, als Gij uw dienstmaagd een mannelijke nakomeling schenkt, dan zal ik hem voor zijn hele leven aan Jahwe afstaan: geen scheermes zal over zijn hoofd gaan” (1, 11). Op deze smeekbede is later dit dankgebed gevolgd, een dankgebed in de vorm van een lofzang (vgl. Ps. 72, 20, waar psalmen gebeden worden genoemd). — *hart*: met hart is hier de zetel van het gemoedsleven bedoeld. — *om Jahwe*: om wat Hij gedaan heeft. — *mijn hoorn is opgeheven*: een beeld ontleend aan de woudos (Ps. 92, 11), die met opgeheven (kop en) horens de tegenstander opwacht, bewust als hij zich is van zijn geweldige kracht (zie nu H.P. Stähli, in: Jenni – Westermann, *Theol. Handwörterbuch zum A.T.* II, 1976, Sp. 756). Metaforisch betekent de uitdrukking hier zoveel als ‘ik ben groot in vermogen, ik ben geweldig sterk’. Hetzelfde beeld keert terug aan het slot van de lofzang (vs 10). — ‘*om mijn God*’: veel masoretische handschriften lezen *b'lhy* (*bēlōhāy*) i.p.v. *byhwh*; deze lezing wordt ondersteund door Septuaginta en Vetus Latina. — *wijd opent zich mijn mond tegen mijn vijanden*, d.w.z. ik hef een triomfkreet aan over mijn vijanden (vgl. Ps. 35, 21; Jes. 57, 4), wat iets anders is dan ‘Schadenfreude’.

2 Voor wat betreft de poëtische structuur van het lied lijkt dit vers een stiche teveel te bevatten. De lofzang is namelijk opgebouwd uit telkens twee stichen die een herhalend (b.v. vs 8 a-b, c-d), een tegenstellend (b.v. vss 4 a-b, 5 a-b, c-d) of een aanvullend parallellisme (b.v. vs 1 a-b) te zien geven. In het tussenzinnetje *niemand is er buiten U* (vgl. Jes. 44, 8; 45, 5. 21) wordt beleden dat Jahwe, de oneindig verhevene en de onvergelykelijke ook de volstrekt enige God is: het erkent Jahwe's exclusiviteit (zie C.J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden 1966, passim).

3 Vrijer vertaald luidt vs 3a: Houdt toch eindelijk eens op met jullie grootspraak. — ‘*door Hem*’: met het Q^erē lezen wij *wlw* (*w^elō*) i.p.v. *wl'* (*w^elō*).

4 *bogen*: meestal wordt *qšt* opgevat als singularis (*qèšèt*); de pluralis *hattīm* wordt dan verklaard uit attractie. Er is echter veel voor te zeggen met M. Dahood (*Ugaritic-Hebrew Philology*, Rome 1965, p. 15) *qšt* te lezen als *q^ešōt* st.c. van *qāšōt*, de regelmatige pluralis van deze feminiene *qal*-vorm.

5 Het woordje ‘*ad*’ stelt hier voor problemen. Sommigen nemen het – vanwege de *maqquf* – bij de volgende versheft en vertalen: „*zelfs* een onvruchtbare baart er zeven” (zó de NBG-vertaling). Volgens anderen betekent ‘*ad*’ hier ‘immer, altoos’; zij vertalen met verwaarlozing van de *maqquf*, „maar wie hongerig waren, rusten voor immer” (in het Hebreuws verwacht men dan echter eerder *lā'ād*). De meesten nemen hun toevlucht tot een emendatie en lezen ‘*abod*’ i.p.v. ‘*ad*’ (vgl. BHK³); de vertaling luidt dan: „maar wie hongerig waren, houden op met werken”, een opvatting die bezwaarlijk past in het verband. De oplossing is o.i. gevonden door Ph.J. Calderone (*Catholic Biblical Quarterly* 23, 1961, p. 451-460).

Deze wijst er om te beginnen op dat in het Bijbels Hebreeuws twee verba *h-d-l* moeten worden onderscheiden: het fientische *ḥādal* 'ophouden, nalaten, uitblijven' (vgl. Akkad. *ḥadālu* 'af laten, ophouden') – en het stativische *ḥādel* (Arab. *ḥadu/ila*) 'vol, dik, vet zijn/worden' (vgl. behalve onze plaats: Job 14, 6; Spr. 19, 27, 23, 4). Dit onderscheid, waarop kort tevoren al was gewezen door D. Winton Thomas (*Supplements to Vetus Testamentum* 4, 1957, p. 8-16), is intussen overgenomen door W. Baumgartner in zijn *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*³, p. 280-281. Wat 'ad betreft: Calderone brengt dit woord in verband met het Ugaritische *mḡd* 'voedsel; prooi, buit', vgl. Arab. *ḡdū* 'voeden'; *maḡdā* 'voedsel' (voor het ontbreken van het *mēm*-praeformativum vergelijk men het ugaritische *mšd* 'teerkost' met het Hebreeuwse *šēdā*). Men kan dus vertalen: „die hongerig waren, worden van voedsel vol” of „die honger leden eten zich dik”, zoals de KBS-vertaling heeft. Indirect vindt deze vertaling steun in Luc. 1, 53 „hongerigen heeft Hij met goederen vervuld” (NBG-vertaling).

8 *om (hem) te doen zitten*: in de masoretische tekst ontbreekt een objectssuffix, zulks in tegenstelling tot de P^ešitta en de Targum. — *hem*, woordelijk 'hen'; het suffix van de 3^e pers. pluralis heeft hier betrekking op de collectieve singularisvormen *dāl* en 'ēbyōn. — Een vrijwel gelijke uitspraak komt voor in Ps. 113, 7-8.

9 *de voeten (van zijn gunstgenoten)*: metaforisch voor 'levensloop' (De Boer 1977, p. 55). — De poëtische opbouw van de lofzang (zie ad vs 2) doet vermoeden dat in het tweede gedeelte van dit vers een stiche ontbreekt. Of gaat het hier om een aanvulling?

10 Dit vers lijkt, evenals vs 2, overcompleteet, tenminste als men uitgaat van de inhoud. Wat de zinsbouw betreft: Jahwe staat als logisch subject voorop. — *wie ... twisten, over zulken*: met het Q^erē en de meeste versiones antiquae lezen wij pluralis-vormen. — *uit de hemel*: de praepositie *b^e* heeft hier (als in het Ugaritisch) de betekenis 'vanuit' (andere voorbeelden: Gen. 14, 6; Ps. 68, 19a). — Met '*de einden der aarde*', zoals er woordelijk staat, is bedoeld de aarde tot aan haar uiterste grenzen, anders gezegd: de gehele bewoonde wereld. — *koning*: met deze koning is wel de Messias bedoeld. Hij wordt voorzien nog vóór er een aardse koning over Israël is. — *Hij heft op*: *ym* is wel scriptio defectiva voor *yārīm* (Gesenius – Kautzsch § 109k).

III

De eerste vraag die zich bij het lezen van dit lied opdringt is: kan een gewone vrouw uit het volk in staat zijn geweest tot het maken van een zo kunstig gedicht? Men antwoorde hierop niet te snel dat Hanna door de Geest werd aangedreven om dit lied als een nieuw gezang te produceren (aldus b.v. Goslinga 1968, p. 90). Want wat zo dikwijls moet worden bedacht, is zeker hier in rekening te brengen, namelijk dat de Heilige Geest zich bedient van aanwezige gaven en aansluit bij reeds voorhanden materiaal. Zeker hier. Want wat zich bij een erudiet mens als Mozes en bij een dichter als David denken laat, is bij een eenvoudige vrouw als Hanna nauwelijks voorstelbaar. Daarbij komt dat dit lied moeilijk een danklied voor de geboorte van haar kind kan worden genoemd. Op de geboorte van Samuël wordt hoogstens gezinspeeld (vs 5), hoe belangrijk die zinspeling in verband met dit lied ook moge zijn.

Alleen met geforceerde redeneringen kan wat in dit lied wordt gezegd van toepassing worden verklaard op Hanna's levenservaring en op de historische situatie waarin zij zich bevond. De zaak ligt hier toch wel heel anders dan bij Davids rouwklacht over Saul en Jonathan (2 Sam. 1, 17-27); dat gedicht past in zijn geheel bij de gegeven omstandigheden. Het lied dat ons hier bezighoudt is veeleer een (ook) bij andere gelegenheden passend danklied voor de

hulp die van Jahwe werd ontvangen in strijd en moeite. Geen wonder dat de meeste uitleggers van mening zijn dat dit lied niet door Hanna is gedicht, maar haar door de bijbelschrijver in de mond is gelegd.

Daarbij ziet men echter voorbij aan een mogelijkheid waarop door N.H. Ridderbos (1939) in navolging van o.a. K.A. Leimbach (1936) is gewezen, namelijk dat Hanna een bestaand lied heeft overgenomen en (eventueel) heeft geadapteerd. Ridderbos (1939, p. 310-312; 1950, p. 8-9) wijst in dit verband op het verschijnsel van de cultische psalmodie. Het is bekend dat muziek en zang van oudsher met de cultus waren verbonden. Niet alleen in Mesopotamië, ook in Ugarit en Kanaän zijn bij de diverse heiligdommen hymnen in gebruik geweest. Al vóór David moet dit ook in Israël het geval geweest zijn (Ridderbos 1962, p. 15 sq.). Het lijkt daarom niet te gewaagd te veronderstellen dat Hanna zich bij haar herhaalde bezoeken aan het heiligdom in Silo hymnen heeft eigen gemaakt. Een feit is dat zij haar lofzang opzendt bij het heiligdom.

Opmerkelijk is dan haar keus van juist dit lied. Hoewel één thematisch correlatiepunt (deze term gebruikt Van der Woude 1978, p. 31) voldoende zou hebben kunnen zijn om zich van dit lied te bedienen, kan in het onderhavige geval op een aantal aanknopingspunten worden gewezen.

Het laat zich denken dat Hanna's keus vooral is bepaald door de strofe waarin staat dat de kinderloze moeder wordt. De uitspraak in vs 5 c-d geeft wel niet nauwkeurig weer wat Hanna zelf ervaren had, maar enige overeenkomst valt niet te ontkennen (zó terecht Goslinga 1968, p. 97). Er is echter meer. De psalm getuigt van Jahwe's hulp voor de zwakke, de verongelichte, de hulpeloze in de strijd. Hij weet van de arrogantie van de tegenstanders (vss 3 en 10a), van hun zelfverzekerdheid (vss 4 en 9) en hun zelfgenoegzaamheid (vs 5). Hij, Jahwe, de verhevene, de onvergelijkelijke, de heer over leven en dood, bewerkt de grote 'Umschwung', een omkeer die Hanna in haar eigen leven ondervonden heeft. Of, en – zo ja – waar zij het lied heeft aangepast, valt voor ons moeilijk meer na te gaan.

Zou de veronderstelling dat zij een bestaand lied tot het hare heeft gemaakt juist zijn, dan is het tegelijk gedaan met alle romantische, subjectivistische exegese die de 'vrome' Hanna in het centrum plaatst. Het lied zou dan voluit functioneren in zowel de openbarings- als de heilsgeschiedenis. Met temeer klem kan dan worden gewezen op het programmatische karakter van haar zang (H.J. Schilder 1979).

Er is veel voor te zeggen dat ook het lied van Jona en het Magnificat van Maria bestaande psalmen zijn geweest die zijn overgenomen en mogelijk op bepaalde punten aangepast. Dat zo'n overgenomen lied zelf een aaneenrijging van psalmteksten kan zijn lijkt ons geen tegeninstantie.

Het lied van Jona – merkwaardigerwijs geen gebed om redding – is naar alle waarschijnlijkheid in een heel andere situatie ontstaan, maar dank zij één of meer met de context corresponderende thema's als geheel door hem overgenomen (vgl. Van der Woude 1978, p. 29-38). Wij brengen hier in herinnering wat Joh. Francke (*Gods zelfopenbaring in het boek van de profeet Jona*, Utrecht 1954, p. 33 en 35) eens over dit lied heeft opgemerkt: „Jona beschrijft zijn 'ellende, verlossing en dankbaarheid' met de woorden van anderen, met de geïnspireerde woorden van psalmdichters. De schrift in de psalmen nasprekend, heeft hij profetisch door de Geest Gods gesproken, want ook hier geldt 1 Petr. 1, 11". Naar onze overtuiging is dit laatste mutatis mutandis van toepassing op het lied van Hanna en de lofzang van Maria.

IV

Naar de mening van de meeste exegeten heeft het lied van Hanna 'model' gestaan voor het Magnificat van Maria (Luc. 1, 46-55). Er zijn inderdaad treffende overeenkomsten, al spreekt Maria niet alleen in woorden ontleend aan het lied van Hanna, maar maakt zij ook gebruik van

(andere) psalm-citaten. Niet ten onrechte is wel gezegd dat Maria 'haar bijbeltje' kende. Uit wat boven is betoogd, vloeit voort dat Hanna een overeenkomstig compliment verdient.

Wij maken nog een opmerking over Luc. 1, 51-53. De meeste vertalingen geven de zes aoristi uit deze verzen in het Nederlands weer met de voltooid tegenwoordige tijd; zó b.v. de NBG-vertaling: „Hij heeft een krachtig werk gedaan... , Hij heeft machtigen van de troon gestoten”, enz., enz. Dit kan aanleiding geven tot de vraag of Maria hier geen gebeurtenissen voorstelt als geschied, terwijl ze nog aanstaande zijn. De machtigen (Herodes en de keizer van Rome) zitten immers nog breeduit op hun troon, terwijl de eenvoudigen (de nakomelingen van Abraham en David, Maria inclus) worden weggedrukt. Wie de verbanden in rekening brengt, komt er wel achter dat dit spreken van Maria profetisch is bedoeld. Het is de taal van iemand die gelooft. Maria gelooft vast wat de engel Gabriël tegen haar gezegd heeft en daarom spreekt zij over toekomstige dingen als over presente werkelijkheid. Maar vergelijking van b.v. vs 53 met 1 Sam. 2, 5 c-d maakt duidelijk dat de aoristus in deze verzen correspondeert met het Hebreeuwse perfectum, nader met het z.g. perfectum propheticum: een praesens met toekomstige betekenis ter aanduiding van gebeurtenissen die weliswaar nog niet hebben plaatsgevonden maar zeker te verwachten zijn.

Het gaat in genoemde verzen uit de lofzang van Maria om de aoristus propheticus, die in het Nederlands het best kan worden weergegeven met een onvoltooid tegenwoordige tijd. Vandaar dat wij (ook) op dit punt de voorkeur geven aan de Willibrord-vertaling (1961): „Hij toont de kracht van zijn arm; slaat trotsen van hart uiteen. Heersers ontnemt Hij hun troon, maar verheft de geringen. Die hongerigen overlaadt Hij met gaven, en rijken zendt Hij heen met lege handen”.

Op deze wijze komt tevens nog duidelijker de overeenkomst uit van Maria's Magnificat met de lofzang van Hanna. En gezien onze opvatting van Hanna's lied als – tenminste merendeels – overname van een haar en haar volk uit de schat van geestelijke liederen van de kerk van haar 'eeuw' reeds vertrouwde zang, mag van beide vrouwen worden getuigd dat zij 'haar kerkboek' kenden. Het komt ons voor dat deze verklaring ook het meest recht doet aan de openbaringshistorie van Oud en Nieuw Testament; zij voorkomt tevens een gewrongen detail-exegese van deze hymnen.

Kampen, juni 1980

Beknopte literatuuropgave:

Boer, P.A.H. de, *Einige Bemerkungen und Gedanken zum Lied in 1. Samuel 2, 1-10*, in: H. Donner, R. Hanhart, R. Smend (Hrsg.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie* [= Festschrift W. Zimmerli], Göttingen [1977], p. 53-59.

Goslinga, C.J., *Het eerste boek Samuël* (serie: Commentaar op het Oude Testament), Kampen 1968.

Leimbach, K.A., *Die Bücher Samuel* (serie: Bonner Bibel), Bonn 1936.

Loretz, O., *Psalmstudien (II), I. 1 Sam. 2, 1-10 Hannas Lobgezag*, in: *Ugarit-Forschungen* 5 (1973), p. 213-214.

Meer, W. van der, *De lofzang van Hanna, 1 Samuël 2: 1-10*, in: *Geref. Theol. Tijdschrift* 76 (1979), p. 193-204.

Ridderbos, N.H., *De „werkers der ongerechtigheid” in de individuele Psalmen* (diss. VU, Amsterdam), Kampen 1939.

—, *Psalmen en cultus*, Kampen 1950.

—, *De Psalmen I* (serie: Korte Verklaring), Kampen 1962.

Schilder, H.J., *Israëls heil en Hanna's gebed*, in: C. Trimp (red.), *De biddende kerk*, Groningen 1979, p. 116-138.

Stoebe, H.J., *Das erste Buch Samuelis* (serie: Kommentar zum Alten Testament), Gütersloh 1973.

Willis, J.T., *The Song of Hannah and Psalm 113*, in *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973), p. 139-154.

Woude, A.S. van der, *Jona, Nahum* (serie: De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk 1978.

EEN BIJBELSE VROUWENSPIEGEL

Het boek der Spreuken eindigt met een gedicht dat bekend staat als 'het loflied op de degelijke huisvrouw' (Spr. 31,10-31). Het heeft de vorm van een z.g. alfabetisch acrostichon, wat zeggen wil dat het eerste woord van elk vers begint met een van de opeenvolgende letters van het – in dit geval – Hebreeuwse alfabet; het is daardoor als zodanig een afgerond geheel. In de Septuaginta is dit gedicht door vijf hoofdstukken gescheiden van de voorafgaande negen verzen, waarin ons een 'vorstenspiegel' is overgeleverd (Spr. 31,1-9: de woorden van Lemuël, koning van Massa, waarmee zijn moeder hem vermaande). Door de meeste uitleggers wordt het loflied daarom opgevat als het laatste van de vier aanhangsels die zijn toegevoegd aan de tweede grote salomonische spreukenverzameling bijeengebracht door 'de mannen van Hizkia' (Spr. 25-29)¹. De auteur is onbekend en ook over de ontstaanstijd kan niets met zekerheid worden gezegd. Het lied kan stammen uit de tijd van koning Hizkia, maar even goed uit een veel latere periode.

Als stijlform was het alfabetisch acrostichon vooral in religieuze poëzie bijzonder geliefd. Er zijn prachtige voorbeelden van bekend. Naast 'eenvoudige' alfabetische gedichten zoals Ps. 9-10, 25, 34, 37, 112 en 145, staan gecompliceerde zoals Klaagl. 3 waar telkens drie verzen en Ps. 119 waar telkens maar liefst acht verzen met 'ālèf, bēt, enz. beginnen.

Het dichten van zo'n acrostichon moet een niet geringe uitdaging zijn geweest. Al kwam de volgorde van het alfabet misschien enigszins tegemoet aan verlangens van mnemotechnische aard, de grote moeilijkheid bij deze stijlform is die van de innerlijke coherentie. Ook bij het lied dat ons in deze bijdrage bezighoudt, laat zich de vraag niet onderdrukken of de interne structuur niet is opgeofferd aan de externe. Alvorens op die vraag althans enigermate in te gaan, volgt hier een geannoteerde vertaling².

- 'ālèf (10) Een flinke vrouw, wie zal haar vinden?
Haar waarde gaat die van juwelen ver te boven!
- bēt (11) Op haar vertrouwt het hart van haar man,
het zal hem aan gewin niet ontbreken.
- gimèl (12) Ze bezorgt hem alleen maar voordeel
alle dagen van haar leven.
- dālèt (13) Ze zoekt wol en vlas bijeen
en verwerkt die met willige handen.
- hē (14) Ze is als een koopvaarder,
van verre haalt zij haar voedsel.
- wāw (15) Ze staat op als het nog nacht is,
ze geeft eten aan haar gezin
– aan haar slavinnen het deel dat ze toekomt –.

¹ Volgens enkele nieuwere onderzoekers behoort het lied uit Spr. 31,10-31 mede tot de 'woorden van Lemuël'; zij beklemtonen de literaire eenheid van het hoofdstuk. Verder zouden volgens hen niet alleen de woorden van Lemuël (Spr. 31), maar ook die van Agur (Spr. 30) stammen uit Massa, een gebied in de Arabische woestijn ten oosten van Israël-Juda, ook vermeld in Assyrische teksten uit de 8^e-6^e eeuw v. Chr. Zie K.A. Kitchen, 'Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East', in: *Tyndale Bulletin* 28 (1977), p. 69-114 (speciaal p. 100-102); M.H. Lichtenstein, 'Chiasm and Symmetry in Proverbs 31', in: *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), p. 202-211. Dit moge wellicht juist zijn voor hfst. 30 (in vs 1 valt daar veel te zeggen voor de vertaling „woorden van Lemuël, koning van Massa”, enz.), voor de vss 10-31 van laatstgenoemd hoofdstuk kan dit o.i. moeilijk worden volgehouden. Het gaat daar duidelijk om de ideale Israëlitische vrouw.

² Meer dan eens heeft men gepoogd het lied ook in de ontvangende taal een abecedarium te doen zijn. Zie de voorbeelden in de excurs bij dit artikel].

- zayin* (16) Heeft ze haar zinnen gezet op een akker dan koopt ze die,
van wat ze verdiende plant ze een wijngaard.
- hēt* (17) Stevig omgordt ze haar lendenen,
ze steekt de handen uit de mouwen.
- tēt* (18) Ze ziet dat haar huishouden lóópt,
's nachts gaat haar lamp niet uit.
- yōd* (19) Haar handen pakken de twijnstok vast,
de spintol heeft ze steeds in haar vingers.
- kaf* (20) Diezelfde vingers strekt ze uit naar de arme,
haar handen steekt ze de behoeftige toe.
- lāmèd* (21) Voor haar huis vreest ze de sneeuw niet,
heel haar gezin heeft een dubbel stel kleren.
- mēm* (22) Ze maakt haar eigen spreien
en zelf is ze in lijnwaad en purper gekleed.
- nūn* (23) Haar man is vermaard in de poorten,
als hij daar zetelt met de oudsten van de stad.
- sāmèk* (24) Zij maakt linnen hemden en verkoopt die,
ze levert gordels aan de kooplui.
- 'ayin* (25) Kracht en luister zijn haar gewaad,
opgewekt ziet ze de komende dag tegemoet.
- pē* (26) Als ze spreekt is het met wijsheid,
vriendelijk vermaan ligt op haar tong.
- šādē* (27) Ze gaat de gangen van haar huishouden na,
nooit eet ze haar brood in ledigheid.
- qōf* (28) Staan haar zonen op, dan prijzen ze haar,
haar man, dan roemt hij haar:
- rēs* (29) 'Veel vrouwen gedragen zich flink,
maar gij overtreft ze alle!'
- šin* (30) Charme is bedrieglijk, schoonheid vergankelijk,
een vrouw die Jahwe vreest, díe verdient lof.
- tāw* (31) Bezingt haar om het werk van haar handen,
laten haar daden haar roemen in de poorten.

10 Met *'ēsèt hayil*, woordelijk 'een vrouw van kracht', is hier bedoeld 'een flinke vrouw'. De Statenvertaling heeft 'deugdelijke huisvrouw'; de NBG-vertaling uit 1951 geeft met 'degelijke vrouw' wel een erg stijve indruk van betrokkene. *hayil*, dat gewoonlijk 'kracht' of 'leger' betekent, wijst volgens een recente woordstudie op aanwezige openbare of verborgen positieve deugden of 'potenties'³. Al naar gelang de context kan *hayil* duiden op vermogen, positie en het daarbij behorende aanzien (zo in Ruth 2,1, waar Boaz 'een vermogend man' wordt genoemd), op seksuele potentie of procreatief vermogen (b.v. in Ruth 4,11, waar tot Boaz wordt gezegd: 'betoon u krachtig in Efrata', en in Spr. 31,3, waar de moeder van Lemuël haar zoon toevoegt: 'geef uw kracht niet aan vrouwen'), maar ook op flinkheid van karakter en van optreden (zo in Ruth 3,1 en in onze plaats, waar sprake is van 'een flinke vrouw'). — De retorische vraag bedoelt te zeggen: zo'n vrouw vindt men niet licht, al is het gelukkig niet uitgesloten (zie vs 29).

³ Zie M.J. Mulder, 'hayil in het boek Ruth, een vertaalprobleem', in: *Verkenningen in een stroomgebied* [= interne feestbundel voor M.A. Beek], Amsterdam 1974, p. 120-131. Mulder zelf meent dat *hayil* in Ruth een motiefwoord is en stelt voor het daar steeds weer te geven met 'kloek'. Deze 'idiolecte' vertaling lost het vertaalprobleem m.i. niet op, maar verschuift het slechts naar de ontvangende taal.

- 11 *sālāl* ‘buit’, hier in de afgezwakte betekenis van ‘gewin, voordeel’.
- 12 ‘ze bezorgt hem alleen maar voordeel’, woordelijk: ‘ze doet hem goed en geen kwaad’. In de vertaling van Luther luidt dit vers: „Sie tut ihm Liebes und kein Leides ihr Leben lang”.
- 13 Met ‘verwerken’ is bedoeld het spinnen en weven, bezigheden waar – zoals wij het wel zeggen – haar handen naar staan.
- 14 ‘als een koopvaarder’, event. ‘als handelsschip’, woordelijk: ‘als de schepen van een koopman’.
- 15 Dat hier *wattāqom* (formeel een ipf. cons.) wordt gebruikt, komt omdat in het alfabetisch acrostichon de *wāw* aan de beurt is. — ‘als het nog nacht is’, voor dag en dauw. — *ḥoq* is hier ‘het vastgestelde, het toekomstige deel’. Anderen vertalen tegen het parallellisme ‘(dag)taak’, onder verwijzing naar Exod. 5,14. — Velen beschouwen 15c als een toevoeging: een herhaling of een nadere verklaring van 15b.
- 16 Dit vers begint met een conditionele zin; in de protasis staat een pf., in de apodosis een ipf. cons. (zo ook in vs 28). — *lāqah* ‘nemen’, hier: ‘kopen’ (zo reeds in het Ugaritisch); het oppositum *nātan* (‘geven’) ‘verkopen’ komt voor in vs 24. — ‘van wat zij verdiende’, woordelijk: ‘van de vrucht van haar handen’.
- 17 ‘ze steekt de handen uit de mouwen’, woordelijk: ‘ze maakt haar armen sterk’. Mogelijk wordt hiermee ook bedoeld op haar onvermoeibaarheid.
- 18 *saḥar* ‘handel’, hier eerder ‘huishouden’ dan ‘handelsgewin, opbrengst’. — ‘haar lamp gaat niet uit’ moet letterlijk worden genomen. Wel terecht gezien als een bewijs van goede orde in huis (Van der Ploeg).
- 19 Van de parallel staande hapax legomena *kīšōr* en *pèlèk* staat de betekenis van *pèlèk* nu wel vast. Dat woord komt ook voor in het Ugaritisch (*plk* = *pilakku*, zie Ugaritica V, 242, 22’) en is een Akkadisch leenwoord. *pilakku* betekent in het Akkadisch ‘spintol’, de hangende spinstok of handspil, bestaande uit een stok en een daaraan bevestigde spinschijf of wartel. De gebruikelijke vertaling ‘spinrok(ken)’ is onjuist; ‘spinrok(ken)’ is namelijk de stok waarop het materiaal – wol of vlas – zit dat men spinnen wil. Het gebruik van zo’n stok is in het Oosten onbekend. Evenmin juist is de vertaling ‘spindel’, want dat is de klos waarop katoen- of vlasdraad wordt gewonden.
- Voor *kīšōr* besluit men – niet op filologische overwegingen, maar op grond van het parallellisme – gewoonlijk tot de betekenis ‘spinschijf (wartel)’; zo reeds de middeleeuwse Joodse exegeet Qimḥi. [Maar een spinschijf zet men met één hand aan tot draaien, niet met beide handen (er staat *yādēhā*, niet *yādāh*). Met A. Wolters, die recentelijk aan *kīšōr* een doorwrocht artikel heeft gewijd, valt eerder te denken aan een bepaald type spinstok, onderscheiden van de spintol (*pèlèk*); hij denkt aan een ‘doubling spindle’ of twijnstok⁴.
- Woordelijk staat er dan: ‘ze steekt haar handen uit naar de twijnstok, haar handpalmen grijpen de spintol’, ze is een vrouw met twee rechterhanden, altijd in de weer met spinnen en weven.

⁴ A. Wolters, ‘The Meaning of *Kīšōr* (Prov. 31:19)’, in: *HUCA* 65 (1994), p. 91-104.

Etymologisch hangt *kīšōr* (met dissimilatie < *kōšōr* < *kōšār* [zie A. Dothan, *Ugarit-Forschungen* 3, 1971, S. 295]) wel samen met het Ugaritische epitheton *ktr* 'behendig, handig' en de naam van de god Kotar, de meester-ambachtsman en -smid in het Kanaänitische pantheon. Dat een instrument wordt geassocieerd met een godheid ligt voor de hand. Wolters geeft daarvan nog een fraai voorbeeld: het Zweedse *herkul* (= spinrokken), afgeleid van de naam van de Romeinse god Hercules.

Minder waarschijnlijk is de opvatting van M.H. Lichtenstein⁵, die in *kīšōr* geen instrument ziet, maar *bakkīšōr* beschouwt als een adverbiale uitdrukking die 'met behendigheid' zou betekenen.]



Voor de uitvinding van het bekende vleugel- of trapspinnewiel in de 13^e eeuw na Chr. bediende men zich in Europa en het Nabije Oosten van de (ook nu nog wel of weer gebruikte) handspil, meestal een dunne houten stok van ca. 30 cm lengte, van boven voorzien van een inkeping, gestoken door een spinschijf of wartel van klei, been, steen of metaal. De spinschijf zat aan het onder- of bovineinde van de stok en diende als vliegwiel, zoals duidelijk is te zien op nevenstaande afbeelding van een Egyptische spinster uit het graf van Chnoemhotep in *beni-ḥasan*⁶. De tolspinster hield de plukken gekaarde (uitgekamde) wol in de linkerhand of onder de linkerarm, trok met de rechterhand een pluimpje uit, waarvan zij tussen vinger en duim een draad draaide. Die bevestigde ze aan de inkeping van de spil, die ze een vlug draaiende beweging gaf en voor zich uit liet hangen. De draaiende beweging deelde zich aan de draad mee en als de spil de grond bijna had bereikt, haalde ze die in en wond de draad er weer op. Israëlitische vrouwen herhaalden deze beweging telkens weer, al pratend of lopend, met dezelfde vlotheid waarmee de moderne vrouw breit⁷.

- 21 Woordelijk: 'haar huis(gezin) is bekleed met'. Men leze met LXX en Vulg. *š^enāyim* ('twee', 'dubbel') i.p.v. *šāni(m)* 'scharlaken'.
- 23 'zetelt', d.w.z. gezeten is om mee recht te spreken. — Met 'èrèš 'land' zal hier de stadstaat zijn bedoeld⁸.
- 24 *sādīn* '(linnen) hemd', vgl. Akkad. *saddin būši*⁹. — 'kooplui', woordelijk: 'de Kanaäniet', in later tijd bij de Joden aanduiding van de niet-Israëlitische rondreizende koopman (vgl. Job 40,30; Jes. 30,8).
- 28 De lofprijzing in de familiekring wordt gevolgd door de oproep haar 'in de poorten' – wij zouden zeggen *en public* – te bezingen (vs 31).
- 31 *t^enū*, imp. van *tānā* (*tny*), een werkwoord dat verwant is met *šānā* (Ugar. *tny*) 'herhalen'. Hier en in Richt. 5,11 en 11,40 'bezingen' (een Arameïsme?).

⁵ Zie M.H. Lichtenstein, *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 4 (1972), p. 108-110.

⁶ Vgl. J.B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures relating to the O.T.*², Princeton 1974, no. 143 (zie ook no. 144, een afbeelding van een spinster uit Susa).

⁷ Zie vooral D. Irvin, art. 'Spinnen', in: K. Galling, *Biblisches Reallexikon*², Tübingen 1977, S. 311-313.

⁸ Zie M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Rome 1963, p. 62-63.

⁹ Zie W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, 1001b (s.v. *s/saddinnu*); Chicago Assyrian Dictionary B, 350a (s.v. *būši*).

Het lied heeft niet veel uitleg nodig. Tot recht verstaan toch enige verklaring. Allereerst dan nu nader over de compositie. Onlangs is daar door M.H. Lichtenstein aandacht aan geschonken in het kader van een beknopte studie over de structuur van Spr. 31¹⁰. Op grond van inclusio (*ḥayil* in vs 10 en in vs 29, *balāh* in vs 11 en in vs 28) is hij van mening dat het eigenlijke lied bestaat uit de vss 10-29; de vss 30-31 zijn te beschouwen als coda. Het lied zelf vertoont het schema A-B, B-A. Precies in het midden bevindt zich een chiasmische eenheid: de vss 19-20 (*šillah yād – kaf / kaf – šillah yād*). Deze wordt voorafgegaan én gevolgd door eenheden van negen verzen elk (vss 10-18 en 21-29), eenheden die – aldus Lichtenstein – symmetrisch in balans zijn doordat vele termen in beide bestanddelen voorkomen.

Zonder die symmetrie te willen ontkennen, menen wij toch ook dat de externe dwang van het alfabet (waaraan een element van toevalligheid eigen is) heeft geleid tot een zekere brokkeligheid. Nauw samenhangende werkzaamheden staan verspreid tussen andere bezigheden. Met name de opsomming van wat wij vandaag de textiele vaardigheden van de vrouw zouden noemen, gebeurt op een voor ons besef weinig systematische wijze. Vs 13 (het vergaren van wol en linnen) preludeert op de vss 19, 21, 22, en 24, maar vanwege het alfabet wordt pas in laatstgenoemde verzen op de verwerking van deze materialen ingegaan. Bij een alfabetisch acrostichon kunnen aan de samenhang nu eenmaal geen al te zware eisen worden gesteld. Toch sluit kunstmatigheid – in de wijsheidsliteratuur geen zeldzaamheid – niet uit dat hier van een kunstwerk kan worden gesproken. Ondanks de spreiding van de werkzaamheden is er samenhang. Zo rijst uit dit gecompliceerde lied het beeld op van de ideale bijbels-Israëlitische vrouw. Niet van de gewone vrouw in Israël, die het zonder slavinnen stellen moest, ook niet van de vrouw uit hogere kringen, wier activiteit beperkt bleef tot het geven van aanwijzingen aan een bediendenstoet die het werk voor haar verrichtte, maar van de vrouw van de gegoede Israëliet, een vrouw die leiding weet te geven aan het agrarisch bedrijf en die daarbij ook zelf de handen uit de mouwen steekt¹¹.

Opmerkelijk is de grote waardering voor de vrouw, niet om haar charme en uiterlijk schoon (vs 30), ook niet allereerst vanwege haar gedrag en vlijt in het besturen van haar huishouding (dit begrip hier genomen in de breedste zin van het woord, vgl. de vss 16 en 24), maar vanwege haar karakter (vss 11-12, 20 en 26), bovenal echter omdat ze Jahwe vreest (vs 30, zonder twijfel het belangrijkste vers van het hele lied).

Zoals gezegd gaat het om een ideaalbeeld. Maar uit deze vrouwenspiegel¹² blijkt duidelijk dat de vrouw in oud-Israël lang niet altijd de slavin was van haar heer en meester. Hier geen spoor van geringschatting, maar een tekening van de vrouw zoals God haar bedoeld heeft: een passende, gelijkwaardige hulp van haar man (Gen. 2,18). Feministische duiding van dit lied is daarom een miskennis, hoezeer vandaag ook mode. Nog niet zo lang geleden gaven H. van der Sluis-van der Korst en D. van der Sluis een proeve van zo'n feministische uitleg onder de titel 'De deugdelijke huisvrouw in opspraak. Een interpretatie van Spreuken 31:10-31'¹³. Volgens hen zou het hele lied zijn geconcentreerd rondom 'de krachtige vrouw'; zij zou niet de vrouw van een aanzienlijk man moeten worden genoemd, maar haar man de echtgenoot van een aanzienlijke vrouw. Hij is, zo stellen zij, van haar afhankelijk in wat hij zou kunnen doen. Aan andere exegeten wordt verweten dat zij de plaatsen, die zouden kunnen wijzen op religieuze of intellectuele belangstelling, zoals vs 26 en vs 30, weg-verklaren. Maar het feministische theologenpaar rept zelf met geen woord over vs 30. Het heeft er geen oog voor dat

¹⁰ Voor titel en vindplaats zie boven: noot 1.

¹¹ Zie H.J. Schilder, *Ik kom thuis*, Haarlem 1981, p. 136-139 (Huishoudelijk alfabet).

¹² Margaret B. Crook, 'The Marriageable Maiden of Prov. 31:10-31', in: *Journal of Near Eastern Studies* 13 (1954), p. 137-140, vat het lied op als een 'onderwijzing' voor de huwbare vrouw. Het zou afkomstig zijn uit een school voor meisjes. Dit laatste lijkt niet waarschijnlijk. Het lied heeft zeker niet de vorm van een 'onderwijzing'.

¹³ Deze proeve is gepubliceerd in het vrijzinnig rooms-katholieke tijdschrift *Schrift* 69 (1980), p. 93-98.

niet de vrouw, ook niet haar man, maar dat Jahwe centraal staat. Een vrouw die Jahwe vreest, stelt zich niet boven haar man. Maar juist omdat ze leeft in ontzag voor Jahwe wordt ze hier wel op een hoog voetstuk gezet. Haar man en kinderen prijzen haar en ook wij worden opgeroepen haar verdiensten te erkennen en te waarderen.

Hierbij mogen we uiteraard de verschillen in positie van de 'huisvrouw' in oud-Israël en die van de huisvrouw in onze dagen niet uit het oog verliezen. Terecht is opgemerkt dat het dagelijkse leven van de vrouw in Israël nauw verweven was met dat van haar man. Van die verwevenheid is door allerlei maatschappelijke ontwikkelingen in de meeste gevallen maar weinig meer overgebleven. Er is veelal een sterke scheiding gegroeid tussen gezin en arbeid. Mede hierdoor zijn de taken en verantwoordelijkheden van man en vrouw meer gescheiden dan onderscheiden¹⁴. Maar al is het lied 'tijdbetrokken', 'tijdgebonden' is het niet. Ook de 'werkende' vrouw van vandaag krijgt hier de prioriteiten aangewezen. Zorg voor man en gezin in de breedste zin van het woord, wat in voorkomende gevallen kan betekenen: niet alleen de stofzuiger hanteren, maar ook de schrijfmachine [of de computer]! En dit alles, omdat in haar leven centraal staat 'de vreze des HEREN', tot op de dag van vandaag 'het beginsel der wijsheid' (Spr. 9,10)¹⁵.

[Excurs

Hier volgen enkele weergaven van Spr. 31, 10-31 in de vorm van een abecedarium resp. in het Latijn, het Duits en het Engels.

1. Latijn:

Apprime rara est mulier proba, si tamen usquam est,
 Hæc præstat gemmis, Indica terra, tuis.
 Blandior hac toto confidit pectore coniux,
 Nam nihil ut desit, perstudiosa facit.
 Cedet, commotum si fors premit ira maritum,
 Et bona, sed nunquam reddere prava volet.
 Ducit lina suis digitis et vellera tractat,
 Et facit officium læta libensque suum.
 Et velut externas qui advectat navita merces,
 Longinquo mundum quærit ab orbe cibum.
 Fulgida prævertens surgentis lumina solis,
 Demensum famulis officiosa parat.
 Gratum forte suis si conspicit usibus agrum,
 hunc emit et vites ingeniosa colit.
 Hæc non delitias Veneris, non gaudia sentit,
 Nanque ad opus teneras instruit usque manus.
 Impigra quum multos ferat hæc industria fructus,
 Pensa, etiam noctu, lampade teste, trahit.
 Iucundosque pie cupiens educere natos,
 Sæpe manum fuis admovet atque colis.
 Confert prælargam mendicis munera dextra,
 Eriget adflictos, auxilioque iuvat.
 Lenta suæ domui nec frigora, nec timet imbres,

¹⁴ Zo M. Wilcke-van der Linden in een bespreking van C. van Sliedregt, *Vrouw in kerk en samenleving* (Kampen 1980), opgenomen in Ned. Dagblad van 2 febr. 1981.

¹⁵ Van de commentaren, waarvan gebruik werd gemaakt, noemen wij: *International Critical Commentary* (C.H. Toy, 1899), *Boeken van het O.T.* (J. van der Ploeg, 1952), *Korte Verklaring* (W.H. Gispen, 1951), *Handbuch zum Alten Testament* (B. Gemser, 1963), *Anchor Bible* (R.B.Y. Scott, 1965), *Old Testament Library* (W. McKane, 1970).

Nam cunctos duplici veste benigna tegit.
 Mirum, ornamentis quod semper vestit inemptis,
 Quod byssum et coccum conficit ipsa sibi.
 Nobilis in portis coniux sedet illius amplis,
 Inter prudentes conspicuosque senes.
 Otia devitat, tunicas et cingula textit,
 Divendit domui quæ superesse putat.
 Præclaris pectus studiis et moribus ornat,
 Gaudet supremi funera adusque rogi.
 Quid quod sermones sapienter vitat amaros,
 Tantum docta Dei suavia iussa loqui.
 Respicit et curat quicquid domus ampla requirit
 Non edit ignavos desidiosa cibos.
 Surgent legitimi nati, surgetque maritus,
 Felicemque supra sidera laude vehent.
 Tu superas omnes numerosa dote puellas,
 Quantumvis magna pars bona legit opes.
 Vna manet virtus, sed fallax gratia formæ est,
 Nulla Dei metuens femina laude caret.
 Vivat et exhausti fructus operosa laboris
 Demetat et pleno sit celebrata foro.

Zó de rooms-katholieke humanist Cornelius Musius (= Muys van Holy, 1500-1572) in zijn *Institutio foeminae christianae, ex ultimis capitibus Proverbiorum Solomonis*, Pictarii 1536. (Op deze weergave werd ik attent gemaakt door Al Wolters, Redeemer College, Ancaster/Ont.).

2. Duits:

a) 'Goldenes ABC vom Lob des tugendsamen Weibes'

<p> „Allbegehrt ist ein braves Weib, Bei ihr ist ein Mann geborgen, Charitin ist sie dem Manne, Die Arbeit ist ihre Lust, Einem Kauffahrteischiff gleicht sie, Früh bricht sie den Schlaf in der Nacht, Gern hätt' sie ein Feld, sie kauft es, Hat immer das Kleid geschürzt Jetzt sieht sie, wie alles vorangeht, Kommt Zeit, so stellt sie den Rocken, Läßt keinen Hungrigen leiden, Mit dem Winter nimmt sie es auf, Näht kunstvoll gewirkten Teppich Obenan wird ihr Mann gestellt, Phoenikische Händler kommen, Reich, kraftvoll ist ihre Gestalt, Sie versteht es, liebeich zu reden, Tatkräftig bewacht sie ihr Haus Um sie her sind prächtige Söhne, 'Viel wackere Frauen gibt es, Wie schwinden Anmut und Schönheit, Zollt ihr, was ihr gebührt, </p>	<p> ihr Preis geht weit über Perlen. viel Freude hat er von ihr. nie tut sie ihm ein Leids. für Flachs und Wolle sorgt sie. so schafft sie mit weitem Blick. bereitet das tägliche Brot. einen Weinberg vom Eigensparten. und rüstig regt sie die Arme. ihr Licht brennt bis in die Nacht. die Spindel dreht bis in die Nacht. dem Armen kommt sie entgegen. in Wolle hüllt sie die Ihren. und Kleider aus Byssus und Purper. wird Mitglied im Rat der Gemeinde. ihre Tücher und Gürtel zu kaufen. der Zukunft wartet sie ruhig. weiß freundlich zu unterweisen. und Müssiggang kent sie nicht. ihr Mann spricht beglückt zu ihr: aber du übertriffst sie alle! ein frommes Weib ist das beste. ihr Leben ist ihr Lob!" </p>
---	---

(Charitin = Freudenspenderin).

Zó P. Volz, *Hiob und Weisheit* (= Die Schriften des Alten Testaments ... neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von H. Gunkel, W. Staerk, P. Volz u.a., III/2, Göttingen ²1921, S. 190-191 (de eerste druk verscheen in

1911). Zijn vertaling is met een enkele wijziging overgenomen door H. Lamparter, *Das Buch der Weisheit, Prediger und Sprüche*, Stuttgart [1955] (= Botschaft d. A.T. 16), S. 252-254.

b) 'Lob der wackern Hausfrau'

<p>An einem wackern Weibe – wer findet es? – hat man weit höhern Wert als an Korallen. Bei ihr steht vertrauend des Gatten Herz, des Gewinnes ermangelt er nicht. Denn sie erweist ihm Gutes und nichts Böses die ganze Zeit ihres Lebens. Emsig tut sie sich um nach Wolle und Flachs und schafft mit arbeitsfreudigen Händen. Fernher gleich Kaufmannsschiffen holt sie ihre Nahrung. Gar frühe, noch bei Nacht, steht sie auf, gibt ihrem Hause die Speise und bestimmt das Tagewerk für ihre Mägde. Hätte sie gern einen Acker, sie kauft ihn, und von Ertrag ihrer Hände einen Weinberg. In Kraft gürtet sie ihre Lenden, und rüstig regt sie die Arme. Ja, sie erfährt, dass ihr Gewerbe gedeiht; auch bei Nacht erlischt ihre Lampe nicht. Kundig legt sie die Hand an den Rocken, und ihre Finger ergreifen die Spindel. Liebreich bietet sie ihre Hand dem Elenden, streckt sie dem armen entgegen.</p>	<p>Muss vom Schnee nichts fürchten für ihre Leute; denn ihr ganzes Haus trägt zwiefache Kleidung. Näht sich selber die Decken, feinstes Linnen und Purpur ist ihr Gewand. Oben im Tor ist ihr Mann geachtet, wenn er bei des Landes Ältesten sitzt. Prachthemden macht und verkauft sie, und Gürtel gibt sie an den Händler ab. Rüstige Kraft und Hoheit ist ihr Gewand; sie lacht des künftigen Tages. Sie öffnet den Mund zu verständiger Rede, und freundliche Weisung ist auf ihrer Zunge. Tun und Treiben im Haus überwacht sie; Brot des Mässiggangs isst sie nicht. Und ihre Söhne treten auf und preisen sie glücklich; ihr Gatte ist voll ihres Lobes: «Viele Töchter halten sich wacker, doch du übertriffst sie alle.» Wandelbar ist die Anmut, ein flüchtiger Hauch die Schönheit; aber ein gottesfürchtiges Weib ist des Ruhmes wert. Zollt ihr, was sie verdient hat! Ihre Werke verkündigen ihr Lob in den Toren.</p>
--	--

Zó in de Zürcher Bibel (1954). De vertaler van het Oude Testament was Jakob Hausheer (1865-1943).

3. Engels:

'An Alphabet of good Housewifery'

A man who has found a vigorous wife has found a rare treasure, brought from distant shores.
Bound to her in loving confidence, he will have no need of spoil.
Content, not sorrow, she will bring him as long as life lasts.
Does she not busy herself with wool and thread, plying her hands with ready skill?
Ever she steers her course like some merchant ship, bringing provision from far away.
From early dawn she is up, assigning food to the household, so that each waiting-woman has her share.
Ground must be examined, and bought, and planted out as a vineyard, with the earnings of her toil.
How briskly she girds herself to the task, how tireless are her arms!

Industry, she knows, is well rewarded, and all night long her lamp does not go out.
Jealously she sets her hands to work, her fingers clutch the spindle.
Kindly is her welcome to the poor, her purse ever open to those in need.
Let the snow lie cold if it will, she has no fears for her household; no servant of hers but is warmly clad.
Made by her own hands was the coverlet on her bed, the clothes of lawn and purple that she wears.
None so honoured at the city gate as that husband of hers, when he sits in council with the elders of the land.
Often she will sell linen of her own weaving, or make a girdle for the travelling merchant to buy.
Protected by her own industry and good repute, she greets the morrow with a smile.
Ripe wisdom governs her speech, but it is kindly instructions she gives.
She keeps watch over all that goes on in her house, not content to go through life eating and sleeping.
That is why her children are the first to call her blessed, her husband is loud in her praise:
Unrivalled art thou among all the women that have enriched their homes.
Vain are the winning ways, beauty is a snare; it is the woman who fears the Lord that will achieve renown.
Work such as hers claims its reward; let her life be spoken of with praise at the city gates.

Zó de Britse rooms-katholieke geleerde R.A. Knox in *The Holy Bible. A Translation from the Latin Vulgate in the Light of the Hebrew and Greek Originals*, New York 1956.]

PSALM 82

De levende God en de stervende afgoden*

Het boek der Psalmen is zonder twijfel het meest geliefde en het meest gelezen deel van het Oude Testament. Het blijft de bijbellezer boeien, maar niet minder de filoloog en de exegeet. Er komt geen einde aan de stroom van commentaren en detailstudies over de liederen van het Oude Verbond.

Begrijpelijk, want op de psalmen raakt men nooit uitgestudeerd. Tekst en uitleg zijn niet altijd even gemakkelijk en herhaaldelijk stuit men op vragen die niet of slechts ten dele kunnen worden beantwoord. Het onderzoek moet worden voortgezet.

Om studenten tot zulk onderzoek aan te sporen, heb ik er in de afgelopen jaren een gewoonte van gemaakt in het laatste college Hebreeuws van de cursus een filologische tekstbehandling van een psalm te geven. Het leek mij een goede gedachte dit ook te doen in mijn afscheidscollege. Graag vraag ik vanmiddag uw aandacht voor Psalm 82.

Aan deze psalm zijn vooral de laatste decennia heel wat studies gewijd. De belangrijkste zijn wel de monografie van J.S. Ackerman (een Harvard-dissertatie uit 1966)¹ en die van H.W. Jüngling (een Frankfurter licentiaatsthese uit 1968)². Ackerman en Jüngling hebben veel materiaal verzameld dat kan bijdragen tot een beter verstaan van deze psalm.

Om u het volgen van mijn betoog gemakkelijker te maken, geef ik hierbij tekst, transcriptie en vertaling van Psalm 82.

Tekst

מִזְמוֹר לְאַסָּף¹

אֱלֹהִים נֹכַח בְּעֵדֶת-אֵל בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים יִשְׁפָּט׃
 עַד-מִתִּי תִשְׁפָּטוּ-עוֹל וּפְנֵי רָשָׁעִים תִּשְׁאוּ-סִלָּה׃²
 שִׁפְטוּ-תֵּלֵא וְיָתוֹם עֵנִי וְרֵשׁ הַצְּדִיקִי׃³
 פְּלִטוּ-תֵּל וְאַבְיֹן מִיַּד רָשָׁעִים הַצְּלִי׃⁴ [אַרְצֵי׃]
 לֹא יִדְעוּ וְלֹא יִבְיִנוּ בַחֲשֻׁכָה יִתְחַלְּכוּ יִמוּטוּ כָּל-מוֹסְדֵי׃⁵
 אֲנִי-אָמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי עֲלִיּוֹן כָּל-כֶּם׃⁶
 אֲבָן כְּאַרְם הַמִּוֹתָן וּכְאַחַד הַשָּׁרִים תִּפְלוּ׃⁷
 קוֹמָה אֱלֹהִים שִׁפְטָה הָאָרֶץ כִּי-אַתָּה תִּנְחַלֵּא בְּכָל-הַגּוֹיִם׃⁸

תְּנַחֵל Ms 8^a || 5^a 1 frt 2 || 3^a ex 4; 1 prb 77

*Hier volgt de tekst van het college, dat door mij werd gegeven ter gelegenheid van mijn afscheid als buitengewoon hoogleraar in de oud-semitische filologie, de cultuurgeschiedenis van het oude Nabije Oosten en de tekstgeschiedenis van het Oude Testament aan de Theologische Hogeschool van De Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen op donderdag 14 mei 1987. Dank komt toe aan mijn toenmalige assistent, W.H. Rose, die mij ook voor dit college geholpen heeft met het verzamelen van materiaal.

¹J.S. Ackerman, *An Exegetical Study of Psalm 82*, Th.D. Dissertation, Harvard University 1966.

²H.W. Jüngling, *Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82*, Stuttgart 1969 (= Stuttgarter Bibelstudien 38). – Van de literatuur na 1969 zij hier vermeld: M. Tsevat, 'God and the Gods in Assembly. An Interpretation of Psalm 82', in: *HUCA* 40-41 (1969-1970), p. 123-137; P.J. van Zijl, 'Die interpretasie van Psalm 82 in die lig van nuwe navorsing', in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 11 (1970), p. 65-77; C.H. Gordon, 'History of Religion in Psalm 82', in: G.A. Tuttle, *Biblical and Near East Studies* [Feestbundel W.S. LaSor], Grand Rapids [1978], p. 129-131.

Transcriptie

- (1) *mizmōr l^e'āsāf*
'^elōhīm niššāb ba^adat-'^{el} / b^eqèrèb '^elōhīm yišpōṭ.
- (2) *'ad-mātay tišp^eṭū-'āwèl / ūf^enē r^esā'im tis'ū-sèlā.*
- (3) *šiptū-dal w^eyātōm / 'ānī wārās hašdīqū.*
- (4) *pall^eṭū-dal w^e'èbyōn / miyyad r^esā'im haššīlū.*
- (5) *lō yād^e'ū w^elō yābīnū / baḥ^asēkā yithallākū / yimmōṭū kōl-mōs^edē 'ārèš.*
- (6) *'ānī-'āmartī '^elōhīm 'attēm / ūb^enē 'èlyōn kull^ekēm.*
- (7) *'ākēn k^e'ādām t^emūtūn / ūk^e'aḥad haššārim tippōlū.*
- (8) *qūmā '^elōhīm šoftā hā'ārèš / kī-'attā tinḥal b^ekōl-haggōyīm.*

Vertaling

- (1) Een psalm uit de bundel van Asaf
(visioen van de psalmist:)
 God (= Jahwe) staat in de godenvergadering,
 temidden van de goden houdt Hij gericht.
- (God spreekt:)*
- (2) Hoelang nog oordeelt gij onrechtvaardig
 en trekt gij partij voor de goddelozen? SELA
- (3) Verschafft recht aan de geringe en de wees,
 laat recht wedervaren aan de arme en de behoeftige,
- (4) redt de geringen en de arme
 bevrijdt hem uit de handen van de misdadigers.
- (de psalmist spreekt:)*
- (5) Zij (= de goden) weten niets en begrijpen niets,
 ze dwalen rond in de duisternis –
 de aarde wankelt op haar grondvesten.
- (6) Ooit heb ik gedacht: Gij zijt goden,
 allen zonen van de Allerhoogste!
- (7) Maar (nu weet ik): als mensen zult ge sterven,
 als (aardse) vorsten zult ge omkomen!
- (de psalmist bidt:)*
- (8) Sta op, o God (= Jahwe), richt de aarde,
 alle volken immers behoren U toe!

Tekstkritisch en taalkundig levert Ps. 82 geen grote problemen op. De tekst is door de eeuwen heen uitstekend bewaard gebleven (tekstvarianten zijn er nauwelijks) en de psalm is gesteld in een tamelijk eenvoudig Hebreeuws. We begrijpen elk woord en toch is het moeilijk de psalm als geheel te duiden. Die moeilijkheid vindt haar oorzaak vooral in de uiterst bondige wijze waarop de psalmist zich uitdrukt. In de psalm zelf zoekt men tevergeefs naar een nadere verklaring van de gebruikte termen. Laten wij de psalm samen bezien.

Boven Ps. 82 staat *mizmōr l^e'āsāf*, gewoonlijk vertaald met 'een psalm van Asaf'. Dit opschrift vindt men ook boven de psalmen 50 en 73-83³.

Over de betekenis van het voorzetsel *l^e* vóór de persoonsnaam bestaat verschil van mening. Het kan gaan om de z.g. *lāmēd*-auctoris; dan betekent *l^e'āsāf* inderdaad 'van Asaf' en is bedoeld dat de psalm door hem is gedicht. Uit 1 Kron. 16,5 weten we dat Asaf muzikmeester van David is geweest. Dat hij psalmen heeft gedicht, valt af te leiden uit 2 Kron. 29,30 waar we lezen dat Hizkia de Levieten beveelt Jahwe te loven „met de woorden van David *en van de ziener Asaf*”. Maar Asaf is ook de eponymos (de naamgever) van het levitische geslacht van de Asafieten, een zangersgilde, dat volgens Ezra 2,41 en Neh. 7,44 met Zerubbabel uit de ballingschap terugkeerde naar Jeruzalem. En omdat tot de twaalf Asafpsalmen ook liederen behoren die moeilijk aan Davids tijdgenoot kunnen worden toegeschreven – ik denk b.v. aan Ps. 74, een klaaglied over de verwoeste tempel (zie vooral vs 3) –, lijkt het beter bij *l^e* te denken aan een betekenis van dit voorzetsel die al lang werd verondersteld, maar die we als zodanig pas hebben leren kennen uit de teksten van Ugarit. Aldaar gevonden kleitabletten, die behoren tot de z.g. Ba'al-cyclus – om maar een voorbeeld te noemen – zijn voorzien van het opschrift *lb'l* (= **lēba'li*). Dit kan uiteraard niet betekenen 'van (de auteur) Ba'al', maar moet hier elliptisch beduiden 'tot de Ba'alcyclus behorend'. *l^e* kan blijkbaar worden gebruikt ter aanduiding van een reeks of bundel. Deze betekenis komt in het opschrift van de Asafpsalmen het meest in aanmerking. De beste vertaling van *mizmōr l^e'āsāf* lijkt mij daarom 'een psalm uit de bundel van Asaf' (zo ook de Groot Nieuws Bijbel). Dan kan Asaf de dichter zijn, maar ook één van de Asafieten en blijft daarenboven de mogelijkheid open dat in deze bundel liederen van andere dichters zijn opgenomen⁴.

Hoe dan ook: het opschrift biedt als zodanig geen aanknopingspunt voor de datering van dit gedicht.

Voor de interpretatie van de psalm die ons bezig houdt, is het van belang te weten dat alle Asafpsalmen behoren tot het z.g. elohistische psalter. Dit omvat de psalmen 42-83. Een eigenaardigheid van deze psalmen is, dat op zeer veel plaatsen de godsnaam Jahwe (HERE) vervangen is door Elohim (God). Overduidelijk blijkt dit uit vergelijking van de psalmen 14 en 53 die vrijwel gelijkkluidend zijn. In Ps. 14 wordt Jahwe gebruikt, terwijl in Ps. 53 steeds Elohim wordt gebezigd. Meestal valt de reden, waarom de godsnaam is vervangen, voor ons niet meer te achterhalen. Blijkbaar – zo merkt N.H. Ridderbos op – is in een bepaalde tijd in een bepaalde kring van Israël om welke reden dan ook Elohim meer gebruikt dan Jahwe⁵.

Wanneer we in vs 1 van onze psalm lezen „God staat in de vergadering der goden”, dan is met God zeker Jahwe bedoeld (wat niet wil zeggen dat in de tekst Elohim nu ook maar in Jahwe moet worden veranderd; zulk een emendatie vindt tekstkritisch namelijk geen enkele steun).

Maar laat ik eerst vs 1 met u lezen:

1 *'ēlōhīm niššāb ba'^adat-`ēl / b^eqèrēb 'ēlōhīm yišpōt*. „God (= Jahwe) staat in de godenvergadering / temidden van de goden houdt Hij gericht”.

Een opmerkelijke uitspraak. Hoe kan dat nu? God temidden van goden. Er is toch maar één God? Hier staan we al meteen voor de kardinale vraag: wie zijn in dit vers (en in de vss 6 en 7) bedoeld met *'ēlōhīm*? Moeten we hier denken aan 'goden' in de gewone zin van het woord

³ Zie over deze psalmen P. Schelling, *De Asafpsalmen, hun samenhang en achtergrond*, Kampen 1985 (= diss. Protestantse Faculteit Brussel).

⁴ Vergelijk voor wat laatstgenoemde mogelijkheid betreft Valerius' *Gedenckclanck*, waarin ook enkele liederen voorkomen die niet door Adriaen Valerius zelf zijn gedicht. Zie A. Valerius, *Nederlandsche Gedenckclanck*, Haarlem 1626, herdr. met biogr., taalk., hist. en musicol. aant. door P.J. Meertens, N.B. Tenhaeff en A. Komter-Kuipers, Amsterdam 1942, p. viii.

⁵ N.H. Ridderbos, *De Psalmen II* (serie Korte Verklaring), Kampen 1973, p. 13.

(dus aan 'afgoden'), of is ^elōhīm hier in overdrachtelijke zin gebruikt ter aanduiding van aardse autoriteiten? Het antwoord op die vraag is bepalend voor de interpretatie van deze psalm.

Volgens de traditionele opvatting zouden met 'goden' hier menselijke wezens, m.n. rechters zijn bedoeld. Deze opvatting treft men aan bij Calvijn, de Statenvertalers en vele anderen. Zij zijn van mening dat ook elders in het Oude Testament rechters vanwege hun verheven ambt wel 'goden' worden genoemd en ze wijzen dan m.n. op Ex. 21,6 en Ex. 22,7vv.

Deze opvatting blijkt terug te gaan op interpreterende vertalingen van genoemde teksten uit Exodus in Targum Onkelos, de P^ešittā en de Septuaginta, respectievelijk de aramese, de syrische en de griekse vertaling van het Oude Testament.

Zo geven Targum Onkelos en de P^ešittā *hā*^elōhīm in Ex. 21,6 weer met 'rechters' (resp. *dayyānāyā* en *dayyānē*), de Septuaginta met 'gerechtshof van God' (τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ). Dit geschiedt kennelijk om theologische (zo u wilt: dogmatische) redenen, want van enige directe rechterlijke functie van de ^elōhīm valt in de context van Ex. 21 niets te bespeuren. In Ex. 21 leest u het volgende: Wanneer een Hebreeuwse slaaf in het sabbatsjaar van zijn vrijheid afziet en liever in dienst blijft van zijn heer, „dan moet – zo staat er in vs 6 – zijn heer hem bij *hā*^elōhīm brengen (*w*^e*higgīšō* *ʾā**dōnāw* *ʾēl-hā*^e*lōhīm*), hem tegen de deur of de deurpost zetten (*w*^e*higgīšō* *ʾēl-haddèlèt* *ʾō* *ʾēl hamm*^e*zūzā*) en met een priem zijn oor doorboren”.

'Bringen bij *hā*^elōhīm' kan voor een slavenmeester die Jahwe als de ware God erkende moeilijk iets anders hebben betekend dan: met die slaaf naar het heiligdom gaan en hem daar *coram Deo* nog eens laten verklaren dat hij inderdaad bij zijn heer blijven wil. Het is echter de vraag of de volgende handeling – het tijdelijk vastmaken van het oor van de slaaf aan de deur of deurpost – ook bij het heiligdom plaatsvond, zoals sommige exegeten menen⁶. Uit de herhaling van de werkwoordsvorm is duidelijk dat het om twee onderscheiden handelingen gaat. Met de deur of deurpost moet m.i. bedoeld zijn de deur of deurpost van het huis van de heer van de slaaf. De slaaf wordt niet aan het heiligdom, maar aan het huis van zijn heer verbonden. Dit blijkt overduidelijk uit de parallelplaats Deut. 15,12-18, waar heel opvallend – maar niet onbegrijpelijk – het 'brengen bij *hā*^elōhīm', m.a.w. het gaan naar het heiligdom ontbreekt. Maar dit terzijde.

Er zullen in Israël ook slavenmeesters zijn geweest die naast of in plaats van Jahwe andere goden dienden (het Eerste Gebod staat niet voor niets in de Dekaloog). Zij hebben – en dat zal oorspronkelijk wel de bedoeling zijn geweest van dit zeer oude rechtsgebruik – hun slaaf naar het huisaltaar gebracht, omdat zij onder ^elōhīm de huis- of familiegoden (de z.g. *t*^e*rāfīm*) verstonden⁷. Uit het Oude Testament is maar al te zeer bekend dat deze afgoden de aarstvaderlijke tent nog lang hebben overleefd (vgl. Gen. 31,19.34; Richt. 17,5; 1 Sam. 19,13). *hā*^elōhīm moet in Ex. 21,6 'God' (met een hoofdletter) betekenen, het kan 'goden' (afgoden) beduiden, maar niets wijst er op dat hier met deze term menselijke rechters zijn bedoeld, zoals enkele versiones antiquae ons willen doen geloven.

Dit kan m.i. al evenmin worden afgeleid uit Ex. 22,7vv, de tweede Schriftplaats die in dit verband altijd weer wordt genoemd. Het gaat daar om allerlei voorschriften inzake het eigendom van de naaste. Iemand op wie de verdenking van verduistering valt, kan zich hiervan ontdoen door het afleggen van een zuiveringseed. Voor het zweren van die eed moet hij 'naderen tot *hā*^elōhīm' (*w*^e*nigrab* ... *ʾēl-hā*^e*lōhīm*). 'Naderen tot God' – de Samaritanus leest in vs 8 Jahwe i.p.v. Elohim – betekent ook hier: voor God verschijnen in het heiligdom (vgl.

⁶ Zie b.v. F.C. Fensham, *Exodus* (serie Prediking van het Oude Testament), Nijkerk 1970, p. 148.

⁷ Zo reeds F. Schwally in *ZAW* 11 (1891), p. 181f. Zie verder A.E. Draffkorn, *Ilani/Elohim*, *JBL* 76 (1957), p. 216-224 en nu vooral K. van der Toorn, *Van haar wieg tot haar graf*. De rol van de godsdienst in het leven van de Israëlitische en de Babylonische vrouw, Baarn 1987, p. 31 en 35.

1 Kon. 8, 31vv). Zou hij vals zweren, dan treft hem de vloek. Voor deze procedure zijn parallellen aan te wijzen in Mesopotamische rechtsbronnen, zoals de Wetten van Ešnunna (§ 37) en 'Codex' Hammurapi (§ 126)⁸.

M.i. kan worden gesteld dat in geen van de teksten uit de Pentateuch menselijke rechters ^èlōhīm / 'goden' worden genoemd.

Sommige exegeten menen intussen dat dit wèl zou kunnen worden afgeleid uit Ps. 58, 2. Het tweede woord van dit vers, het raadselachtige ׀לֹהִים (dat 'stilzwijgen' kan betekenen) wordt tegenwoordig algemeen als ׀לֹהִים gelezen. Dit kan scriptio defectiva zijn voor ׀לֹהִים 'goden', maar evengoed voor ׀לֹהִים 'rammen', dat in overdrachtelijke zin 'leiders', 'machtigen' betekent (vgl. Ex. 15,15; 2 Kon. 24,15; Ezech. 32, 21)⁹. Maar zelfs wanneer men kiest voor 'goden' – zoals b.v. de NBG-vertaling doet – en aanneemt dat daarmee hier inderdaad 'rechters' zijn bedoeld, dan nog is de situatie in Ps. 58 een heel andere dan in Ps. 82. In Ps. 58 spreken *mensen* recht over *mensen*, in onze psalm houdt *God* gericht over *goden*. En dat is iets anders.

Dat ^èlōhīm in Ps. 82 een aanduiding voor aardse autoriteiten, m.n. voor Israëlitische rechters zou zijn, lijkt te kloppen met de vss 2-4. Maar men loopt vast bij vs 7, waar 'goden' parallel staat met 'zonen van de Allerhoogste' (*b^enē 'èlyōn*) en waar van die 'goden' wordt gezegd: „als mensen zult ge sterven, als één der vorsten zult ge vallen” (*k^e'ādām t^emūtūn / ūk^e'ahad haššārīm tippōlū*). Hieruit kan moeilijk anders worden geconcludeerd dan dat de ^èlōhīm zèlf geen aardse wezens zijn¹⁰. We ontkennen niet dat het 'als één der vorsten' op zichzelf kan betekenen 'als andere vorsten'; vgl. de uitspraak van Simson in Richt. 16,7 „dan zal ik machteloos zijn en gelijk aan iedere mens” (*w^ehālītī w^ehāyītī k^e'ahad hā'ādām*); hij wil maar zeggen: dan ben ik geen bijzonder mens meer, maar een heel gewoon mens. In Ps. 82 gaat het echter om de tegenstelling *goden* (die men onsterfelijk waant) en *mensen* (waarvan maar al te goed bekend is dat ze sterfelijk zijn), vss 6 en 7.

Dat met 'goden' hier afgoden zijn bedoeld, is temeer waarschijnlijk omdat ^èlōhīm in vs 1 parallel staat met ^adat-'ēl 'godenvergadering'. Het begrip 'godenvergadering' is een algemeen bekend religieus motief in de literatuur van het oude Nabije Oosten. Zo is in Egyptische teksten sprake van een 'godensynode'; deze godenvergadering lijkt echter in de Egyptische religie geen grote rol te hebben gespeeld.

In Mesopotamië daarentegen vormt de 'godenvergadering' (*puḥur ilāni*) een centraal thema in religie en mythologie. Zoals uit de teksten blijkt, werd in de *puḥur ilāni* beraadslaagd en beslist over hemelse en aardse aangelegenheden. Daar werden onder meer de lotsbestemmingen van de mensen bepaald.

De 'godenvergadering' – duidelijk een projectie van een aardse raadsvergadering – fungeert ook als hemels gerechtshof. Alle grote goden en godinnen namen er aan deel en ieder van hen was onderworpen aan de beslissingen van de vergadering. Zo proclameert de *puḥur ilāni* Marduk tot koning (*enūma eliš IV*), verleent zij op voorstel van Enlil aan Utnapištim, de babylonische Noach, de onsterfelijkheid, d.w.z. de rang der goden (Gilgameš-epos Ninevitische redactie XI) en veroordeelt en executeert zij Kingu, de gemalin van Tiāmat (*enūma eliš VI 29vv*)¹¹.

⁸ Zie S.M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (serie Suppl. to VT), Leiden 1970, p. 90f.

⁹ Zie J.P.M. van der Ploeg, *Psalmen I* (serie Boeken van het Oude Testament), Roermond 1971, p. 349. – Buiten beschouwing blijft hier Ps. 45,7, de enige plaats in het Oude Testament waar een mens (de koning) 'god' of 'goddelijke' wordt genoemd; zie over deze tekst N.H. Ridderbos, *a.w.* II, p. 60v.

¹⁰ Zo terecht H. Gunkel, *Die Psalmen*⁵, Göttingen 1968, p. 361. Daar komt nog bij dat het álle aardse rechters – rechtvaardige en onrechtvaardige – gezet is eenmaal te sterven.

¹¹ Voor details zie J.S. Ackerman, *a.w.*, p. 183ff. en het in de volgende noot genoemde werk van E.Th. Mullen, p. 113ff.

De ‘godenvergadering’ is al evenzeer een klassiek thema in de kanaänitische teksten uit Ugarit. Nog niet zo lang geleden is daar een monografie aan gewijd. Ik doel op de in 1980 gepubliceerde dissertatie van E.Th. Mullen¹². De Kanaänitische voorstelling van de ‘godenvergadering’ lijkt sterk op die uit de Mesopotamische teksten. In de teksten uit Ugarit staat de godenraad bekend onder verschillende namen, zoals:

- ‘de vergadering der goden’ (*phr ilm* = **puḥru ’ilīma*¹³ wat overeenkomt met het akkad. *puḥur ilāni*, ook wel ‘*dt ilm* = **idatu ’ilīma*¹⁴),
 ‘de vergadering van de zonen van El’ (*phr bn ilm* = **puḥru banī ’ilīma*¹⁵, naast *mphrt bn ilm* = **mupahḥiratu banī ’ili-mi*¹⁶),
 ‘de bijeengekomen raadsvergadering’ (*phr m’d* = **puḥru mō’idu*¹⁷),
 ‘de kring van El’ (*dr il* = **dāru ’ili*¹⁸), en
 ‘de kring van de zonen van El’ (*dr bn il* = **dāru banī ’ili*¹⁹).

Zoals uit enkele van deze namen blijkt, berustte de leiding bij El, de hoofdgod van het Kanaänitische pantheon. Ook hier fungeert deze vergadering tevens als gerechtshof. Eén van de goden, Ba‘als rivaal Jam, de god van zeeën en rivieren, luistert naar de veelzeggende naam ‘Prins Jammu (= zee), Rechter Naharu (= rivier)’ (*zbl ym / tpt nhr* = **zubūlu yammu / t̄āpiṭu naharu* [Hebr. *šōfēt nāhār*]²⁰).

Terug naar vs 1 van onze psalm. De term ‘*dat-’el*, die alleen hier in het Oude Testament voorkomt, is een duidelijke reminiscentie aan het ugar. ‘*dt ilm* (= **idatu ’ilīma*) ‘vergadering der goden’, ‘godenvergadering’. De lezing van de Septuaginta (ἐν συναγωγῇ θεῶν) doet vermoeden dat er in het Hebreeuws oorspronkelijk heeft gestaan ‘*dat-’elīm* (pl.). Mocht ‘*dat-’el* toch de oorspronkelijke lezing zijn, dan moeten we denken aan een versterde uitdrukking, waarin ‘*el* kwalificatieve betekenis heeft. Hoe dit ook zij: ‘*dat-’el* is wel een terminus technicus voor ‘godenvergadering’.

Om het karakter van de godenvergadering in onze psalm te kunnen vaststellen, moeten we aandacht schenken aan de werkwoordsvorm *niššāb* (pt. van *nāšab ni*. ‘zich opstellen, gaan staan’; ook: ‘opgesteld zijn, staan’). Letterlijk staat er in vs 1a „God (Jahwe) is staande (Hij staat) in de godenvergadering”.

Dan gaat het dus niet om een hemelse raadsvergadering, waarin o.l.v. Jahwe wordt beraadslaagd over aardse aangelegenheden. Want in zo’n vergadering is Jahwe ‘gezeten’ op zijn troon en ‘staan’ de hemelingen om Hem heen (voor ‘staan’ gebruikt het Hebreeuws afwisselend *yāšab hitp.*, *nāšab ni*. en ‘*amad*, steeds met het voorzetsel ‘*al*). Zo’n hemelse raadsvergadering is bedoeld in 1 Kon. 22,19-23, waar Jahwe met ‘heel het heer des hemels’ (*kōl-š^ebā haššāmāyim*) beraadslaagt over beëindiging van het leven van Achab; in Job 1,6vv en 2,1vv, waar de ‘zonen Gods’, de ‘hemelingen’ (*b^enē hā’^elōhīm*) zich voor Jahwe stellen en de satan, die ook aanwezig is, Job beticht van onechte vroomheid; en – om nog een voorbeeld te noemen – in Jes. 6, waar Jesaja de Heer Jahwe ziet zitten op de troon, terwijl zijn hemelse hofhouding – de serafs – (niet *boven*, zoals men wel vertaalt, maar) *om Hem heen* staat.

Het gaat in Ps. 82 ook niet om een hemelse rechtszitting, zoals b.v. beschreven in Dan. 7, 8vv. Want ook daar is de vierschaar o.l.v. de Oude-van-dagen ‘gezeten’.

¹²E.Th. Mullen, *The Divine Counsel in Canaanite and Early Hebrew Literature* (omslagtitel: *The Assembly of the Gods*). [Missoula 1980] (= Harvard Semitic Monographs 24).

¹³KTU 1.47.29.

¹⁴KTU 1.15 ii 7.11.

¹⁵KTU 1.4 iii 14.

¹⁶KTU 1.40.17.34; 1.65.3.

¹⁷KTU 1.2 i 14-17.20.31.

¹⁸KTU 1.15 iii 19; 1.39.7.

¹⁹KTU 1.40.17.25.33/4.

²⁰KTU 1.2. iv 14/5.16/7.22.24/5 et passim.

Dat Jahwe in onze psalm 'staande' wordt voorgesteld, duidt er op dat het gaat om een vergadering van goden (van afgoden dus), waaraan ook wordt deelgenomen door de God van Israël²¹. In de dichtelijke verbeelding ziet de psalmist Jahwe staan temidden van die goden. Uiteraard wil dit niet zeggen dat hij werkelijk gelooft in het bestaan van zo'n vergadering van goden, nauwkeuriger gezegd: dat hij *nog* gelooft in het bestaan van goden die samen met Jahwe in vergadering bijeenkomen.

Overigens betekent 'staan' hier niet alleen dat Jahwe als lid aan die vergadering deelneemt, het sluit hier tevens in dat Hij optreedt als aanklager. Bekend is dat in oud-Israël de aanklager stond (zie b.v. Ps. 109,6).

Al is de godenvergadering in onze psalm dan geen rechtszitting in de eigenlijke zin van het woord, de leden van die vergadering worden door Jahwe wel aangeklaagd. Hij roept ze ter verantwoording en spreekt daarmee al impliciet een oordeel over hen uit.

„God (Jahwe) staat in de godenvergadering / temidden van de goden houdt Hij gericht”. En weer vragen we: hoe kan dit nu? God temidden van goden. Zijn er dan andere goden?

Het antwoord op die vraag moet ja en nee luiden. Het Oude Testament brengt ons in kennis met heel wat afgoden en toch kent het aan die goden der heidenen geen moment een reëel bestaan toe; wèl weet het dat er *reële machten* zijn die *als god* worden vereerd (hoe vaak heeft B. Holwerda daar niet op gewezen²²). Afgoden hebben als goden geen realiteit en toch bestaan ze, zij het bij de gratie van het afvallig denken van hun vereerders. Hoewel de Israëlieten wisten dat de hele wereld Jahwe toebehoorde – Hij heeft het hun bij de Sinai uitdrukkelijk gezegd (Ex. 19,5) –, toch geloofden velen van hen dat ieder land en iedere streek z'n eigen godheid had. Jahwe was dan wel de God van Israël, maar Kamos was de god van Moab, Milkom of Moloch de god van Ammon, enz., enz. (vgl. 1 Sam. 26,19).

Van Salomo lezen we dat hij zich op zijn oude dag liet verleiden om deze goden achterna te lopen (1 Kon. 11) en in Elia's dagen waren er zóveel afgodendienaars dat deze profeet meende dat alleen hij z'n knieën niet voor Ba'al gebogen had (1 Kon. 19). In de dagen van Hizkia's zoon Manasse – we zijn dan in de 7e eeuw v. Chr. – krijgt het syncretisme de overhand. Er wordt een veelheid van goden vereerd tot assyrische sterregoden toe en de dienst van Jahwe raakt in een bijkans dodelijke crisis. Mijn Leidse leermeester De Liagre Böhl was van mening dat de godenvergadering, die de dichter van Ps. 82 als in een visioen aanschouwt, moet worden gezien tegen de achtergrond van het syncretisme van die tijd²³. Ook Labuschagne denkt aan de tijd van Manasse²⁴. Er lijkt mij veel voor te zeggen, al biedt de psalm geen concrete aanknopingspunten voor een datering.

Reeds in vs 1 stuiten we op het sleutelwoord van deze psalm: het werkwoord *šāfaṭ*, 'gericht houden, richten, recht spreken, recht verschaffen'.

Nu weet elke Israëliet dat het recht Godes is (*hammišpāt lēlōhīm*, Deut. 1,17).

Het recht moet altijd in zijn naam worden besteld (Ps. 72; 2 Kron. 19,6). God heeft in het gericht de volstreekte zeggenschap en uiteindelijk is Hij de Rechter die beslist (Ps. 75,8). *hammišpāt lēlōhīm*: dat erkennen ook de heidenen en... afvallige Israëlieten. Alleen betrokken zij *lēlōhīm* niet op God, maar op goden (afgoden dus).

Het zijn die goden nu, die door Jahwe worden aangeklaagd. Hij roept ze ter verantwoording en klaagt ze aan in niet mis te verstane taal.

²¹ Zie voor het gebruik van het werkwoord 'staan' in het Akkadisch en in het Hebreeuws als terminus technicus voor '(als lid) deelnemen (aan een vergadering)': Th. Jacobsen, *JNES* 2 (1943), p. 164 note 24 (lees daar: TCL VII 40, 10 = F.R. Kraus, *Briefe aus dem Archive des Šamaš-hāzir* [= Altbab. Briefe 4], Leiden 1968, Nr. 40,10) en F.M. Cross, *JNES* 12 (1953), p. 274 note 3.

²² Zie b.v. zijn *Oudtestamentische Voordrachten* III, Kampen 1971, p. 92 (ad Deut. 10,17-18).

²³ F.M.Th. (de Liagre) Böhl, *De Psalmen* II (serie Tekst en Uitleg), Groningen-Batavia 1947, p. 147.

²⁴ C.J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden 1966, p. 84.

2 'ad-māṭay tišp^eṭū-āwèl / ūf^enē r^esā'im tiš'ū [-sèlā]. „Hoelang nog oordeelt gij onrechtvaardig / en trekt gij partij voor de goddelozen? SELA”

Dit vers kan het beste worden opgevat als een retorische vraag. De formule 'ad-māṭay 'hoelang nog?' betekent zoveel als: 'het moet nu uit zijn, houdt onmiddellijk op' (vgl. b.v. 1 Sam. 16,1 waar de HERE tegen Samuël zegt: „Hoelang zult ú nog over Saul treuren, nu Ík hem als koning over Israël verworpen heb?”).

āwèl 'onrecht' lijkt hier adverbiaal gebruikt, maar het kan beter worden opgevat als een kwalificatie van het vonnis, dat zelf 'āwèl is²⁵.

De idiomatische uitdrukking nāsā fānīm wordt in dit vers in negatieve zin gebruikt: 'iemand ontzien', in de zin van 'partij trekken voor'.

(Aan het tussenschrift sèlā ga ik voorbij; er bestaan vele opvattingen over, maar de precieze betekenis is nog steeds niet bekend).

De aanklacht uit vs 2 wordt gevolgd door een uitdaging (de vss 3-4):

3-4 šiptū-dal w^eyātōm / 'ānī wārās hašdīqū / pall^eṭū-dal w^e'èbyōn / miyyad r^esā'im haššīlū. „Verschaft recht aan de geringe en de wees / laat recht wedervaren aan de arme en de behoeftige / redt de geringe en de arme / bevrijdt hem uit de handen van de misdadigers”.

Ik wijs op een paar zaken.

I.p.v. dal 'arme, geringe' in vs 3a lezen sommigen dāk (pt. van dūk) 'vertrapte', omdat dal in vs 4a anders een herhaling zou zijn. Mij lijkt deze tekstwijziging niet noodzakelijk.

Gewoonlijk is er sprake van 'weduwe en wees', in vs 3a staat alleen yōtām 'wees', d.w.z. het vaderloos geworden kind, het kind dat geen mannelijke beschermer meer heeft.

In deze verzen worden de goden uitgedaagd om te laten zien dat zij over die eigenschappen beschikken, die nu juist kenmerkend zijn voor Jahwe. Immers: Jahwe kent geen partijdigheid... Hij doet wees en weduwe recht (Deut. 10,17), Jahwe doet gerechtigheid en recht aan alle verdrukten (Ps. 103,6). Hij heeft récht van spreken. Laten die goden maar eens bewijzen dat zij hun pretenties waar kunnen maken. Deze uitdaging herinnert aan Jes 41,23 waar de HERE de heidense goden toevoegt: „Deel toch mee wat ons te wachten staat, dan weten we of jullie echte goden zijn” (Groot Nieuws Bijbel); en zo zouden meer plaatsen te noemen zijn (zie m.n. Richt. 6,31; 10,14 en Jes. 57,13).

Men zou zo denken dat Jahwe's aanklacht in de godenvergadering niet onweersproken blijft en dat de goden de uitdaging aanvaardden. Dit zullen ze zich toch niet laten gezeggen? Maar elke reactie blijft uit.

Wie zich hierover verwondert, niet de psalmist; blijkens de overgang naar de 3e persoon komt nu hij aan het woord.

5 lō yād^e'ū w^elō yābīnū / baḥ^asēkā yithallākū / yimmōṭū kōl-mōs^edē 'ārèš. „Zij (die zogenaamde goden) weten niets en begrijpen niets / ze dwalen rond in de duisternis – de aarde wankelt op haar grondvesten.”

Het is niet nodig i.p.v. het pf. yād^e'ū in vs 5a het ipf. yēd^e'ū te lezen, zoals sommigen willen. Ook het pf. kan een permanente toestand aanduiden²⁶. De zogenaamde goden weten niets en begrijpen niets. Ze hebben geen onderscheidingsvermogen, ze zijn blind en dwalen bij wijze van spreken rond in de duisternis. Ze heten wel goden, maar in werkelijkheid (φύσει) zijn ze het niet (Gal. 4,8). Jesaja noemt ze met recht 'nietsen, nullen' ('ēlīlīm; Jes. 2,8.18.20).

²⁵ J.P.M. van der Ploeg, a.w., p. 58.

²⁶ Gesenius-Kautzsch, *Hebräische Grammatik*²⁸, Leipzig 1909, § 106k.

Intussen struikelt het recht op de straten en door het ontbreken van rechtszekerheid worden de fundamente van de samenleving aangetast: 'alle grondvesten der aarde wankelen', zoals er woordelijk staat.

6-7 ^anī-'āmartī 'ēlōhīm 'attēm / ūb^enē 'ēlyōn kull^ekēm. 'ākēn k^e'ādām t^emūtūn / ūk^e'ahad haśśārīm tippōlū. In de vertaling van het NBG: „Wel heb Ik (geschreven met een hoofdletter) gezegd: Gij zijt goden, / ja, allen zonen des Allerhoogsten; nochtans zult gij sterven als mensen, / als één der vorsten zult gij vallen.”

Alvorens op deze vertaling in te gaan, eerst iets over de opmerkelijke uitdrukking 'zonen van de Allerhoogste' (*b^enē 'ēlyōn*). Die komt in het Oude Testament alleen hier voor. 'Allerhoogste' (*'ēlyōn*) is in Gen. 14,19 epitheton van 'ēl 'God'; Melchizedek – zo lezen we daar – was een priester van 'God, de Allerhoogste'. Meestal wordt *'ēlyōn* in het Oude Testament echter gebruikt naast een andere aanduiding van God, b.v. Jahwe of Šadday. In de kanaänitisch-phoenicische wereld is *'ēlyōn* de naam van een afzonderlijke godheid, gezien de betekenis van het woord oorspronkelijk wel de hoogste der goden²⁷.

Omdat *b^enē 'ēlyōn* in vs 6 parallel staat met 'goden', kan met 'zonen van de Allerhoogste' moeilijk iets anders zijn bedoeld dan 'godenzonen'.

Uitleggers die menen dat met 'goden' (en dus ook met 'zonen van de Allerhoogste') in onze psalm aardse rechters zijn bedoeld, nemen aan dat niet alleen in vs 5, maar ook in de vss 6 en 7 God aan het woord is. Gaat men er echter van uit dat met 'goden' afgoden zijn bedoeld, dan moeten de vss 5-7 wel door de psalmist gesproken zijn. Het is namelijk ondenkbaar dat Jahwe van afgoden zou zeggen: „Gij zijt goden, allen zonen van de Allerhoogste”. Voor de opvatting dat niet Jahwe maar de psalmist hier aan het woord is, pleit vooral de hier gebezigde zinsconstructie en de betekenis die het werkwoord *'āmar* daarin heeft.

Het is bekend dat *'āmar* in het Hebreeuws behalve 'zeggen' ook kan betekenen 'bij zichzelf zeggen', d.w.z. niet hardop zeggen, maar 'denken'. Vaak wordt *'āmar* dan gevolgd door *b^elibbō* (zie b.v. Gen. 17,17: Abraham lachte *wayyōmēr b^elibbō* 'en hij zei in zijn hart', d.w.z. hij dacht: zou ik op mijn leeftijd nog een zoon krijgen?); maar ook zonder *b^elibbō* betekent *'āmar* dikwijls 'denken', speciaal bij een veronderstelling die niet juist blijkt te zijn b.v. in 1 Sam. 15,32b, waar van Agag wordt gezegd: *wayyōmēr 'hij dacht'*: de bittere smaak van de dood is dus geweken, maar hij vergiste zich, zoals uit vs 33 blijkt).

De Duitse oudtestamenticus Karl Budde heeft als eerste onderkend dat de versterkte vorm van de 1e persoon van het pf. van dit werkwoord, ^anī-'āmartī, gevolgd door 'ākēn – en dat is de constructie die we in vs 6 van onze psalm aantreffen – een geijkte formule is om een verkeerde gedachte te weerleggen of een onjuiste voorstelling van zaken te rectificeren. Men dient in zo'n geval te vertalen: *ik dacht* (aanvankelijk) *maar* (nu weet ik beter); 'ākēn drukt hier een sterke tegenstelling uit²⁸.

Een goed voorbeeld is Ps. 31,23, waar de dichter zegt: „In mijn wanhoop dacht ik (*wa^anī-'āmartī*): ik ben uit uw ogen verdwenen, maar (*'ākēn*) toen ik tot U riep om hulp, hebt U mij gehoord!” (zie ook Jes. 49,4; Jer. 3,19v; Ps. 66,18v; en Job 32,7).

Later is dit gebruik van ^anī-'āmartī herontdekt door C.J. Labuschagne²⁹. Hij is van mening dat deze formule meermalen een element van schuldbelijdenis bevat. Dit zou volgens hem ook in onze psalm het geval zijn. M.i. wijst de uitdrukking hier eerder op zelfverwijt, op zelfbeschuldiging: hoe heb ik ooit zoiets kunnen denken. Men vertale de vss 6 en 7 daarom aldus: „Ooit heb ik gedacht: Gij zijt goden, allen zonen van de Allerhoogste! Maar (nu weet

²⁷ Zie C. Houtman, *De hemel in het Oude Testament* (= diss. VU-A'dam), Franeker 1974, p. 59vv.

²⁸ Zie K. Budde, *JBL* 40 (1921), p. 39-42.

²⁹ In *New Light on some Old Testament problems*. Papers read at 5th Meeting of Die O.T. Werkge-meenschap in Suid-Afrika, [Pretoria 1962], p. 29-33.

ik): als mensen zult ge sterven, als (aardse) vorsten zult ge omkomen” (de Groot Nieuws Bijbel heeft het hier bij het rechte eind).

De psalmist bekent hier in een flash-back met schaamte dat hij aanvankelijk de afgoden diende. Maar hij heeft ondervonden dat van afgoden niets te verwachten is. Die goden kunnen op aarde geen onrecht tegengaan en ze nemen het ook niet op voor de armen en ontrechten. De dichter kwam tot inkeer en bekering en profetisch getuigt nu van het sterven van de goden. Daarmee vertolkt hij Jahwe's vonnis over deze goden (men lette er op dat vs 7 niet in de 2e, maar in de 3e pers. meervoud is gesteld). De onsterfelijk gewaande goden zullen het lot delen van de stervelingen (vs 7a en b kunnen het beste met Dahood³⁰ worden gezien als een merismus voor ‘alle mensen’: van gewone man tot vorst, ‘alle Menschen müssen sterben’). De goden zullen vergaan als de mensen naar wier denk-beelden ze geschapen zijn. Goden die bestaan bij de gratie van het afvallige denken van hun vereerders, zijn ten dode opgeschreven. Waar is Ba'al, waar is Kamos, waar is Milkom gebleven?

Wat er van deze heidense goden óver is, is hoogstens een stom stuk steen of metaal dat bij een opgraving aan het licht komt en vaak nog niet eens met zekerheid kan worden geïdentificeerd!

8 Dan eindigt Ps. 82 met de dringende bede: *qūmā 'ēlōhīm softā hā'ārēš / kī-'attā tinḥal b^ekōl-haggōyīm.* „Sta op, o God (Sta op, o Jahwe), richt de aarde, alle volken ken immers behoren U toe!”

Er is hier duidelijk sprake van inclusio: vs 1 God staat en houdt gericht, vs 8 Sta op, o God, en richt! Alleen is in vs 8 uiteraard van een godenvergadering geen sprake.

I.p.v. *tinḥal* (ipf. *qal*) leest één masoretisch handschrift *tanḥīl* (ipf. *hi.*), een lezing die blijkbaar ook ten grondslag ligt aan de griekse vertaling van het Oude Testament (de Septuaginta). Toch verdient de masoretische tekst de voorkeur. Jahwe *krijgt* de volken der aarde niet in bezit, Hij *heeft* ze in bezit, alle volken behoren Hem toe.

Wanneer in Ex. 19,5 wordt gezegd dat Israël Jahwe's ‘speciale eigendom’ is, zijn *s^egullā*, dan mag hieruit niet worden geconcludeerd dat andere volken Hem niet toebehoren, ook al dienen ze ieder hun eigen god of goden. *Alle* volken der aarde behoren Hem toe, heel de wereld is zijn gebied.

Daarom richt de psalmdichter zich met deze oproep – mogelijk een oude liturgische formule (vgl. Num. 10,35; Ps. 68,2) – tot Jáhwe, de ware Rechter. Alleen Hij is bij machte alle onrecht van deze aarde weg te doen.

Zo verstaan, is deze psalm een indringend beroep op zijn tijdgenoten (maar niet minder op ons) om te breken met de afgoden en alleen te vertrouwen op de enig ware God die Zich aan Moses openbaarde als Jahwe.

Maar verdraagt de hier voorgedragen interpretatie van Ps. 82 zich wel met de wijze waarop Christus deze psalm citeert in Joh. 10,34? Wie gelooft in de eenheid van de Schriften, kan aan deze vraag niet voorbijgaan.

Kort hierover het volgende.

Joh. 10,34 is onderdeel van een groter geheel, namelijk de vss 32-38, die een verslag behelzen van een discussie tussen Jezus en de Joden. Zij wilden Jezus stenigen omdat Hij zich God had gemaakt (vs 33) door te stellen ‘Ik en de Vader zijn één’ (vs 30). Dat was in hun ogen godslastering.

Nu is de discussie van de vss 32-38 op haar beurt weer ingebed in het twistgesprek dat begon in vs 24. Om vs 34 goed te begrijpen, moeten we in vs 24 beginnen te lezen. De Joden vragen Jezus: Als Gij de messias zijt, zeg het ons dan ronduit. Dan wijst Jezus op zijn

³⁰ Zie M. Dahood, *Psalms II* (serie The Anchor Bible), Garden City, New York 1968, p. 270.

werken-in-de-naam-van-de-Vader, die een getuigenis van Hem afleggen. In de discussie komen deze werken-in-de-naam-van-de-Vader telkens terug:

- vs 25 de werken in de naam van de Vader getuigen over Mij;
- vs 32 Ik heb u vele goede werken getoond die uit de Vader voortkomen;
- vs 37 als Ik de werken van de Vader niet doe, geloof Mij niet;
- vs 38 als Ik ze wel doe, ook al gelooft ge Mij niet, geloof dan in elk geval de wérken.

Wat is nu de inhoud van het getuigenis van de werken, wat tonen ze aan? „Dat de Vader in Mij is, en Ik in de Vader ben” (vs 30), m.a.w. „Ik en de Vader zijn één” (vs 30).

De Joden vatten deze woorden op als godslastering, en – zonder ze aan de daden te toetsen – willen ze meteen al het vonnis ten uitvoer brengen en Jezus stenigen (vs 32).

Dán haalt Christus Ps. 82,6 aan: „(34) Jezus antwoordde hun: Staat er niet in uw Wet (in die bijbel van u³¹) geschreven: *Ik heb gezegd: Gij zijt goden?* (35) Zij (die Wet) heeft *hen* (let wel! er staat niet: zij heeft *de mensen*, maar: zij heeft *hen*) tot wie het woord Gods gericht werd (bedoeld is de Godsspraak uit Ps. 82,2-4) goden genoemd, en de Schrift heeft bindende kracht. (36) Maar waarom dan beschuldigt ge Mij, die door de Vader geheiligd en in de wereld gezonden werd, van godslastering als Ik Mijzelf Gods Zoon noem?”

Christus wil maar zeggen: let niet op mijn woorden, kijk ook naar mijn daden. Met het citeren van het ene vers brengt Jezus de hele psalm in herinnering. Het ging daar over goden, maar geconstateerd moest worden dat die goden hun pretenties niet waar maakten, niet waar konden maken. En juist omdat ze geen werken kunnen laten zien, wordt van die goden gezegd: ge zult sterven als mensen.

En hoe staat het nu met Jezus' daden? Stemmen die overeen met zijn woorden? De Joden beschuldigen Hem van godslastering omdat Hij gezegd heeft 'Ik ben de Zoon van God' (vs 36). Maar laten ze nu eens letten op wat Hij doet, op zijn daden: 'Als ik de werken van Mijn Vader niet doe, geloof Me dan niet'. Maar – zegt Hij – doe Ik ze wel, dan is er van godslastering geen sprake, dan getuigen de *werken* ten gunste van de *woorden*, 'dan weet u dat de Vader in Mij is en Ik in de Vader ben'.

Jezus doet in Joh. 10,35 geen uitspraak over de identiteit van de in Ps. 82 aangesprokenen. Om het te zeggen met de woorden van D. Kidner in zijn Tyndale commentaar op de Psalmen: “Our Lord's reference to verse 6 in John 10,34f. leaves their identity an open question”³².

Het is dan ook bepaald onjuist wanneer James Barr beweert, dat Christus het citaat uit Ps. 82 volledig uit de context heeft gelicht en dit Schriftwoord nu – zoals in een *midraš* wel gebeurt – geheel tegen de eigenlijke bedoeling in laat zeggen dat in deze psalm *mensen* 'goden' worden genoemd³³. Dat betekent een miskenning van Jezus' bedoeling met dit citaat.

Het gaat èn in Ps. 82 èn in Joh. 10 om de vraag of pretenties waar gemaakt worden. Zij, die in Ps. 82 toch maar 'goden' worden genoemd, kunnen hun pretenties niet waar maken. Jezus doet de werken van Zijn Vader – en dan zou Hij zich schuldig maken aan godslastering door te verklaren 'Ik ben de Zoon van God'?

Ik meen dat de interpretatie van Ps. 82, die ik u in het kort heb voorgedragen, niet in strijd is met Joh. 10,34vv, maar daardoor eerder wordt gesteund.

³¹ Dat met 'Wet' hier de hele Heilige Schrift van het Oude Testament is bedoeld, blijkt uit het feit dat Christus Ps. 82,6 citeert. Vgl. nog Joh. 12,34 en 15,25.

³² D. Kidner, *Psalms II* (serie Tyndale Old Testament Commentaries), Leicester 1975, p. 296. [Het is intussen niet uitgesloten dat de Jóden in Jezus' dagen bij de 'goden' uit Ps. 82 aan mensen c.q. menselijke rechters hebben gedacht. H. Niehr (ZAW 99, 1987, p. 94-98) verdedigt zelfs de stelling dat in Ps. 82 met 'goden' zowel 'afgoden' als 'menselijke rechters' zijn bedoeld].

³³ J. Barr, *Escaping from Fundamentalism*, London 1984, 62-64.

Men heeft beweerd, dat Ps. 82 een mythologische achtergrond heeft³⁴; er is zelfs een oudtestamenticus die in deze psalm een kanaänitische *short story* ziet: vs 5 zou een glosse en vs 8 een later toegevoegde *interpretatio israelitica* zijn³⁵.

Niets is minder waar.

Wie de psalm neemt, zoals deze ons is overgeleverd, kan m.i. tot geen andere conclusie komen dan dat de geïnspireerde dichter – met gebruikmaking van een voor het Oude Testament ongewoon beeld – krachtig polemiseert met het syncretisme van zijn dagen, het syncretisme waarvan hij zelf ooit aanhanger was. Hij wéét nu dat afgoden ten dode zijn gedoemd. Hij is teruggekeerd tot de levende God, de God van Israël, die 't recht der armen, der verdrukten gelden doet.

Daarom bidt hij – en wij bidden het met hem –: „Sta op, o God, richt de aarde, / alle volken immers behoren U toe”.

Misschien heb ik vanmiddag de taak van een filoloog wel erg breed opgevat. Maar wie kan als filoloog met het Oude Testament bezig zijn, als hij nooit of te nimmer exegeet wil wezen?

* *
*

[Aan het eind van wat officieel mijn laatste college is, zij het mij vergund nog een ogenblik terug te zien op de afgelopen 35 jaar.

De directe aanleiding tot mijn benoeming aan de hogeschool van de kerken was de overbelasting, die curatoren constateren moesten bij de toenmalige oudtestamenticus, B. Holwerda. Holwerda vroeg om assistentie van een semiticus met een brede leeropdracht. De Generale Synode van Kampen – 1951 bleek slechts bereid tot de instelling van een lectoraat in het Bijbels Hebreuws.

Op aandringen van de hoogleraren Holwerda en K. Schilder heb ik mij voor die beperkte taak beschikbaar gesteld.

Ik was nog maar koud aan Kampen verbonden toen K. Schilder overleed (23 maart 1952). Nog geen zes weken later stierf plotseling ook B. Holwerda, van de samenwerking met wie ik mij zóveel had voorgesteld. Op die 30^e april 1952 stortte voor mij – maar niet voor mij alleen – een wereld ineen.

Holwerda's opvolger werd H.J. Schilder. Al spoedig bleek dat hij, evenals zijn voorganger, een voorstander was van een lectoraat semitica ter ondersteuning van de oudtestamentische leerstoel. Van meet af aan zette hij zich in voor de verbreding van de leeropdracht. Het stemde hem en mij tot voldoening dat de Generale Synode van Enschede – 1955, op voorstel van de curatoren, besloot tot de instelling van een lectoraat semitische talen (m.n. Hebreuws, Aramees [incl. Syrisch] en Akkadisch, alsmede archeologie en geschiedenis van het oude Nabije Oosten). Ik werd door deze synode benoemd in vaste en volledige dienst.

³⁴ J. Morgenstern, *The Mythological Background of Psalm 82*, *HUCA* 14 (1939), p. 29-126.

³⁵ O. Loretz, *Psalmenstudien* III. Eine kanaänische *short story*: Psalm 82. *UF* 3, (1971), p. 113-115.

Dat de Generale Synode van Hoogeveen in 1969 besloot mijn lectoraat om te zetten in een extra-ordinariaat heb ik gezien als een nieuw bewijs van groot vertrouwen. H.J. Schilder was van toen af met recht mijn collega proximus. Ook hij is niet meer onder ons; hij overleed op 12 mei 1984. Vandaag herdenk ik hem met weemoed.

In Schilders opvolger, Ohmann, ontving ik een nieuwe collega, die al evenzeer overtuigd is van het belang van de semitica voor de beoefening van de oudtestamentische wetenschap.

De studie van het Oude Testament is veelomvattend, alleen al wat de talen betreft. Behalve het Hebreeuws en het Aramees (de grondtalen van het Oude Testament), zal men op z'n minst nog een andere semitische taal moeten bestuderen om zó toegang te krijgen tot de bronnen van geschiedenis, cultuur en godsdiensten van de 'wereld' van het Oude Testament. Vooral de talen van Mesopotamië en Kanaän zijn hier van belang.

Met die taalstudie moet de student vroeg beginnen. Taalstudie vraagt tijd en wie er niet tijdig (d.w.z. in zijn Kamper jaren) mee begint, kan een specialisatie Oude Testament meestal wel vergeten. Die speciaalstudie dient in Kampen mogelijk te blijven, willen de kerken in de toekomst niet verstoken zijn van volwaardige oudtestamentici.

Wat dit betreft, vertrek ik niet zonder zorg.

Ik hoop en vertrouw dat senaat en curatoren er blijvend op zullen toezien dat in het al maar uitdijende curriculum voldoende ruimte blijft voor de vakken die ik hier zoveel jaren heb mogen doceren – en dat niet alleen op papier.

Hier ligt ook een grote verantwoordelijkheid voor mijn opvolger.

Nog eenmaal zeg ik Luther (1524) na: 'Haltet hart über den Sprachen'. Voor het vertrouwen dat de kerken al die jaren in mij hebben gesteld ben ik dankbaar. Mijn dank geldt bovenal God die mij voor het vervullen van de opgedragen taak de kracht en de jaren heeft gegeven].

DE WEERGAVE VAN DE GODSNAMEN IN EEN BIJBELVERTALING

Eén van de problemen waarvoor men zich gesteld ziet bij het vertalen van de bijbel is de weergave van de godsnamen, in 't bijzonder van de naam waarmee God zich aan Mozes heeft bekendgemaakt (Ex. 3,14).

Dit probleem is opnieuw actueel nu het Nederlands Bijbelgenootschap werkt aan voorbereidingen voor de totstandkoming van een geheel nieuwe Nederlandse bijbelvertaling (NBV), die primair is bedoeld voor gebruik in de eredienst.

Na enkele opmerkingen over de weergave van de godsnamen geef ik een aantal vertaalsuggesties.

JHWH

De naam die Mozes te horen kreeg uit de brandende braamstruik, wordt in het Hebreeuws geschreven met de letters JHWH. Vandaar dat men wel spreekt van het tetragrammaton (= het vierletterige woord).

Taalkundige overwegingen (zie onder) en de wijze waarop de kerkvaders deze naam in Griekse karakters weergaven, maken het zo goed als zeker, dat het tetragram is uitgesproken als Jahwè¹. Het ontbreken van absolute zekerheid is te wijten aan het feit dat de rabbijnse joden al enkele eeuwen vóór Christus uit vermeende eerbied voor de Verheven Naam elk gebruik ervan verboden. Zij deden dit op grond van hun opvatting over het derde gebod. Dit gebod keert zich tegen misbruik van de naam Jahwe, niet tegen eerbiedig gebruik van die naam. God wilde immers juist met die naam worden aangeropen (Ex. 3,15b).

Maar telkens wanneer de rabbijnen deze godsnaam in de teksten tegenkwamen, vervingen zij die (gewoonlijk) door 'Adonaj, 'Heer', zonder evenwel de consonantentekst te wijzigen. Ook de Septuaginta, de vóór-christelijke Griekse vertaling van het Oude Testament, geeft JHWH weer met het woord voor 'Heer' (*kurios*).

Toen de Joden later de beschikking over vocaaltekens hadden gekregen, zetten zij de klinkers van 'Adonaj bij de medeklinkers van JHWH, met dien verstande dat zij onder de *j* naar de regels van de Hebreeuwse grammatica geen *a*, maar *e* schreven. Ieder wist dan dat hij 'Adonaj moest lezen. Niet-joden hebben lange tijd gemeend dat de klinkers *e*, *o* en *a* werkelijk bij het tetragram hoorden en dat JHWH als 'Jehova(h)' diende te worden uitgesproken. Zo komt het dat Israëls God bij hen van de 16e tot ver in de 19e eeuw onder een in feite fictieve naam bekend is geweest.

Bij het treffen van voorbereidingen voor de Statenvertaling (SV) is op de Dordtse synode gediscussieerd over de vraag of het woord 'Jehova' onvertaald zou moeten blijven, of weergegeven door het woord 'Heere'.

Achteraf beschouwd is het maar goed dat niet gekozen werd voor de kunstmatige term 'Jehova', maar voor 'Heere' met hoofdletters, zulks in navolging van o.a. Piscator². Men overwoog ter synode dat de Heilige Geest daarin zelf is voorgegaan door in het Nieuwe Testament op plaatsen waar het Oude Testament wordt geciteerd (b.v. Matt. 3,3; Mark. 12,29.30 en 36) JHWH weer te geven door *kurios*, 'Heere', zoals ook de Septuaginta had gedaan³.

¹ *Jah-wè*, met een korte *a* en een hoorbare *h* in de eerste, en een lange *è* (als in het Franse *père*) in de laatste lettergreep; die laatste lettergreep heeft de klemtoon. Zie voor het ontbreken in de transcriptie van de slot-*h*: noot 5.

² Piscator volgde het voorbeeld van Luther, die JHWH weergeeft met HERR en 'Adonaj met HErr of HERre (ter onderscheiding van het gewone Herr).

³ Zie b.v. H. Kaajan, *De Pro-Acta der Dordtsche Synode in 1618*, Rotterdam 1914, pp. 120-121.

Al wordt HEERE sindsdien praktisch ervaren als eigennaam, toch is dat niet het geval. Daarom valt er weinig tegen in te brengen wanneer de Nieuwe Vertaling van het NBG uit 1951 (NV) de aangepaste spelling HERE gebruikt.

In de tweede helft van de 19e eeuw werd de opvatting gangbaar dat JHWH als Jahwè diende te worden uitgesproken. Men kwam tot het inzicht dat JHWH de archaische vorm is van de 3e pers. enkelv. van het z.g. imperfectum van het werkwoord *haja*, (oorspronkelijk *hawa*), '(er) zijn, erbij zijn'. God die van Zichzelf in de 1e pers. spreekt ('èhjè, Ik ben', Ex. 3,14), legt de Israëlieten bij het spreken óver Hem de aanduiding in de 3e pers. in de mond (*jahwè*, 'Hij is', vs. 15). Deze opvatting is geheel in overeenstemming met de verklaring die het Oude Testament van deze naam geeft⁴. Een werkwoordsvorm is dus tot eigennaam geworden.

Al spoedig is men de naam Jahwè toen in bijbelvertalingen gaan gebruiken. Als eerste deed dit de Leidse Vertaling (sinds 1897), later gevolgd door de Canisius Vertaling (1936-1940) en de Willibrord Vertaling (1961-1975) (WV).

Overigens om totaal verschillende redenen. In de inleiding op de Leidse Vertaling zonder aantekeningen (1914) schrijft H. Oort vanuit zijn Schriftkritisch uitgangspunt, dat hij Jahwe wel vindt passen 'bij den ouden volksgod (van Israël), maar niet bij den Almachtige'. De werkers van de Canisius Vertaling daarentegen delen in hun Woord vooraf mee dat zij voor deze weergave hebben gekozen 'uit diep ontzag voor de Godsnaam, die ons door bijzondere openbaring bekend werd'; om de vier medeklinkers van het tetragram te behouden, schrijven zij met opzet Jahweh⁵. De Willibrord Vertaling geeft evenals de Leidse Vertaling Jahwe^{5a}].

Terecht is opgemerkt dat wij de eigennaam, waarmee God zich aan zijn volk heeft bekendgemaakt, niet hoeven te vermijden en te vervangen door een aanduiding die niet eens dezelfde betekenis heeft⁶. Hoogstens, zo voegen wij hieraan toe, zou men bij gebruikmaking ervan om redenen van welluidendheid in een Nederlandse context de uitspraak kunnen aanpassen door Jáhwe te lezen⁷.

Toch zijn er goede argumenten aan te voeren om in de NBV niet voor deze weergave te kiezen. Waarom zouden we joodse medeburgers onnodig kwetsen? Bijbellezing blijft niet binnen de muren van de kerk, maar dringt via radio en televisie ook door tot de buitenwereld⁸. Is het niet beter zich te voegen naar het voorbeeld van Christus en zijn apostelen die zich hebben aangesloten bij het joodse gebruik de naam Jahwe niet uit te spreken⁹ en – in de lijn van de Nederlandse vertaaltraditie (SV en NV) – de voorkeur te geven aan HERE of HEER?

JHWH in combinaties van godsnamen

Zou men inderdaad voor laatstgenoemde weergave kiezen, dan brengt dit wel consequenties met zich mee. JHWH komt in het Oude Testament nogal eens voor in combinatie met andere aanduidingen van God. Zo staat deze godsnaam vaak onmiddellijk na 'Adonaj. JHWH krijgt in de Hebreeuwse bijbel dan niet de klinkers van 'Adonaj ('Heer'), maar die van 'Elohim ('God'),

⁴ Zie verder mijn 'Notities bij de hebreeuwse tekst van de Tien Geboden', in: J. Douma, *De Tien Geboden* I, Kampen 1992, pp. 166-169 (eerste druk in drie deeltjes 1985-1987).

⁵ De slot-*h* heeft in het Hebreeuws de functie van klinker en behoort in transcriptie eigenlijk niet te worden weergegeven. Terecht hebben de Statenvertalers de slot-*h* daarom consequent weggelaten, vgl. Jesaja (niet Jesajah), Jona (niet Jonah), enz.

^{5a} In de herziene uitgave van de Willibrordvertaling (1995) is Jahwe evenwel vervangen door HEER].

⁶ J.P. de Vries, 'Hoe vertalen we: Jahwe of HERE?', in: *Nederlands Dagblad* van 30 mei 1990.

⁷ Lees *Jáá(h)-wee*, met een lange *a* en een lange *e*, en de klemtoon op de eerste lettergreep. – Voor een dergelijke aanpassing in het Nederlands vergelijkte men Berlijn i.p.v. Berlin, Keulen i.p.v. Köln, Parijs, i.p.v. Paris, enz.

⁸ J.P. de Vries, *a.a.*

⁹ Blijkens Lukas 4,18 leest Jezus op sabbat in de synagoge te Nazareth uit de rol van Jesaja (Jes. 61,1 en 2). Zou Hij bij die gelegenheid JHWH als Jahwè hebben uitgesproken, dan had dit zeker tot protest geleid – en daarover lezen we niets in het evangelie.

zodat in plaats van 'Adonaj 'Adonaj gelezen wordt 'Adonaj 'Elohim. Wie kiest voor HEER of HERE zal m.i. ook in dit geval moeten opteren voor de joodse weergave, die in vertaling luidt 'de Here God'; 'de Heer God' klinkt minder goed, reden waarom in de Groot Nieuws Bijbel (GNB) de volgorde is omgekeerd: 'God, de Heer' [^{9a}].

Eén van de uitgangspunten van het Nederlands Bijbelgenootschap is, dat gestreefd moet worden naar een bijbel die goed is voor te lezen. De nieuwe bijbelvertaling zal daarom ook zo min mogelijk afhankelijk moeten zijn van visuele onderscheidingen; hoofdletters worden bij het voorlezen immers niet gehoord¹⁰. (Alleen daarom al verdient het de voorkeur het woord 'heer', wanneer het op God betrekking heeft, te spellen als 'Here'.)

Toch zou ik het gebruik van hoofdletters niet willen uitsluiten. Met behulp daarvan kan de bijbellezer – en we lezen toch mee als de bijbel in de kerk wordt voorgelezen – direct zien welke godsnaam in de grondtekst wordt gebezigd, wat theologisch-exegetisch van belang kan zijn. Uiteraard dient de weergave van de godsnamen dan wel in de inleiding op de vertaling of op een inlegvel verantwoord te worden. Men zou hier een voorbeeld kunnen nemen aan de Franse vertaling die bekend staat onder de naam TOB (= Texte oecuménique de la Bible, 1977).

De volgende tabel biedt een vergelijkend overzicht:

Hebreeuws	SV	NV (1951)	WV	GNB	TOB	Voorstel
JHWH	de HEERE	de HERE	Jahwe	de Heer	le SEIGNEUR	de HERE
'Elohim	God	God	God	God	Dieu	God
'Adonaj	de Heere	de Here	de Heer	de Heer	le Seigneur	de Here
'Adonaj JHWH	de Heere HEERE	de Here HERE	Jahwe mijn Heer	de Heer (mijn) God	le Seigneur DIEU	de Here GOD
JHWH 'Elohim	de HEERE God	de HERE God	Jahwe God	God de Heer	le SEIGNEUR Dieu	de HERE God
JHWH Sebaoth	de HEERE der heirscharen	de HERE der heerscharen	Jahwe van de he- melse machten	de almachtige Heer	le SEIGNEUR le tout-puissant	de HERE, de Almachtige
Sjaddaj	de Almachtige	de Almachtige	de Almachtige/ de Machtige	de machtige God	le Puissant	de Machtige
'Eljon	de Allerhoogste	de Allerhoogste	de Allerhoogste	de Allerhoogste	le Très-Haut	de Allerhoogste

Suggesties

In de laatste kolom van deze tabel staan mijn vertaalsuggesties. Ze stemmen overeen met de vertalingen waarvoor de TOB gekozen heeft en spreken grotendeels voor zichzelf.

Zoals uit het bovenstaande kan worden afgeleid, worden de combinaties 'Adonaj JHWH en JHWH 'Elohim door de joden gelijkelijk gelezen als 'Adonaj 'Elohim. Naar het voorbeeld van de TOB zou ik ze visueel willen onderscheiden door de eerste combinatie weer te geven met 'de Here GOD' en de tweede met 'de HERE God'.

Over betekenis en weergave van JHWH Sebaoth en Sjaddaj bestaat geen eenstemmigheid. M.i. is er veel voor te zeggen ook hier de TOB te volgen. JHWH Sebaoth zou dan weergegeven moeten worden met 'de HERE, de Almachtige' (zo ook de Septuaginta, die *pantokratoor* geeft)¹¹ en Sjaddaj met 'de Machtige'¹².

Graag geef ik deze suggesties in overweging aan de te benoemen vertaalcommissie.

Kampen, oktober 1990

[^{9a} De weergave met 'Here HEERE' (SV) / 'Here HERE' (NV 1951) leidt in het hedendaags Nederlands tot een bedroevende kakofonie; zó – m.i. terecht – A. van Selms, *Genesis* (serie Predekking van het Oude Testament) I, Nijkerk 1967, p. 214].

¹⁰ Het gaat m.i. te ver, te eisen dat dit nergens het geval mag zijn, zó G. Noordzij, 'De vorm van de bijbel', in: *Met andere woorden* 9/1 (maart 1990), p. 12. Nivellering van de godsnamen dient in een vertaling te worden vermeden.

¹¹ Zie A.S. van der Woude, in E. Jenni – C. Westermann (Edd.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* II, München – Zürich 1976, coll. 504-505.

¹² Zie M. Weippert, in: E. Jenni – C. Westermann (Edd.), *a.w.*, coll. 873-881.

MENE TEKEL UFARSIN

De weergave van 'het schrift op de wand' in een bijbelvertaling

- (25) Dit is het schrift, dat geschreven is: Mene, mene, tekkel ufarsin.
 (26) Dit is de uitlegging van de woorden: Mene: God heeft uw koningschap geteld en er een einde aan gemaakt;
 (27) Tekel: gij zijt in de weegschaal gewogen en te licht bevonden;
 (28) Peres: uw koninkrijk is gebroken en aan de Meden en Perzen gegeven.
 Dan. 5,25-28 (NBG-vertaling 1951)

In het kader van de nieuwe bijbelvertaling (NBV), waaraan momenteel door het Nederlands Bijbelgenootschap hard wordt gewerkt, zal door de vertalers van het boek Daniël moeten worden nagedacht over de vraag hoe het schrift op de wand van Belsazars feestzaal het best in een eigentijdse Nederlandse vertaling kan worden weergegeven.

Om zicht te krijgen op de problemen, waarvoor vertaler en exegeet zich hier gesteld zien, geven we in deze bijdrage een beknopt overzicht van de belangrijkste zakelijke tekstverklaringen die in de loop der tijden van deze raadselspreuk gegeven zijn. Dit overzicht mondt uit in een voorstel tot weergave van het schrift op de wand in de nieuwe bijbelvertaling.

Vooraf enkele tekstkritische en taalkundige opmerkingen.

In de ons door de Masoreten overgeleverde tekst luidt Dan. 5,25b: *m^enē m^enē t^eqel ūfarsīn*. De herhaling van het eerste woord berust waarschijnlijk op een schrijffout (z.g. dittografie, het per ongeluk tweemaal schrijven van een woord dat er maar eenmaal moet staan). Een feit is dat *m^enē* in de uitleg (vs 26) slechts eenmaal wordt verklaard. Op grond van Daniëls verklaring van het opschrift (vss 26-28) menen vele exegeten dat de oorspronkelijke lezing van vs 25b moet zijn geweest: *m^enē t^eqel p^eres*, een lezing die al te vinden is in de vertalingen uit de oudheid¹. Maar dan ziet men over het hoofd dat *parsīn* in vs 28 tweemaal wordt verklaard: eerst met een vorm van het Aramese werkwoord *p^eras* 'verdelen', daarna met de eigenaam *pāras* 'Perzië, de Perzen'. De meervoudsvorm *parsīn* dient daarom te worden gehandhaafd.

Wat de betekenis van de afzonderlijke woorden betreft: in het licht van de verklaring die Daniël van het raadselschrift geeft, neemt men wel aan dat *m^enē* en *t^eqel* verleden deelwoorden zijn van resp. *m^enā* 'tellen' en *t^eqal* 'wegen'. Nu kan *m^enē* inderdaad part. pass. zijn van *m^enā*, maar van *t^eqal* luidt het part. pass. niet *t^eqel*, maar *t^eqīl*. Zoals we zullen zien gaat het bij *m^enē* en *t^eqel* niet om werkwoordsvormen, maar om zelfstandige naamwoorden. *parsīn* is het meervoud (eventueel het tweevoud) van het substantief *p^eres* 'deel' of 'stuk', hier door middel van *ū* 'en' verbonden met de voorafgaande woorden. Wie de tekst van vs 25b toch zou willen wijzigen in *m^enē t^eqel p^eres*, moet wel bedenken dat ook van *p^eras* het part. pass. niet *p^eres*, maar *p^erīs* luidt. Vertalingen als 'geteld, gewogen en aan stukken'² of 'geteld, gewogen, verdeeld'³ stuiten taalkundig op onoverkomelijke bezwaren en dienen daarom te worden afgewezen.

Het heeft tot 1886 geduurd voordat er nieuw licht viel op het schrift op de wand. In dat jaar deed Charles Clermont-Ganneau mededeling van een ontdekking die hij had gedaan in het

¹ Theodotion, de Vulgaat en de Septuaginta (in de korte samenvatting die aan Dan. 5,1 voorafgaat). Vgl. ook Hiëronymus, *Comm.* in Dan. 5,25 (tria tantum verba in pariete scriptura signaverat) en Flavius Josephus, *Antiquitates* X 11,3.

² Zo C.F. Keil, in: Keil u. Delitzsch, *Bibl. Comm. über das A.T.*, III/5, Leipzig 1869, en – met weglating van de Aramese termen – G.Ch. Aalders, *Daniël* (Korte Verklaring), Kampen 1928.

³ Zo b.v. de Groot Nieuws Bijbel (1983), die ook de Aramese termen achterwege laat en in vs 25b blijkbaar leest: *m^enē m^enē t^eqel ūp^eres*.

British Museum⁴. Hij had daar een bronzen gewicht in de vorm van een leeuw aangetroffen, dat het opschrift *p-r-š* droeg en een halve mine (ongeveer 500 gram) bleek te wegen. Nadat Theodor Nöldeke⁵ in datzelfde jaar aantoonde dat *t^eqel* niets anders is dan het Hebreeuwse *šeqel* 'sikkel' (in de vorm *s^eqel* ook in het Aramees niet ongebruikelijk), kwam vast te staan dat met de woorden *m^enē*, *t^eqel* en *p^eres* naar de vocalisatie van de Masoreten gewichten of geldeenheden zijn bedoeld: mine, sikkel en halve mine. Later toonde Otto Eissfeldt⁶ aan dat de betekenis van *p^eres* – op zichzelf 'deelstuk', eventueel 'helft' – altijd pas duidelijk wordt uit de samenhang. Het komt er maar op aan bij welke volle maat of welk heel gewicht *p^eres* staat. En wat *parsīn* betreft, herinnert hij eraan dat het meervoud in het Bijbels Aramees meestal ook voor het tweevoud staat. Dat hier met *parsīn* inderdaad een dualis is bedoeld, valt af te leiden uit de dubbele verklaring die Daniël van het woord *p^eres* geeft (zie boven). Eissfeldts vertaling van de aflopende reeks in vs 25b luidt daarom: 'mine, sikkel en twee halve (sikkels)'.

Intussen dringt de vraag zich op hoe het komt dat de wijzen van Babel deze simpele Aramese woorden niet hebben kunnen lezen, laat staan er een verklaring van geven. Men mag toch aannemen dat er onder hen waren die behalve het Babylonisch-Assyrisch ook de taal kenden die in Babylonië als volkstaal ingang had gevonden: het Aramees. Het kan niet anders of de woorden moeten in de vorm van een raadselschrift op de muur zijn geschreven. Dat hebben de oude rabbijnen al gedacht.

In Talmud⁷ en Midrāš⁸ worden tenminste drie opvattingen vermeld die onder hen opgeld deden. Volgens de eerste opvatting zou het opschrift geschreven zijn in 'atbaš. Met deze kunstterm duidt men een schrijfwijze aan waarbij de eerste letter van het Hebreeuwse alfabet vervangen is door de laatste, de tweede door de voorlaatste, enz. Voorbeelden daarvan treft men ook in het Oude Testament aan, bijv. in Jer. 25,26 (kennelijk een latere notitie bij de tekst, die in de tekst terecht gekomen is), waar *šešak* staat voor Babel. Op de muur zou dan hebben gestaan:

ytt ytt 'dk pwghmt,

woorden waaraan in het Aramees geen zin valt te geven. Volgens een andere rabbijnse opvatting ging het bij het schrift op de wand om een anagram, een letterverplaatsing (vgl. in het Engels *The Liar* voor A. Hitler) of een letterkeer (bijv. neger voor regen). Daarbij dachten sommigen aan letterkeer van de afzonderlijke woorden, anderen aan letterkeer van de hele inscriptie (goed denkbaar bij scriptio continua, het schrijven zonder tussenruimte of scheidingstekens van afzonderlijke woorden). Dus:

'nm 'nm lqt nysrpw òf nysrplqt'nm'nm

Bijzonder interessant is de derde opvatting die wordt vermeld. Volgens deze zou het schrift niet horizontaal van rechts naar links maar verticaal op de muur zijn aangebracht:

<i>s</i>	<i>w</i>	<i>t</i>	<i>m</i>	<i>m</i>
<i>y</i>	<i>p</i>	<i>q</i>	<i>n</i>	<i>n</i>
<i>n</i>	<i>r</i>	<i>l</i>	<i>'</i>	<i>'</i>

⁴ Ch. Clermont-Ganneau, 'Mené Thécel Pharès et le festin de Balthasar', in: *Journal asiatique* 8 (1886), p. 36-67.

⁵ *Zeitschrift für Assyriologie* 1 (1886), S. 414-418.

⁶ O. Eissfeldt, 'Das Menetekel-Inschrift und ihre Deutung', in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 63 (1952), S. 105-114 (m.n. S. 111ff.).

⁷ Bab. Talmud, tract. Sanhedrin, fol. 22a.

⁸ Canticum Rabba 3.4.

Die voorstelling treft men aan op Rembrandts schilderij 'Belsazars feest' in de National Gallery te Londen. Het is niet onwaarschijnlijk dat Rembrandt over de wijze waarop hij het schrift op de wand het beste kon weergeven advies heeft ingewonnen bij Menasse ben-Israel, de Amsterdamse rabbijn, van wie hij in 1636 een portret heeft geëet. Opmerkelijk is dat in een boekje van deze joodse geleerde de woorden van het opschrift op precies dezelfde wijze staan afgedrukt, zonder dat andere mogelijke schrijfwijzen worden genoemd⁹. Rembrandts dominee zou hem waarschijnlijk niet hebben kunnen helpen. De commentaren waarop de predikanten in zijn dagen waren aangewezen, gaan aan het probleem voorbij (zo b.v. Melancthon) of zoeken de verklaring eenvoudig hierin dat de wijzen – heidense Chaldeeën – met blindheid waren geslagen en daarom Gods openbaring niet konden verstaan. Daartoe was alleen Daniël in staat (zo Oecolampadius, Bullinger e.a.)¹⁰.

Calvijn blijkt de opvattingen van de rabbijnen wel te kennen, maar geeft er in zijn Daniëlcommentaar (uitgegeven in 1561) geen duidelijke omschrijving van. „Sommigen – zo merkt hij op – denken dat de letters verwisseld waren. Anderen vermoeden dat de letters veranderd zijn in equivalenten. Weer anderen menen dat de lettertekens veranderd waren”¹¹. Met de eerste omschrijving zal hij het anagram bedoelen, met de tweede de 'atbaş-schrijfwijze. De derde omschrijving moet wel betrekking hebben op de veronderstelling dat de letters verticaal i.p.v. horizontaal op de wand hebben gestaan, al valt dit uit Calvijns woorden niet op te maken. Wel met opzet laat hij het bij vage omschrijvingen. Die rabbijnse opvattingen zijn naar zijn mening toch „al te zeer waardeloos” (haec sunt nimis frivola). Volgens Calvijn is het opschrift òf alleen maar zichtbaar geweest voor de koning, òf de wijzen zijn door God met blindheid geslagen, zodat ze ziende toch niet hebben gezien. Men moet Calvijn toegeven dat geen van de drie rabbijnse opvattingen overtuigend is. Daarvoor zijn ze te doorzichtig. Babels wijzen zouden zo'n opschrift hebben kunnen 'decoderen' en het althans hebben kunnen lezen.

Datzelfde geldt van de opvatting die in onze eeuw door Hans Bauer is verdedigd¹². Volgens hem berust het raadsel van de inscriptie op de onbepaaldheid van het semitische consonantenschrift. Een ongevocaliseerde tekst – vocalen werden in Daniël's tijd nog niet geschreven – kan namelijk op verschillende manieren worden gelezen. Dit geldt ook van het schrift op de wand, aldus Bauer. Op het eerste gezicht leest men de Aramese consonantenreeks *mn' tql prs* (door Bauer voor de oorspronkelijke tekst gehouden) als *m^enē t^eqel p^eres* 'mine, sikkal, halve mine' (zoals hij nog vertaalt). Maar zegt hij, die lezing was niet in overeenstemming met de ernst van het ogenblik en kon dus niet in aanmerking komen. De wijzen stonden hier voor een raadsel. Daniël wist hoe deze woorden waren bedoeld, t.w. als werkwoordsvormen met God als onderwerp, en hij kende ook hun uitlegging. Hij las *m^enā t^eqal p^eras* 'Hij (God) heeft geteld, gewogen, verdeeld' en gaf van die woorden de uitleg. Ook Bauer heeft gezien dat *p^eres* in vs 28 tweemaal wordt uitgelegd. Hem brengt dat tot de veronderstelling dat dit woord tweemaal op de muur heeft gestaan.

Al heeft Bauer het onderzoek zeker een stap verder gebracht, ook zijn opvatting is niet overtuigend. Een niet in geheimschrift omgezette consonantentekst zou de wijzen niet in verlegenheid hebben gebracht. Ze zouden die beslist hebben kunnen lezen en er waarschijnlijk ook nog wel een uitleg bij hebben kunnen verzinnen.

⁹ Menasse ben-Israel, *De terminis vitae libri tres*, Amsterdam 1639, p. 160. Zie R. Haussherr, 'Zur Mene-tekkel-Inschrift auf Rembrandts Belsazarbild', in: *Oud-Holland* 78 (1963) p. 142-149.

¹⁰ R. Haussherr, *a.a.*, p. 147.

¹¹ Joh. Calvinus, *Praelectiones in Daniele prophetam*. Opera omnia 40 (= Corpus Reformatorum 68), col. 704-705: 'Alii putant transpositas fuisse literas; alii autem divinant literas fuisse mutatas, ut aequipollent inter se; alii autem existimant mutatos fuisse characteres'.

¹² H. Bauer, 'Menetekel'. *Vierter Deutscher Münzforschertag zu Halle/Saale, Festgabe*, Halle 1925, S. 27-30.

Dat zou zonder twijfel ook het geval zijn geweest wanneer het opschrift in het vertrouwde spijkerschrift op de muur had gestaan. F.M.Th. (de Liagre) Böhl¹³ opperde daarom de mogelijkheid dat het in Dan. 5,25b gaat om een figuurraadsel of rebus, waarvan Daniël door goddelijke openbaring de oplossing wist. Er zouden op de wand geen letters, maar afbeeldingen van gewichten hebben gestaan. Zulke gewichten hadden bij de Babyloniërs de vorm van een leeuw, een zwaan of een eend. Böhl acht het niet uitgesloten dat de gewichten oorspronkelijk aanduidingen zijn van personen. Ook in de rabbijnse literatuur worden personen wel naar hun waarde getaxeerd door middel van gewichten. Hier zou het gaan om een taxatie van de koninklijke voorgangers van Belsazar. Met het zwaarste gewicht, de mine, zou de grote Nebukadnezar II (de veroveraar van Jerusalem) zijn bedoeld, met de andere gewichten diens minder belangrijke opvolgers. De opvatting dat de gewichten in kort bestek de historie van Babel weergeven, was vóór Böhl reeds door anderen verdedigd. Maar er is ook bezwaar tegen aangetekend. Zo heeft G.Ch. Aalders terecht opgemerkt dat deze opvatting louter op een gissing berust en bovendien in lijnrechte tegenspraak is met de in de context gegeven verklaring. Hoe men ook over de historische waarde van het in Dan. 5 verhaalde denken moge, zo zegt hij, als zeker mag worden aangenomen dat de verteller zelf wel geweten zal hebben hoe het raadsel moest worden opgelost. Daarom is het wetenschappelijk ongeoorloofd een verklaring te geven die tegen de zijne ingaat¹⁴. Toch behoeft de gedachte dat er afbeeldingen op de muur hebben gestaan niet zonder meer te worden losgelaten. Vooral niet wanneer we letten op het woord dat in Dan. 5 voor 'uitlegging' wordt gebruikt. Op dat woord, *p^ešar*, is nieuw licht gevallen door de ontdekking van de z.g. Dode Zee-rollen. Otto Eissfeldt¹⁵ heeft laten zien dat b.v. in de Habakuk-rol uit Qumrān – een commentaar op de eerste twee hoofdstukken van Habakuk – met het overeenkomstige Hebreeuwse woord *péšer* niet zozeer 'uitleg' als wel 'onthulling van de verborgen zin' (niet van de diepere zin) is bedoeld. Zo wordt b.v. de tekst van Hab. 1,6a „Want zie, ik verwek de Chaldeeën, dat grimmige (en onstuimige) volk ...”, gevolgd door: „zijn uitleg (*pišrō*)”, of beter: „de uitleg hiervan betreft de Kittieten, die snel en dapper zijn in de strijd”, enz. Volgens de commentator slaat deze tekst op de Kittieten, waarmee hier de Romeinen zijn bedoeld; dat is volgens hem de verborgen zin van deze tekst. Met dit gebruik van *péšer* vergelijkt Eissfeldt dat van *p^ešar* in Daniël, waar het niet alleen bij dromen (cap. 2 en 7), maar ook bij het raadselschrift (cap. 5) wordt gebezigd. Bij de dromen is het gedroomde op zichzelf niet van betekenis, de 'uitleg' moet er zin en betekenis aan geven. Zo ook, aldus Eissfeldt, bij het schrift op de wand. Ook daar dient men wel te onderscheiden tussen het opschrift als zodanig met een eigen betekenis waarom het echter niet te doen is (!) en de 'uitleg', d.w.z. de ontsluiting van de verborgen zin, anders gezegd: de betekenis die erin verborgen ligt. Dat wordt door de tekst ook steeds uit elkaar gehouden. Telkens is er sprake van het opschrift en zijn uitlegging (Dan. 5,8.15-16.17.25 en 26). Met nadruk wijst Eissfeldt er op, dat alle pogingen om opschrift en uitleg naar woordelijke inhoud aan elkaar aan te passen a priori bedenkelijk zijn te achten. Het zou denkbaar zijn dat het opschrift op zichzelf helemaal geen betekenis had, maar geheel was afgestemd op de later daaraan te geven 'uitleg'. Intussen is Eissfeldt van mening dat het schrift op de wand ook op zichzelf betekenis heeft. Ook hij meent dat we hier met gewichten of geldeenheden te maken hebben. Brengen we ons nu de oplossing te binnen die Böhl aan de hand deed, dan laat zich het volgende denken. Op de muur stonden afbeeldingen van gewichten, Daniël leest de gewichtsnamen één voor één in de toenmalige volkstaal voor, laat zijn gehoor een ogenblik de tijd om zich deze woorden voor de geest te halen en geeft dan zijn 'uitleg', waarbij hij gebruik maakt van werkwoordsvormen waarvan de stam uit precies dezelfde medeklinkers bestaat als de namen van de afgebeelde

¹³ F.M.Th. (de Liagre) Böhl, art. Daniël, in: *Reallexikon der Assyriologie*, Bnd II, 1938, S. 118. Zie ook zijn *Opera minora*, Groningen-Djakarta 1953, p. 444-446.

¹⁴ G.Ch. Aalders, *a.w.*, p. 113.

¹⁵ O. Eissfeldt, *a.a.*

gewichten. Het is alleen zeer de vraag of $k^e t\bar{a}b\bar{a}$, het woord dat in ons hoofdstuk wordt vertaald met 'schrift', naast '(op)schrift' of 'inscriptie' ook 'afbeelding' of 'tekening' kan betekenen. Daar zijn geen aanwijzingen voor.

Maar als er geen woorden in consonantschrift en ook geen afbeeldingen op de muur hebben gestaan, wat dan wel?

Het antwoord op die vraag is naar onze mening gegeven door Albrecht Alt. Hij veronderstelt dat de gewichtsnamen niet voluit, maar in afkorting op de wand hebben gestaan¹⁶. Ook in de semitische wereld is het geen ongewoon verschijnsel dat namen van maten en gewichten niet voluit, maar slechts met de eerste letter worden geschreven. Goede voorbeelden daarvan treft men aan in de bekende Aramese papyri uit Elephantine (5^e eeuw v. Chr.). In contracten staat daar voor 'sikkel' gewoonlijk alleen maar \bar{s} (de beginletter van $\bar{s}^e qel$, de 'ouderwetse' schrijfwijze van $t^e qel$), b.v. $\bar{s} 1 =$ 'één sikkel', enz. Volgt er op zo'n afkorting geen getal en staan er bovendien enkele van zulke afkortingen naast elkaar, dan is het te begrijpen dat niemand op de gedachte komt met afkortingen van gewichtsnamen van doen te hebben. Dat is het laatste waaraan men in de gegeven situatie denken zou. Gaan we er evenwel met Alt van uit dat de gewichtsnamen in afgekorte vorm op de muur hebben gestaan, dan kan een in alle opzichten bevredigende verklaring van het raadselschrift worden gegeven.

Neemt men aan dat op de muur de volgende letters verschenen:

ṁ ṭ ṗ ṣ

(van rechts naar links $m t p p$)¹⁷, dan hoeft het ons niet te verbazen dat de wijzen van Babel daaruit niet wijs konden worden. Vanzelfsprekend zagen zij die lettercombinatie als één woord. Maar dat woord kenden ze niet in het Aramees. Het opschrift was voor hen onleesbaar en dus onverklaarbaar. Dan wordt Daniël ontboden. Hem is de oplossing van dit raadselschrift geopenbaard. Terwijl hij letter voor letter aanwijst, leest hij de afkortingen voluit $m^e n\bar{e} t^e qel \bar{u}fars\bar{i}n$ (dat hij wijzend naar de laatste twee letters $pars\bar{i}n$ leest i.p.v. $p^e res p^e res$ laat zich verstaan). Daarop volgt de verklaring van deze woorden. Eén voor één brengt hij ze in verband met verbaalvormen, gevormd van dezelfde wortel, of met een klankverwant substantief:

$m^e n\bar{e}$ (mine, eig. tel stuk) – geteld ($m^e n\bar{a}$) heeft God (de dagen van) uw koningschap en er een eind aan gemaakt;

$t^e qel$ (sikkel, eig. weeg stuk) – gewogen ($t^e q\bar{i}l\bar{t}\bar{a}$) bent u op de weegschaal en te licht bevonden;

$p^e res$ (halve sikkel, eig. deel stuk) – verdeeld ($p^e r\bar{i}sat$) is uw koninkrijk en gegeven aan Meder en Pers ($p\bar{a}ras$).

Lezing en verklaring slaan in bij alle aanwezigen en ieder is overtuigd van de juistheid van Daniëls woorden. Dadelijk geeft Belsazar bevel Daniël met purper te bekleden, hem een gouden keten om de hals te hangen en hem uit te roepen tot 'derde' in het koninkrijk.

Ziehier een verklaring die aan alle elementen uit het bijbelverhaal recht doet.

¹⁶ A. Alt, 'Zur Menetekel-Inschrift', in: *Vetus Testamentum* 4 (1954) p. 303-305. Frappant is dat de Spaanse jezuïet Juan Maldonado in zijn Daniëlcommentaar (1611) al het vermoeden uitsprak dat het opschrift heeft bestaan uit de beginletters van de woorden. Zie R. Haussherr, a.a., p. 147.

¹⁷ Zie voor deze lettervormen: Louis Delaporte, *Épigraphes araméens. Étude des textes araméens gravés ou écrits sur des tablettes cunéiformes*, Paris 1912. Men moet weten dat vanaf de 7^e eeuw v. Chr. contracten, geschreven in Babylonisch spijkerschrift, dikwijls waren voorzien van een bijchrift (een soort regest) in Aramese karakters.

Iemand zou nog kunnen vragen waarom de overgeleverde tekst van vs 25b het opschrift niet in afkortingen weergeeft. Het antwoord daarop ligt o.i. voor de hand: enkel en alleen ten gerieve van de lezer zijn de afkortingen voluit geschreven. Maar hierdoor is het voor diezelfde lezer nu niet meer direct duidelijk dat er afkortingen op de muur hebben gestaan. Het heeft lang geduurd voordat men daar achter kwam. Clermont-Ganneau vond de sleutel tot de oplossing, Alt stak die in het goede slot en wij hoeven de sleutel slechts om te draaien.

Blijft nog de vraag hoe het schrift op de wand het best kan worden weergegeven in een Nederlandse bijbelvertaling.

Uit het bovenstaande zal duidelijk zijn dat wij ons niet kunnen vinden in de weergave ervan in de Groot Nieuws Bijbel (1983). Dan. 5,25-28 luidt daar:

- (25) Dit staat er: geteld, geteld, gewogen en verdeeld.
- (26) En dit is de betekenis van die woorden:
geteld – God heeft de dagen van uw koningschap geteld en daar een eind aan gemaakt;
- (27) gewogen – u bent op de weegschaal gewogen en u bleek te licht te zijn;
- (28) verdeeld – uw rijk wordt verdeeld, het wordt gegeven aan de Meden en de Perzen.

O.i. ten onrechte wordt in vs 25b uitgegaan van een geëmendeerde tekst: *m^enē t^eqel ūp^eres*. Van die tekst geeft men vervolgens een onjuiste vertaling; *t^eqel ūp^eres* betekent niet 'gewogen en verdeeld' (zie boven). Ons voornaamste bezwaar is dat het raadselschrift voor de lezer zo geen raadselschrift meer is. Men kan het de moderne lezer ook te gemakkelijk maken. Terecht laten de NGB-vertaling 1951 en de Willibrordvertaling van 1975 de Aramese woorden in vs 25b voorshands onvertaald. Dat doet ook de Traduction oecuménique de la Bible (TOB) uit 1977. Daar leest men:

- (25) et voici l'inscription qui a été tracée: MENÉ MENÉ TÉQEL OU-PARSÎN.
- (26) Quant à l'interprétation, la voici.
MENÉ, „Compté”: Dieu a fait le compte de ton règne et il y a mis fin.
- (27) TÉQEL, „Pesé”: Tu as été pesé dans la balance et trouvé insuffisant.
- (28) PERÈS, „Divisé”: Ton royaume a été divisé, et il y a été donné aux Mèdes at aux Perses.

Om het opschrift te verduidelijken is hier, zoals men ziet, in vss 26-28 aan de Aramese woorden een (helaas onjuiste) vertaling toegevoegd.

Wil men de paronomasie (het gebruik van stam- of klankverwante woorden) in vss 26-28 laten uitkomen, dan kan dat o.i. het best door het schrift op de wand als volgt weer te geven:

- (25) Dit staat er geschreven: Mene [mene] tekkel ufarsin.
- (26) De verklaring hiervan luidt:
Mene (mine, telstuk) – geteld heeft God de dagen van uw koningschap en er een eind aan gemaakt;
- (27) Tekel (sikkel, weegstuk) – gewogen bent u op de weegschaal en te licht bevonden;
- (28) Peres (halve sikkel, deelstuk) – verdeeld is uw koninkrijk en gegeven aan de Meden en Perzen.

Deze vertaling doet recht aan de grondtekst, laat het raadselschrift raadselschrift, maar maakt ook voor de lezer die geen Aramees kent het verband duidelijk tussen het geheimzinnige opschrift en de verklaring die Daniël daarvan geeft.

PUBLICATIES VAN J.P. LETTINGA

- Overzichten van de geschiedenis en de opgravingen in het Nabije Oosten I: *rās esj-sjamrā* en *mīnet el-beidā* (= Mededelingen en Verhandelingen van Ex Oriente Lux no. 6), Leiden 1942.
- Recensie van R. de Langhe, *Les Textes de Ras-Shamra-Ugarit et leurs Rapports avec le Milieu biblique de l'Ancien Testament*, 2 Vols, Gembloux-Paris 1945, in: *Bibliotheca Orientalis* 5 (1948), p. 107-114.
- Oegarit (*rās esj-sjamrā*). Een nieuwe Phoenicische stad uit de Oudheid (= Cultuurhistorische Monografieën nr. 11), Den Haag 1948.
- Kleispijker van Entemena van Lagaš (ca. 2350 v.Chr.) in het Allard Pierson-Museum, Amsterdam, in: *Jaarbericht van Ex Oriente Lux* 12 (1951-1952), p. 209-210.
- Het Sumerische wetboek van Lipitištar, koning van Isin, in: *Jaarbericht van Ex Oriente Lux* 12 (1951-1952), p. 249-263.
- Twee opmerkingen over de vertaling van Johannes III, in *Kèrugma* 2 (1953-1954), p. 193-196.
 - Het schrift op de wand (Dan. V 25-28), in: *De Reformatie* 31 (1955-1956), p. 413; 32 (1956-1957), p. 5, 14-15.
 - De godsdiensten van Kanaänieten en Aramaeërs, in: Van der Leeuw – Bleeker (ed.), *De godsdiensten der wereld*, dl II, 3e druk, Amsterdam 1956, p. 308-342.
 - De uitdrukking 'de Zoon des mensen', in: *Almanak F.Q(uadrat) I. 1955-1957*, p. 141-149.
 - A Note on 2 Kings XIX 37, in: *Vetus Testamentum* 7 (1957), p. 105-106.
- Grammatica van het Bijbels Hebreeuws (= 6e, geheel opnieuw bewerkte druk van Nat – Koopmans' Hebreeuwse Grammatica), Leiden 1962 + Hulpboek bij de Grammatica van het Bijbels Hebreeuws (= 4e, geheel opnieuw bewerkte druk van Nat – Koopmans' Oefeningen bij de Hebreeuwse Grammatica), Leiden 1962.
- Eine Schreibmaschine mit syrischer Tastatur. Bericht an die Mitglieder der Sektion Christlicher Orient des XVII. Deutschen Orientalistentages (21.-27. Juli 1968), in: *Bibliotheca Orientalis* 25 (1968), p. 406-409.
- 'Hammoerapi in Kampen', in: *Almanak F.Q.I. 1968-1969*, p. 59-65.
- De 'tale Kanaäns'. Enkele beschouwingen over het Bijbels Hebreeuws (inaugurele rede) (= *Kamper Bijdragen* no. VIII), Groningen 1971.
- Grammatica van het Bijbels Hebreeuws (= 7e druk van Nat's Hebreeuwse Grammatica), Leiden 1972 + Hulpboek bij de Grammatica van het Bijbels Hebreeuws (= 5e druk van Nat's Oefeningen bij de Hebreeuwse Grammatica), Leiden 1972.
- Noch einmal die Schreibmaschine mit syrischer Tastatur, in: *Bibliotheca Orientalis* 29 (1972), p. 254.
- Ugaritic en Amarna-Canaanite, in: J.H. Hospers (ed.), *A Basic Bibliography for the Study of The Semitic Languages*, Vol. I, Leiden 1973, p. 127-145 en 172-175.
- Talen en 'wereld' van het Oude Testament, in: *Oriëntatie in de theologie. Studiegids samengesteld door de hoogleraren aan de Theologische Hogeschool van De Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen [Groningen 1974]*, p. 49-62; 2de, herziene druk, Barneveld 1987, p. 40-54.
- Grammatica van het Bijbels Hebreeuws (= 8e, geheel herziene druk), Leiden 1976 + Hulpboek bij de Grammatica van het Bijbels Hebreeuws (= 6e, geheel herziene druk), Leiden 1976.

- Davids rouwklacht over Saul en Jonathan. Een geannoteerde vertaling van 2 Sam. I 17-27, in: Almanak F.Q.I. 1977, p. 76-81.
Grammaire de l'hébreu biblique avec Volume complémentaire (Exercices, Extraits de l'Ancien Testament et Vocabulaires). Traduction du Néerlandais par Annie et Antoon Schoors, Leiden 1980.
- Hanna's Magnificat, in: Almanak F.Q.I. 1980, p. 89-95.
De wereld van de bijbel. Bespreking van Bijbels Handboek dl I, Kampen 1981, in: De Reformatie 57 (1981-1982), p. 569-572.
Een geleerde en een man van karakter (Pater J.P.M. van der Ploeg O.P.), in: Katholieke Stemmen 11 (1982), p. 330-332.
De Groot Nieuws Bijbel, in: De Reformatie 59 (1983-1984), p. 1-4, 17-19, 33-37.
- Een bijbelse vrouwenpiegel, in: Bezield verband. Opstellen aangeboden aan prof. J. Kamp-huis, Kampen 1984, p. 119-125 (p. 409-410).
Notities bij de hebreeuwse tekst van de Tien Geboden I-III, in: J. Douma, De Tien Geboden I, Kampen 1985, p. 145-169; II, Kampen 1986, p. 181-193; III, Kampen 1987, p. 147-160; heruitgave in één band, Kampen 1992.
- Psalm 82. De levende God en de stervende afgoden (afscheidscollege), in: Almanak F.Q.I. 1988, p. 135-152.
- De weergave van de Godsnamen in een bijbelvertaling, in: De Reformatie 66 (1990-1991), p. 368-369 en in enigszins bewerkte vorm in: G.W. Lorein (red.), Naar een nieuwe bijbel-vertaling?, Leiden 1994, p. 73-77.
Grammatik des biblischen Hebräisch + Hilfsbuch, Riehen/Basel-Stadt 1992.
Amos. Notities bij de Hebreeuwse tekst en proeve van vertaling (Uitgave van de Publicatie-commissie van F.Q.I., Broederweg), Kampen 1995; 2e (verbeterde) oplage, Kampen 1996.
Jona/Ruth. Notities bij de Hebreeuwse tekst en proeve van vertaling (Uitgave van de Publicatie-commissie van F.Q.I., Broederweg), Kampen 1996.
- MENE TEKEL UFARSIN. De weergave van 'het schrift op de wand' in een bijbelvertaling, in: J.H.F. Schaeffer e.a. (red.), Nuchtere noodzaak. Ethiek tussen navolging en compromis (afscheidsbundel voor prof. dr. J. Douma), Kampen 1997, p. 209-217.

GEBRUIKTE AFKORTINGEN

AfO	Archiv für Orientforschung
BA	Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft
BiOr	Bibliotheca Orientalis
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
FuF	Forschungen und Fortschritte
HUCA	Hebrew Union College Annual
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap 'Ex Oriente Lux'
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JSS	Journal of Semitic Studies
KTU	Dietrich, M. – Loretz, O. – Sanmartín, J., <i>Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit</i> (= Alter Orient und Altes Testament 24), Neukirchen-Vluyn 1976 [second, enlarged edition, Münster 1995].
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
Or	Orientalia
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
UF	Ugarit-Forschungen
VT	Vetus Testamentum
WO	Welt des Orients
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft