

Onheil dat voorbijgaat

Onheil dat voorbijgaat

Psalm 91
en de (oudoosterse) bedreiging door demonen

Doom that passes away
Psalm 91 and the (near-eastern) threat of demons
(with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Universiteit Utrecht
op gezag van de rector magnificus, prof.dr. G.J. van der Zwaan,
ingevolge het besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen
op dinsdag 22 oktober 2013
des middags te 2.30 uur

door

Gerrit Cornelis Vreugdenhil

geboren op 31 maart 1968
te Utrecht

Promotor:
Prof.dr. B.E.J.H. Becking

בצל־כנפֿיך אחסה עד יעבר הוות

In de schaduw van Uw vleugels schuil ik, totdat het onheil voorbij is gegaan.
(Psalm 57,2)

De uitgave van dit proefschrift is mede mogelijk gemaakt door financiële bijdragen van:

- *Gereformeerde Bond* in de Protestantse Kerk in Nederland
- Stichting *Aanpakken*
- Stichting Fonds Legaat *Ad Pias Causas*
- Stichting *Het Scholten-Cordes Fonds*
- Vicariefonds van de *Ridderlijke Duitse Orde, Balije van Utrecht*

WOORD VOORAF

De directe aanleiding voor dit onderzoek ligt in Chili. Tijdens ons verblijf in het Zuid-Amerikaanse land hebben we ervaren dat het geloof in de realiteit van geesten en demonen een grote rol speelt in het dagelijkse leven. De overtuiging dat er kwade machten zijn die het op de mens gemunt hebben, speelt niet alleen een rol in het Chileense volksgeloof, dat sowieso erg openstaat voor magie en bijgeloof, maar is ook in veel Chileense pinksterkerken te vinden. In mijn werk als docent Oude Testament aan de Evangelische Theologische Faculteit (FET) van Chili, heb ik regelmatig mensen ontmoet die vertelden dat in hun huis (kwade) geesten woonden met wie zij contact hadden. Ik hoorde van mensen dat in hun huiskamer bepaalde voorwerpen zomaar van plaats konden veranderen. Soms waren er vermoedens van demonische beïnvloeding of bezetenheid, leefde er angst voor het *mal del ojo* ('het boze oog') of hoorden mensen stemmen die hen aanzetten tot automutilatie, haat of zelfs moord.

Het is in deze context dat Psalm 91 bijzonder populair is. De psalm wordt namelijk zeer frequent afgebeeld op kleine schilderijtjes die bij de ingang van het huis worden ophangen of op voorwerpen van porselein in de vorm van een opengeslagen boek. Men moet niet vreemd opkijken als een bij Psalm 91 opengeslagen Bijbel op het nachtkastje van een slaapkamer of bij een ziekenhuisbed te vinden is. Soms wordt Psalm 91 gelezen aan het begin van een vergadering of voor het slapengaan. Het lijkt erop dat aan de psalm een soort magische kracht wordt toegekend om mensen tegen onheil te beschermen. Sommigen gebruiken de psalm – of delen ervan – zelfs als amulet, in de vorm van een hanger om de hals.

Een dergelijk gebruik van Psalm 91 roept vragen op. Is het toekennen van magische krachten aan de psalm of het gebruik van de psalm als amulet ter bescherming tegen onheil of kwade geesten een verantwoord en adequaat gebruik van de bijbeltekst? Waar komt een dergelijk gebruik van de psalm trouwens vandaan? Heeft dit misschien zijn wortels in de (historische en culturele) context waarin de psalm ontstaan is? Hebben de inhoud en boodschap van de psalm misschien te maken met een magische perceptie van de werkelijkheid in het oude Oosten? Of heeft de populariteit van Psalm 91 eenvoudigweg te maken met het feit dat de hoofdboodschap van de psalm betrekking heeft op de bescherming van God? In deze studie zoeken we op deze vragen een antwoord en trachten we te begrijpen waarom Psalm 91 zo vaak in verband gebracht wordt met demonen.

De vragen die in deze studie aan de orde komen, zijn niet geheel nieuw. Al in 1880 promoveerde Johannes Theodoor de Visser aan de Universiteit Utrecht op een proefschrift over *De Daemonologie van het Oude Testament*. In deze studie onderzoekt hij de bijbelse voorstellingen omtrent geesten en demonen en de invloed die deze machten van het kwaad hebben op de kerken en de gelovigen. De Visser is geïnteresseerd in de vraag in hoeverre de demonologie van het Nieuwe Testament zijn wortels heeft in het Oude Testament. In zijn onderzoek komt hij tot de conclusie dat het geloof in onreine geesten en demonen een wezenlijk bestandsdeel vormt van het oudtestamentische godsgeloof.

In de afgelopen 133 jaar na het verschijnen van het proefschrift van De Visser is er in de oudtestamentische wetenschap veel veranderd. De kennis van de oudoosterse culturen en religies is exponentieel toegenomen. De ontsluiting van primaire bronnen heeft enorm veel kennis opgeleverd aangaande de oudoosterse opvattingen

over God en goden, geesten en demonen, koningen en volken. Literaire, linguïstische, historische, archeologische en socio-economisch studies hebben onze kennis van het oude Oosten en Israël enorm vergroot. Hoewel de tijden zijn veranderd, zijn de vragen die indertijd door De Visser aan de orde zijn gesteld nog steeds relevant. In deze studie onderzoeken we behulp van moderne methodieken hoe teksten uit de Bijbel en de wereld van het oude Oosten spreken over de realiteit van geesten en demonen en welke rol zij toekennen aan de machten van het kwaad.

Deze studie kon echter niet tot stand komen zonder de hulp van anderen. Ik wil mijn promotor, prof. dr. B.E.J.H. Becking, hartelijk danken voor zijn stimulerende en betrokken begeleiding. Van zijn kritische vragen en scherp oog voor details heb ik veel geleerd. De gesprekken die we de afgelopen jaren hebben gehad, zijn voor mijn persoonlijke vorming erg belangrijk geweest. Verder dank ik dr. M.C.A. Korpel en prof. dr. M.J. Paul voor hun waardevolle adviezen en kritische commentaar op eerdere versies of hoofdstukken van mijn studie. Mijn dank geldt ook de deelnemers aan het promovendiberaad van de Gereformeerde Bond in de Protestantse Kerk in Nederland (sectie bijbelwetenschappen) voor hun commentaar en reactie op delen uit eerdere hoofdstukken.

Verder wil ik mijn dank uitspreken aan mijn Chileense collega's van de FET en de predikanten Luis Cruz Villalobos en Luis Pantoja Rodríguez die mij stimuleerden om met mijn studie over Psalm 91 en demonisch onheil een bijdrage te leveren aan de theologiebeoefening in Latijns-Amerika. Mw. Tini van Selm ben ik zeer erkentelijk voor de zorgvuldige stilistische en taalkundige correctie van de tekst. Ik dank ook mijn vader Johan Vreugdenhil voor zijn grondige lezing van het manuscript en waardevolle opmerkingen en correcties. Ik ben mw. Simone Perreijn van uitgeverij Boekencentrum erkentelijk voor haar hulp bij de uitgave van dit proefschrift en dank mw. Rhodé Maatkamp voor de samenvatting in het Engels. Een bijzonder woord van dank komt mw. Berry de Rooij toe, die mij toestond een van haar schilderijen te gebruiken voor de voorkant van dit boek.

Het begin van mijn onderzoek ligt in Chili, maar het grootste gedeelte van dit proefschrift is voltooid in de pastorie van de hervormde gemeente van Woerden. De combinatie van predikantschap en onderzoek was soms een zoektocht. Ik bedank de kerkenraad van wijk Oost voor het in mij gestelde vertrouwen om naast een intensief predikantschap te kunnen werken aan een promotieonderzoek. Het meeleven en gebed van de gemeente en mijn (Woerdense) collega's hebben mij zeer bemoedigd. In het bijzonder dank ik Gerton van der Wilt die mij steeds gestimuleerd heeft mijn studie af te ronden. Hoewel een proefschrift allereerst geschreven wordt voor vakgenoten, hoop ik dat mijn studie ook een bijdrage kan leveren aan de gelovige en kerkelijk bezinning op de hedendaagse realiteit van geesten en demonen.

Ten slotte wil ik mijn vrouw Corine danken voor haar liefde, steun en meeleven. Zij heeft mij altijd gestimuleerd en soms ook in de luwte gehouden, zodat ik met mijn onderzoek bezig kon zijn. Ook mijn kinderen dank ik voor hun geduld en meeleven. Gelukkig ben ik de afgelopen jaren voor hen geen afwezige vader geweest, maar deze studie legde wel een groot beslag op ons gezinsleven. Bovenal komt mijn dank toe aan God, die mij de kracht, wijsheid en vreugde heeft gegeven om met dit onderzoek bezig te zijn.

INHOUDSOPGAVE

| | |
|--|-----|
| Woord vooraf | 7 |
| 1 Inleiding | 15 |
| 1.1 Aanleiding: magisch gebruik van Psalm 91 in Chili | 15 |
| 1.2 Amulet tegen demonen | 16 |
| 1.3 Psalm 91 en demonen: toelichting op vraagstelling | 22 |
| 1.4 Demonen, wereldbeeld en religie | 24 |
| 1.4.1 Geesten en demonen | 25 |
| 1.4.1.1 Complexiteit in het begrip 'demon' | 26 |
| 1.4.1.2 Demonen in de Griekse cultuur | 27 |
| 1.4.1.3 Demonen in het oude Nabije Oosten | 29 |
| 1.4.2 Religie, wereldbeeld en demonen | 31 |
| 1.4.3 Sociale stratificatie van religie | 35 |
| 1.4.4 Primaire en secundaire religie | 37 |
| 1.5 Methodische overwegingen | 39 |
| 1.5.1 Exegetische methode van Talstra | 41 |
| 1.5.2 Exegetische principes van <i>delimitation criticism</i> | 43 |
| 1.5.3 Cognitieve literaire analyse volgens Van Wolde | 44 |
| 1.6 Opzet van de studie | 47 |
| 2 Demonen in het oude Oosten | 50 |
| 2.1 Onheil en bedreiging door demonen | 50 |
| 2.2 Demonen in het oude Oosten | 54 |
| 2.2.1 Demonen in de religie van het oude Egypte | 55 |
| 2.2.2 Demonen in de religie van Ugarit en Syrië | 60 |
| 2.2.3 Demonen in de religie van oude Arabische volken | 64 |
| 2.2.4 Demonen in de religie van het oude Mesopotamië | 65 |
| 2.2.5 Conclusie en vooruitblik | 69 |
| 2.3 <i>Utukkū Lemnūtu</i> : demonen in de religie van Mesopotamië | 71 |
| 2.3.1 De besloten binnenwereld van het huis | 72 |
| 2.3.2 Onderweg langs eenzame plaatsen | 82 |
| 2.3.3 Gevangen onder het net van magie en toverij | 86 |
| 2.3.4 Besmet door ziekte en bedreigd door de dood | 91 |
| 2.4 Conclusie: demonen en de religiositeit van de oudoosterse mens | 94 |
| 3 Demonen in het oude Israël | 99 |
| 3.1 Inleiding | 99 |
| 3.2 Demonen in het Oude Testament | 101 |
| 3.2.1 Demonen volgens de vroege oudtestamentische wetenschap | 101 |
| 3.2.2 Demonen volgens de latere oudtestamentische wetenschap | 107 |
| 3.2.3 Demonen volgens de recente oudtestamentische wetenschap | 114 |
| 3.2.4 Demonen en het Oude Testament: conclusie en vooruitblik | 121 |
| 3.3 Demonen in het oude Israël (context) | 123 |
| 3.4 Intermezzo | 127 |

| | | |
|---------|--|-----|
| 3.4.1 | Tekst, context en demonen | 128 |
| 3.4.2 | Persoonlijke vroomheid, Psalmen en demonen | 132 |
| 3.4.3 | Vijanden, demonen en de Psalmen | 136 |
| 3.5 | Demonen in het oude Israël (Psalmen) | 139 |
| 3.5.1 | De besloten binnenwereld van het huis | 139 |
| 3.5.2 | Onderweg langs eenzame plaatsen | 141 |
| 3.5.3 | Gevangen onder het net van magie en toverij | 143 |
| 3.5.4 | Besmet door ziekte en bedreigd door de dood | 143 |
| 3.5.5 | Persoonlijke vroomheid, demonen en de Psalmen | 146 |
| 3.6 | Conclusie en vooruitblik | 147 |
| 4 | Tekst en structuur van Psalm 91 | 149 |
| 4.1 | Inleiding | 149 |
| 4.2 | Tekstkritische en structurele vragen | 150 |
| 4.2.1 | Psalm 91,2a: 'ik zeg' of 'hij zegt'? | 150 |
| 4.2.2 | Psalm 91,2: zelfstandig of een geheel met vers 1? | 151 |
| 4.2.3 | Psalm 91,3b: <i>deber</i> ('pest') of <i>dābār</i> ('woord')? | 156 |
| 4.2.4 | Psalm 91,9a: zelfstandige colon of onderdeel van 9b-10? | 157 |
| 4.2.5 | Opnieuw Psalm 91,9 en de literaire context van de verzen 8-10 | 161 |
| 4.3 | Enkele structuuranalyses van Psalm 91 | 165 |
| 4.3.1 | Analyse van Loretz | 166 |
| 4.3.2 | Analyse van Van der Lugt | 167 |
| 4.3.3 | Analyse van Fokkelman | 169 |
| 4.3.4 | Analyse van Labuschagne | 171 |
| 4.3.5 | Concluderende opmerkingen en openstaande vragen | 175 |
| 4.4 | Structuur van Psalm 91 naar het syntactisch analysemodel van Talstra | 175 |
| 4.4.1 | Vertaling en syntaxis | 176 |
| 4.4.2 | Taal en structuur van Psalm 91: syntaxis en participanten | 177 |
| 4.4.3 | Structuur en strategie van Psalm 91: actanten en communicatie | 183 |
| 4.4.3.1 | Actanten en communicatie: de tekst als toneel | 184 |
| 4.4.3.2 | Woordherhalingen en semantiek: de tekst als expressie | 188 |
| 4.4.3.3 | Presentatie en retorische vorm: de tekst als kunstwerk | 189 |
| 4.4.4 | Concluderende opmerkingen analyse Talstra | 190 |
| 4.5 | Structuur van Psalm 91 volgens analyse van <i>delimitation criticism</i> | 191 |
| 4.5.1 | Tekst en vertaling van Psalm 91 | 193 |
| 4.5.2 | Psalm 91: indeling in verzen | 199 |
| 4.5.3 | Psalm 91: indeling in strofen | 204 |
| 4.5.4 | Psalm 91: indeling in cantikels | 207 |
| 4.5.5 | Psalm 91: indeling in canto's | 209 |
| 4.5.6 | Concluderende opmerkingen analyse <i>delimitation criticism</i> | 211 |
| 4.6 | Structuur van Psalm 91: conclusie | 213 |
| 5 | Context en genre van Psalm 91 | 215 |
| 5.1 | Inleiding | 215 |
| 5.2 | Bouwsteen 1: het genre van Psalm 91 in het onderzoek van de Psalmen | 218 |
| 5.2.1 | Psalm 91: overblijfsel van een genezingsritueel? | |

| | |
|--|-----|
| (Mowinckel en Seybold) | 219 |
| 5.2.2 Psalm 91: ziektepsalm? (Gunkel, Albertz, Seybold) | 220 |
| 5.2.3 Psalm 91: cultische instructie aan de enkeling? (Hugger) | 223 |
| 5.2.4 Psalm 91: gebed tot een persoonlijke beschermgod? (Vorländer) | 224 |
| 5.2.5 Psalm 91: cultische of 'royal' profetie? (Hilber, Starbuck) | 226 |
| 5.2.6 Psalm 91: vertrouwenspsalm? (Hugger, Albertz, Van Grol en Zenger) | 228 |
| 5.2.7 Psalm 91: wijsheidpsalm? (Gunkel, Tate, Booi, Van Gemeren) | 231 |
| 5.2.8 Psalm 91: individuele klaagpsalm? (Vorländer, Albertz, De Vos) | 232 |
| 5.2.9 Psalm 91: bekeringspsalm? (Eissfeldt, Wagner) | 235 |
| 5.2.10 Psalm 91: magische bezweringspsalm? (Lichtenberger, Eshel, Smoak) | 237 |
| 5.2.11 Genre en Psalm 91: enkele concluderende opmerkingen | 241 |
| 5.3 Bouwsteen 2: de structuur van Psalm 91 | 242 |
| 5.3.1 Een mens die zich bedreigd voelt | 243 |
| 5.3.2 Een mens die hulp en bescherming zoekt | 243 |
| 5.3.3 Een mens die op JHWH vertrouwt | 244 |
| 5.3.4 Een vertegenwoordiger die namens JHWH spreekt | 245 |
| 5.3.5 Concluderende opmerkingen | 247 |
| 5.4 Bouwsteen 3: demonen en de Umwelt van het oude Oosten | 247 |
| 5.4.1 Bedreiging door demonen in het oude Oosten | 247 |
| 5.4.2 Bedreiging (door demonen) in het oude Israël | 249 |
| 5.4.3 Concluderende opmerkingen | 252 |
| 5.5 Bouwsteen 4: de familiale (huis)godsdienst | 252 |
| 5.5.1 Psalm 91 en de rituelen van de familiale huisgodsdienst | 254 |
| 5.5.2 Psalm 91 en de geloofswereld van de familiale huisgodsdienst | 260 |
| 5.5.3 Psalm 91 en de familiale godsdienst in de iconografie | 263 |
| 5.6 Psalm 91: context en genre | 264 |
| 5.6.1 Psalm 91 en de situationele context van de familiale godsdienst | 264 |
| 5.6.2 Psalm 91 en het genre van instructie en belijdenis | 270 |
| 6 In het spanningsveld van tekst en context | 275 |
| 6.1 Inleiding | 275 |
| 6.2 Van context naar tekst, van tekst naar context | 279 |
| 6.3 Cognitieve taalanalyse en Psalm 91 | 281 |
| 6.4 Cognitieve methode, matrix en beelden | 286 |
| 6.5 Vooruitblik: bedreiging en bescherming | 291 |
| 7 Beelden van bedreiging | 293 |
| 7.1 Inleiding | 293 |
| 7.2 Net van de vogelvanger | 295 |
| 7.2.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 295 |
| 7.2.2 Lexicale betekenis | 299 |
| 7.2.3 Analyse van de bijbelteksten | 299 |
| 7.2.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 303 |
| 7.2.5 Analyse van het prototypisch scenario | 305 |

| | |
|---|-----|
| 7.2.6 Analyse van het mentale beeld | 307 |
| 7.3 Magisch woord | 307 |
| 7.3.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 308 |
| 7.3.2 Lexicale betekenis | 311 |
| 7.3.3 Analyse van de bijbelteksten | 314 |
| 7.3.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 316 |
| 7.3.5 Analyse van het prototypisch scenario | 323 |
| 7.3.6 Analyse van het mentale beeld | 324 |
| 7.4 Bevrijden | 325 |
| 7.5 Vrees (niet) | 328 |
| 7.6 Schrik van de nacht | 333 |
| 7.6.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 333 |
| 7.6.2 Lexicale betekenis | 334 |
| 7.6.3 Analyse van de bijbelteksten | 335 |
| 7.6.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 336 |
| 7.6.5 Analyse van het prototypisch scenario | 342 |
| 7.6.6 Analyse van het mentale beeld | 342 |
| 7.7 Pijl die overdag vliegt | 343 |
| 7.7.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 343 |
| 7.7.2 Lexicale betekenis | 344 |
| 7.7.3 Analyse van de bijbelteksten | 344 |
| 7.7.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 347 |
| 7.7.5 Analyse van het prototypisch scenario | 353 |
| 7.7.6 Analyse van het mentale beeld | 353 |
| 7.8 Pest die in het duister rondgaat | 354 |
| 7.8.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 354 |
| 7.8.2 Lexicale betekenis | 354 |
| 7.8.3 Analyse van de bijbelteksten | 354 |
| 7.8.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 357 |
| 7.8.5 Analyse van het prototypisch scenario | 361 |
| 7.8.6 Analyse van het mentale beeld | 362 |
| 7.9 Verderf dat vernietigt op de middag | 362 |
| 7.9.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 362 |
| 7.9.2 Lexicale betekenis | 362 |
| 7.9.3 Analyse van de bijbelteksten | 363 |
| 7.9.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 367 |
| 7.9.5 Analyse van het prototypisch scenario | 369 |
| 7.9.6 Analyse van het mentale beeld | 369 |
| 7.10 Kwaad dat treft | 370 |
| 7.10.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 370 |
| 7.10.2 Lexicale betekenis | 376 |
| 7.10.3 Analyse van de bijbelteksten | 377 |
| 7.10.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 377 |
| 7.10.5 Analyse van het prototypisch scenario | 378 |
| 7.10.6 Analyse van het mentale beeld | 379 |
| 7.11 Naderende plaag | 379 |

| | |
|---|-----|
| 7.11.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 379 |
| 7.11.2 Lexicale betekenis | 381 |
| 7.11.3 Analyse van de bijbelteksten | 384 |
| 7.11.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 385 |
| 7.11.5 Analyse van het prototypisch scenario | 387 |
| 7.11.6 Analyse van het mentale beeld | 388 |
| 7.12 Leeuw | 388 |
| 7.12.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 388 |
| 7.12.2 Lexicale betekenis | 392 |
| 7.12.3 Analyse van de bijbelteksten | 393 |
| 7.12.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 394 |
| 7.12.5 Analyse van het prototypisch scenario | 395 |
| 7.12.6 Analyse van het mentale beeld | 395 |
| 7.13 Slang en draak | 396 |
| 7.13.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 396 |
| 7.13.2 Lexicale betekenis | 400 |
| 7.13.3 Analyse van de bijbelteksten | 401 |
| 7.13.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 404 |
| 7.13.5 Analyse van het prototypisch scenario | 404 |
| 7.13.6 Analyse van het mentale beeld | 405 |
| 7.14 Treden en vertrappen | 406 |
| 7.15 Conclusie beelden van bedreiging | 410 |
| 7.15.1 Wat de werkwoorden veronderstellen | 410 |
| 7.15.2 Wat de mentale beelden veronderstellen | 411 |
| 7.15.3 Wat de beelden van bedreiging veronderstellen | 412 |
| 7.15.4 Algemene conclusie | 420 |
| 8 Beelden van bescherming | 421 |
| 8.1 Inleiding | 421 |
| 8.2 Schuilplaats | 422 |
| 8.2.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 422 |
| 8.2.2 Lexicale betekenis | 423 |
| 8.2.3 Analyse van de bijbelteksten | 425 |
| 8.2.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 430 |
| 8.2.5 Analyse van het prototypisch scenario | 435 |
| 8.2.6 Analyse van het mentale beeld | 436 |
| 8.3 Schaduw | 437 |
| 8.3.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 437 |
| 8.3.2 Lexicale betekenis | 439 |
| 8.3.3 Analyse van de bijbelteksten | 440 |
| 8.3.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 442 |
| 8.3.5 Analyse van het prototypisch scenario | 445 |
| 8.3.6 Analyse van het mentale beeld | 446 |
| 8.4 Vleugels | 447 |
| 8.4.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 447 |
| 8.4.2 Lexicale betekenis | 452 |

| | |
|---|-----|
| 8.4.3 Analyse van de bijbelteksten | 453 |
| 8.4.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 460 |
| 8.4.5 Analyse van het prototypisch scenario | 464 |
| 8.4.6 Analyse van het mentale beeld | 465 |
| 8.5 Schuilen | 466 |
| 8.6 Schild | 469 |
| 8.6.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen | 469 |
| 8.6.2 Lexicale betekenis | 471 |
| 8.6.3 Analyse van de bijbelteksten | 473 |
| 8.6.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein | 474 |
| 8.6.5 Analyse van het prototypisch scenario | 477 |
| 8.6.6 Analyse van het mentale beeld | 478 |
| 8.7 Bevrijden | 478 |
| 8.8 Beschutten | 481 |
| 8.9 Conclusies beelden van bescherming | 484 |
| 8.9.1 Wat beelden van bescherming profileren en veronderstellen | 484 |
| 8.9.2 Wat de mentale beelden veronderstellen | 486 |
| 8.9.3 Wat werkwoorden profileren en veronderstellen | 486 |
| 8.9.4 Algemene conclusie | 488 |
| 9 Bedreiging, bescherming en vertrouwen | 490 |
| 9.1 Terugblik en samenvatting | 490 |
| 9.1.1 Demonen in het oude Oosten en Israël (context) | 491 |
| 9.1.2 Structuur, context en genre van Psalm 91 (tekst) | 494 |
| 9.1.3 Bedreiging en bescherming (context – tekst) | 499 |
| 9.2 Balans en bijdrage | 505 |
| 9.2.1 Mens in nood | 505 |
| 9.2.2 Bescherming door ^{JHWH} | 507 |
| 9.2.3 Huis en heiligdom | 508 |
| 9.2.4 Instructie en belijdenis van vertrouwen | 509 |
| 9.2.5 Van huis en heiligdom naar ^{JHWH} : | |
| transpositie van ruimte naar persoon | 510 |
| 9.2.6 Psalm 91: amulet of mezoëza? | 511 |
| 10 Relevantie en actualiteit | 513 |
| 10.1 Vragenderwijs | 513 |
| 10.2 Kritisch realisme | 515 |
| 10.3 Relevant en actueel | 524 |
| Summary | 533 |
| Verklaring van gebruikte afkortingen | 537 |
| Lijst van aangehaalde literatuur | 540 |
| Lijst van bijbelteksten | 555 |
| Lijst van auteurs | 567 |
| Curriculum vitae | 570 |

1 Inleiding

Humans, therefore live in fear of the spirits, both good and evil, for these control their destiny. Humans, for their part, seek to manipulate the gods to do their bidding. Magic and manipulation become the means.¹

The overwhelming majority of premodern interpreters read Psalm 91 as an apotropaic hymn believed to possess antidemonical powers.²

1.1 AANLEIDING: MAGISCH GEBRUIK VAN PSALM 91 IN CHILI

In de boeken van de Chileense schrijfster Isabel Allende betreedt de lezer een wereld die vol is van magie en bijgeloof. De internationale bestseller *La Casa de los Espíritus* ('Het huis met de geesten') die zij in 1982 publiceerde, is daar een interessant voorbeeld van. Het boek vertelt het verhaal van een familie die vanaf het begin tot aan de jaren zeventig van de vorige eeuw leefde, toen de militaire dictatuur van Pinochet een einde maakte aan het socialistische bewind van president Salvador Allende. Een van de hoofdpersonen uit het boek is de helderziende Clara, die op telekinetische wijze voorwerpen in het huis kan laten bewegen. Het boek staat in een magisch-realistische traditie, die kenmerkend is voor de Chileense cultuur en samenleving van die tijd.³ Treffend wordt duidelijk dat in het wereldbeeld van gewone mensen, zoals zij beschreven worden in de boeken van Allende, magie en bijgeloof, geesten en demonen, een niet weg te denken realiteit zijn.

Wie zoals wij het voorrecht heeft gehad om in een Zuid-Amerikaanse cultuur (Chili) te wonen, kan bevestigen dat dit magisch-realistische wereldbeeld nog steeds actueel is.⁴ Magie en bijgeloof spelen in het Chileense volksgeloof nog steeds een verrassend grote rol. Zo hoeft men niet vreemd op te kijken als mensen vertellen dat in hun huis geesten wonen met wie zij contact hebben of dat bepaalde voorwerpen in

1. P.G. Hiebert, *Antropological Reflections on Missiological Issues*, Michigan 1994, 206.

2. M. Henze, 'Psalm 91 in Premodern Interpretation and at Qumran', in: *Biblical Interpretation at Qumran*, M. Henze (ed.), Grand Rapids 2005, 169.

3. In het magisch realisme wordt een poging gedaan de concrete werkelijkheid waarin mensen leven te verbinden met een andere of hogere werkelijkheid van krachten, geesten en God.

4. Zie G.C. Vreugdenhil, 'In het krachtenveld van Woord en Geest – gedachten over de relevantie van een pinksterhermeneutiek in de Chileense context', *Soteria* 19 (2002), 30-44. In dit artikel analyseer ik de wijze waarop in de Chileense pinksterkerken de bijbel gelezen en geïnterpreteerd wordt. Een van de dingen die ik constateer, is dat de achting voor de bijbel soms zo ver gaat, dat de Schrift een magisch boek dreigt te worden, een soort amulet. Zie opmerking van J. Míguez Bonino in zijn boek over het protestantisme in Latijns-Amerika: *Faces of latin American Protestantism*, Grand Rapids 1997, 37-38: 'Of course, Christ is ontologically above Scripture, but epistemologically Christ is subordinated to Scripture. Therefore it is essential to have the Bible, to revere it, to grant it a place of honor in mind and heart, but also at the dining-room table or night table by the bed. Some way or another, it is the icon and sacrament of faith'.

de huiskamer zomaar van hun plaats kunnen komen. Getuigenissen van *in cubo*-ervaringen (nachtelijk bezoek van demon), demonische beïnvloeding of bezetenheid, *mal del ojo* ('het boze oog') en het horen van stemmen zijn niet zeldzaam. Het is interessant om te constateren dat in deze magische context Psalm 91 erg populair is. Gelovig of niet, in veel huizen is wel een verwijzing naar de psalm te vinden. Psalm 91 wordt namelijk zeer frequent afgebeeld op kleine schilderijtjes die bedoeld zijn om bij de ingang van het huis op te hangen of op voorwerpen van porselein in de vorm van een opengeslagen boek, waarop een deel van Psalm 91 is afgebeeld. Men moet er niet vreemd van opkijken wanneer een bij Psalm 91 opengeslagen bijbel op het nachtkastje van een slaapkamer of bij een ziekenhuisbed te vinden is (zie afb. 1). Soms wordt Psalm 91 gelezen aan het begin van een vergadering of voor het slapengaan.⁵



Afbeelding 1.1: Bijbel die opengeslagen is bij Psalm 91.

De populariteit van Psalm 91 is niet voorbehouden aan de Chileense cultuur alleen, ook daarbuiten hebben mensen de psalm gebruikt en er magische betekenis aan toegekend. Zo schrijft Gaiser bijvoorbeeld: 'Christians in more than one place around the world have told me of their trust in the power of these words, written on a scrap of paper and placed under their pillows or on their bedroom walls, to protect them from deadly harm.'⁶ Gaiser vraagt zich vervolgens af of dit een juist gebruik is van de

psalm. Is Psalm 91 bedoeld als talisman of als roeping?

Het gebruik van Psalm 91 als magische tekst of amulet roept evenwel serieuze vragen op. Als aan de psalm magische krachten worden toegekend en de psalm als een soort amulet functioneert om mensen te beschermen tegen onheil of kwade geesten, is dit dan een verantwoord en adequaat gebruik van de bijbeltekst? En: heeft dit magische gebruik van de psalm misschien zijn wortels in het feit dat de psalm zelf in een soortgelijke magische context is ontstaan? Heeft de inhoud van de psalm misschien te maken met een magische perceptie van de werkelijkheid?

1.2 AMULET TEGEN DEMONEN

Ook in de joodse traditie is Psalm 91 een van de meest populaire psalmen die voor magische doeleinden gebruikt wordt. Het is bekend dat aan bepaalde teksten uit de Psalmen (en de Tora) speciale kracht toegeschreven werd om mensen te beschermen tegen allerlei vormen van onheil en demonisch kwaad.⁷ Het is dan ook niet verwonderlijk dat de geschiedenis van uitleg en receptie van de psalm vele voorbeelden laat zien, waarin Psalm 91 als antidemonische tekst gebruikt is. Zo is op afbeelding 1.2

5. N. Cardoso Pereira, 'Salmo 91', in: *Los Salmos, RIBLA* 45 (2003), 84-96.

6. F.J. Gaiser, "It shall not reach you": Talisman or Vocation? Reading Psalm 91 in Time of War', *WW* 25 (2005), 191-202. Voor voorbeelden van getuigenissen van mensen voor wie de psalm in situaties van bedreiging en gevaar van grote betekenis bleek te zijn, zie P.J. Ruth, *Psalm 91. Real-life stories of God's Shield of Protection*, Lake Mary 2010.

7. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 1961, 112.

een kopie te zien van een van de oudste joodse amuletten waarop Psalm 91 te vinden is.⁸ Aan de voorzijde van de amulet zijn de eerste vier verzen van het Sjema te lezen ('Hoor, Israël: JHWH is onze God; JHWH is één!', Deut. 6,4-7). Het eerste vers van Psalm 91 is ingevlochten in het eerste vers van het Sjema. Het laatste vers van het Sjema wordt gevolgd door Spreuken 18,1: 'De naam van JHWH is een sterke toren; de rechtvaardige snelt daarheen en is onaantastbaar'. De combinatie van deze bijbelteksten op de amulet was vermoedelijk bedoeld om reizigers te beschermen. Op deze relatief eenvoudige amulet zijn geen speciale bezweringen te vinden, namen van engelen komen er evenmin op voor en het kwaad waartegen het bescherming bood, wordt niet expliciet genoemd.

Een andere verwijzing naar Psalm 91 vinden we op de zogenoemde joodse magic bowls uit de 6e tot 8e eeuw CE.⁹ Deze magische schalen, die ook wel bekendstaan als de 'Babylonian demon bowls', zijn op verschillende locaties in het huidige Irak en Iran gevonden. De schalen zijn aan de binnenkant beschreven met een inscriptie in een Aramees dialect. De magische tekst is in spiraalvorm aangebracht op de schaal en loopt meestal van de rand van de schaal naar de binnenkant toe (zie afb. 1.3).¹⁰ Soms zijn op de schaal ook afbeeldingen aangebracht. De schalen werden gebruikt om de inwoners van een huis en de bezittingen van een familie tegen demonen te beschermen.



Afbeelding 1.3: Aramese magische schaal van terracotta uit 6e eeuw CE.



Afbeelding 1.2: Kopie van joodse zilveren amulet uit 5e-6e eeuw CE met Psalm 91,1 (herkomst onbekend).

De magische schalen waren bedoeld om demonen te vangen en onschadelijk te maken, zodat zij kinderen en volwassenen geen leed zouden toebrengen en persoonlijke bezittingen niet zouden beschadigen. De schalen werden omgekeerd (met de binnenkant naar beneden) begraven in hoeken van de kamers en onder drempels van de huizen, omdat men bang was dat juist daar demonen zouden kunnen binnendringen, en verder ook in tuinen en op begraafplaatsen, waar geesten en demonen in groten getale aanwezig werden geacht. De magische tekst die als een spiraal naar de binnenkant van de schaal liep,

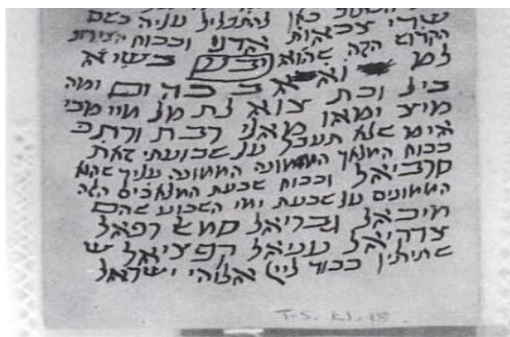
8. Zie voor definitie van 'amulet': C. Herrmann, *Ägyptische Amulette aus Palästina / Israel* (OBO 138), Göttingen 1994, 2: 'Das Amulett ist ein kleines Objekt, das den Träger durch seine magische Kraft schützen und Böses von ihm ablenken, ihn mit Gesundheit und anderen Gütern ausstatten und ihn überdies seiner magischen Kraft teilhaftig werden lassen soll'.
9. J. Naveh, S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations from Late Antiquity*, Jeruzalem/Leiden 1985, 184-187 en 237-238.
10. Zie <<http://www.archaeological-center.com/images/auction41/41-592g.jpg>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

zou de eenmaal gevangen demon krachteloos maken.¹¹

Op een van de schalen is de volgende tekst te lezen: 'Incantations: suppressed are all demons, all no-good-ones, all pebble-spirits, and liliths, and mevakkaltas, and idols and goddesses, and barren ones, and pregnant ones. This is the suppression by which heaven and earth is suppressed. You are all suppressed by your names, whether their names are mentioned or are not mentioned. All those who dwell within his house and reside over their threshold and who kill and harm and appear in hateful shapes which are not good'.¹²

Een ander voorbeeld van een joodse bezweringstekst waarin Psalm 91 een belangrijk rol speelt, is een amulet die gevonden is in de Geniza van Caïro (zie afb. 1.4).

De Geniza was een opslagruimte van de joodse synagoge, waarin 'oude' en 'versleten' religieuze teksten en papieren werden bewaard. De amulet TS K1.18 en 1.30 is op twee verschillende stukken papier geschreven, maar vormt één geheel.¹³ Deze joodse geboorteamulet is bedoeld om de drager (of gebruiker ervan) te beschermen tegen allerlei kwalen en complicaties.¹⁴ Op de amulet wordt de vrouw om wie het gaat met naam en toenaam



Afbeelding 1.4: Fragment van amulet TS K1.18, uit: Schiffmann, Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah*, blz. 70.

vermeld: haar naam is Ḥabibah bint Zurah. Het is mogelijk dat deze amulet op het lichaam werd gedragen of in de buurt werd geplaatst van de vrouw die bevallen moest.¹⁵ Op de eerste kolom valt iets te lezen over de bedoeling van de amulet, namelijk: 'To drive away all kinds of demons and demonesses, lilis and liliths, evil diseases, harmful male spirits and harmful female spirits, and evil spirits, male and female ... so that she be healthy and protected from any harm for all time'.¹⁶ Midden tussen de bezweringen vinden we op de eerste kolom een verwijzing naar Psalm 91. De psalm wordt geciteerd volgens de principes van *notarikon*,¹⁷ waarbij – in dit ge-

11. Zie verder J.A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia 1913; C.D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls* (SBLDS 17), Montana 1975, 118-119; D. Levene, *A Corpus of Magic Bowls. Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, Londen 2003.

12. Opschrift is afkomstig van schaal MS 2053/198 uit The Schoëyen Collection. Zie <<http://www.schoyencollection.com/magical2.html>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

13. Zie voor beschrijving en bespreking L.H. Schiffmann, M. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah: Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1* (Semitic Texts and Studies 1), Sheffield 1992, 69-79.

14. Zie voor recente voorbeelden van joodse geboorteamuletten: M. Folmer, 'A Jewish Childbirth amulet from the Bibliotheca Rosenthaliana', in: *Tradition and Innovation in Biblical Interpretation*, (FS E. Talstra), W.Th van Peursen, J.W. Dyk (ed.), Leiden 2011, 223-241.

15. Schiffmann, Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts*, 32-40.

16. Vertaling van Schiffmann, Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts*, 73.

17. Het woord 'notarikon' is ontleend aan het Griekse woord νοταρικόν, dat op zijn beurt weer afgeleid is van het Latijnse woord 'notarius', dat 'snelschrijver' betekent.

val – de eerste letters van een woord gebruikt worden om het woord aan te duiden.

| | |
|--------------------------------|----|
| מכל הכתוב כאן להפלייל עליה בשם | |
| שרי צבאות ארני ובכוח הצירוף | 20 |
| הקדוש הזה שהוא יבע בשאי | |
| לם וא אב כה ים ימה | |
| ביל וכת צוא לח מל מי מבי | |
| מיצ ימאו מאלי רבת ורחב | |
| אים שלא העבר על שבועתי זאת | 25 |
| בכוח המלאך הממונה עליך שהוא | |
| סרביאל ובכוח שבעת המלאכים האלה | |
| הממונים על שבעת ימי השבוע שהם | |
| מיכאל גבריאל סמאל רפאל | |
| צדקיאל עניאל קפציאל | 30 |
| שתוחין כבוד ליי' אלוהי ישראל | |

Afbeelding 1.5: Transcriptie in Hebreeuws kwadraatschrift van amulet TS K1.18, naar Schiffmann, Swartz, Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah, blz. 73.

Op de amulet zijn de beginletters van Psalm 91,1-9a weergegeven.

Het begin van het psalmcitaat is in de tekst gemarkeerd door een omcirkeling van de Hebreeuwse letters יבע (zie afb. 1.4), die staan voor het eerste colon van Psalm 91,1: יִשָּׁב בַּסֶּתֶר עֲלֵיוֹן *yōšēb b'sē-ter 'elyōn*. Het verkorte citaat van Psalm 91 wordt voorafgegaan door de opdracht om voor de vrouw te bidden 'in de naam van Šadday Šebā'ōt ^adonay en in de kracht van de heilige combinatie (van letters)', en dan volgen de eerste letters van (de woorden uit) Psalm 91,1-9a (zie afb. 1.5, slotwoorden regel 21 tot en met eerste woord regel 25).¹⁸ De letters van de psalm vormen blijkbaar een

bijzondere combinatie die kracht verleent aan degene die de woorden van de psalm reciteert. De beschermende kracht van de psalm zal zeker te maken hebben met het feit dat de woorden afkomstig zijn uit de Heilige Schrift.

Bovenstaande voorbeelden vormen een illustratie van de wijze waarop Psalm 91 in magische teksten gebruikt kon worden. Het gebruik van de psalm als bescherming tegen demonen heeft oude wortels. Al in de vertaling van Psalm 91 door de Septuaginta vinden we een verwijzing naar demonen. De frase van Psalm 91,6b: בְּקִמְבִּי מִקְטֵב *miqqēṭeb yāšūḏ šohorāyīm* 'het verderf dat vernielt op de middag' wordt door de Septuaginta vertaald met: ἀπὸ συμπρωματός καὶ δαιμονίου μεσημβρινού 'voor onheil en de demon van de middag'.¹⁹ In de joodse traditie maakte men onderscheid tussen demonen van de morgen, de middag en de avond.²⁰ Het is mogelijk dat dit onderscheid de vertaling van de Septuaginta heeft beïnvloed.²¹

Naast deze vroege (demonische) interpretatie van Psalm 91,6 vinden we ook in de geschriften van Qumran verwijzingen naar Psalm 91 in een demonische context. In

18. Overgenomen uit: Schiffmann, Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts*, 73.

19. Het is waarschijnlijk dat de Septuaginta hier יָשׁוּד leest in plaats van יָשׁוּר. Zie voor gedetailleerde bespreking: M.E. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20), Texas 1990, 446-459; verder ook G.J. Riley, 'Midday Demon', in: *DDD*, 572-573; en voor kritische bespreking van een demonische interpretatie van dit vers: H. Kaupel, 'Qui habitat in adjutorio Altissimi', *Theologie und Glaube* 16 (1924), 174-179. Hoewel Kaupel van mening is dat een demonische interpretatie van Psalm 91 niet gerechtvaardigd is, kan hij niet ontkennen dat in de vertaling en de receptie van de psalm de wijdverbreide demonologie van de Griekse religiositeit en de opvattingen van het nabijbelse jodendom met betrekking tot demonen hier hun invloed hebben laten gelden.

20. Zie artikel 'Demons' in: *Encyclopedia Judaica* (cd-rom versie 1.0), Jeruzalem 1997.

21. De Griekse vertalingen van Aquila en Symmachus stemmen overeen met de Septuaginta in de 'demonische' interpretatie van Psalm 91. Zie hierover Th. Booij, *Psalmen*, deel III (POT), 115-116; en P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht: Gestalt und Theologie des 91. Psalms*, Münsterschwarzach 1970, 40.

grot 11 van Qumran is een klein manuscript gevonden dat de naam 11QApocrPs heeft gekregen, en dat drie apocriefe psalmen of gedichten heeft bewaard uit de eerste eeuw na Chr., die worden toegeschreven aan David. Deze drie bezweringspsalmen worden gevolgd door een eigen weergave van Psalm 91. De davidische gedichten bevatten bezweringsformules tegen demonen, de שְׂדִיִּים *šēdīm*, waarbij de naam van God direct wordt aangeroepen en de demonen ondervraagd worden. Een kort citaat ter illustratie:

Col. I 2. [Of David. Concerning the words of the spell] in the name of [YHWH...] 3 [...] of Solomon, and he will invoke [the name of YHWH] 4 [to set him free from every affliction of the sp]irits, of the devils, [Liliths,] 5 [owls and jackals.] These are the devils, and the pri[nce of enm]ity 6 [is Belial,] who [rules] over the abyss [of dark]ness...

Col. IV 5...[When] Beli[al] comes upon you, [you] shall say to him: 6 Who are you, [accursed amongst] men and amongst the seed of the holy ones? Your face is a face 7 of futility, and your horns are horns of a wre[tch]. You are darkness and not light, 8 [s]in and not justice. [against you] the chief of the army. YHWH will [shut] you 9 [in the] deepest She[ol,...].²²

De gebruikte uitdrukkingen en woordenschat vertonen gelijkenis met latere magische teksten. Het is niet duidelijk in hoeverre deze teksten behoren tot de hoofdstroom van de gedachtenwereld van de gemeenschap van Qumran. De bezweringspsalmen kunnen ontstaan zijn vóór de stichting van de gemeenschap van Qumran.²³ Wat de weergave van Psalm 91 betreft, valt op dat de psalm – aan het begin en het einde – ingeklemd is tussen liturgische woorden als Amen en Sela. Hiermee is Psalm 91 geïntegreerd met de voorafgaande bezweringspsalmen en verbonden met de bescherming tegen demonen.²⁴

Als in het na-exilische Jodendom het Hebreeuws gaandeweg zijn betekenis als volkstaal verliest en vervangen wordt door het Aramees, de officiële taal van het Perzische rijk, ontstaat de targoem, als poging om de Hebreeuwse tekst over te zetten in de taal van die tijd. Elke overzetting en verduidelijking verstaat de tekst in het licht van de heersende theologie of ideologie van die tijd.²⁵ De targoem van de Psalmen biedt een geparafraseerde weergave van Psalm 91, waarin demonen expliciet worden genoemd. De verzen 5 en 6 luiden als volgt:

לא תדחל מן דלוחא דמוזיק דאזלין בליליא מן גיררא דמלאך מותא דשרי בימנא:

מן מותא די בקיבלא מהלך מסיעת שידין דמחבלין בשיהרא:²⁶

22. Fl. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Leiden 1996², 377.

23. Fl. García Martínez, A.S. Van der Woude, *De Rollen van de Dode Zee*, Kampen 2007², 405.

24. Zie voor een poging tot reconstructie van de Hebreeuwse tekst de bijdrage van O. Eißfeldt, 'Eine Qumran-Textform des 91. Psalms', in: *Bibel und Qumran*, H. Bardtke (ed.), Berlijn 1968, 82-85; en verder M. Henze, 'Psalm 91 in Premodern Interpretation and at Qumran', 186-192; H. Lichtenberger, 'Demonology in the Dead Sea scrolls and the New Testament', in: *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity*, R. Clements, D.R. Schwartz (ed.), Leiden 2009, 267-280.

25. E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1988⁵, 91.

26. Zie voor tekst van targoem op de Psalmen: *The Comprehensive Aramaic Lexicon*, via internet beschikbaar op <<http://call.cn.huc.edu/>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

5. Be not afraid of the terror of demons who walk at night, of the arrow of the angel of death that he looses during the day; 6. Of the death that walks in darkness, of the band of demons that attacks at noon.²⁷

De termen שִׂידִין en מְזִיקִין (en waarschijnlijk ook מוֹתָא מְלָאךְ) zijn in de joodse traditie gebruikelijke termen voor demonen.²⁸ In de targoem is de dreiging die Psalm 91 verwoordt, geëxpliciteerd en uitdrukkelijk verbonden met de realiteit en bedreiging door demonen.

In het Nieuwe Testament komen we Psalm 91 tegen in het verhaal over de verzoeking van Jezus door de Satan (Mat. 4,1-11; Luc. 4,1-13). In Matteüs 4,6 vinden we de volgende verwijzing naar Psalm 91:

καὶ λέγει αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀρουσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.²⁹

en zei tegen Hem: Als je (werkelijk) Gods Zoon bent, werp jezelf dan naar beneden; er staat immers geschreven: *Hij zal zijn engelen bevelen je op hun handen te dragen, zodat je niet aan een steen je voet stoten zult.*

In de bovenstaande tekst wordt verwezen naar de verzen 11 en 12 van Psalm 91. Wat opvalt, is dat het gedeelte dat met bescherming te maken heeft, niet aangehaald wordt. Het ontbrekende tekstdeel luidt: τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου 'om je te beschermen op al je wegen'.³⁰ Psalm 91 komt dus ook in het Nieuwe Testament ter sprake in een demonische context; de Satan is immers de overste van de demonen.

Ten slotte merken we op dat Psalm 91 in de joodse Talmoed vaak een שִׁיר שֶׁל פְּנֵיעִים *šir šel p'ga'im* 'song for the possessed' genoemd wordt. Het reciteren van de psalm is bedoeld om bescherming te bieden tegen demonen, die verantwoordelijk zijn voor ziekten en onheil. Psalm 91 was als antidemonische psalm erg populair en werd in het bijzonder vlak voor het slapengaan gereciteerd.³¹ In het traktaat שְׁבַע עֲבֹת *š'v'at 'ot* komen we een discussie tegen met rabbi Jozua ben Levi, die gezegd schijnt te hebben dat hij enkele verzen van Psalm 91 reciteerde voordat hij naar bed ging; met name de verzen 7-9: "A thousand may fall at your left side ... You who dwell in the shelter of the Most High ... for you, O Lord, are my refuge', to be safeguarded from harmful entities'.³² Woorden van Psalm 91 werden op een amulet geschreven teneinde bescherming te bieden tegen het kwaad gedurende de slaap. 'They would write in the amulet verses to be murmured, like 'Every illness' (Exodus 15,26) and 'You need not fear the terror by night' (Psalms 91,5)'.³³ Wat verwijzingen naar demonen betreft, is de Talmoed van Jeruzalem opmerkelijk sober; slechts drie algemene termen voor demonen worden er gebruikt: *'mazzikim, shedim en ruḥot'*. Terwijl de

27. Vertaling van E.M. Cook, <<http://targum.info/pss/ps4.htm>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

28. Zie artikel 'Demons' in: *Encyclopedia Judaica* (cd-rom vers. 1.0), Jeruzalem 1997.

29. Teksteditie NTG 26.

30. Zie voor discussie en analyse van de receptie van oudtestamentische teksten in het Mattheüsevangelie: M.J.J. Menken, *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist*, Leuven 2004.

31. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 112-113.

32. Babylonische Talmoed, traktaat *Shavuot* 15b.

33. Commentaar van Rashi op *Shabbat* 115b.

Babylonische Talmoed daarentegen vol staat met verwijzingen naar demonen: 'The Babylonian Jews lived in a world which was filled with demons and spirits, malevolent and sometimes benevolent, who inhabited the air, the trees, water, roofs of houses, and privies.'³⁴

Bovenstaande voorbeelden laten duidelijk zien hoe Psalm 91 in diverse contexten steeds weer met de realiteit van demonen verbonden is geweest. Dit gegeven vraagt om een verklaring: Waarom wordt juist deze psalm gebruikt op amuletten en in magische teksten? Heeft dit te maken met het feit dat de psalm vooral bescherming profileert? Of is de bedreiging die in Psalm 91 aan de orde is misschien van demonische origine?

1.3 PSALM 91 EN DEMONEN: TOELICHTING OP VRAAGSTELLING

Het gebruik van Psalm 91 in de context van demonen en demonische bedreiging is niet beperkt tot amuletten, magische schalen of teksten uit (de Umwelt van) Israël. De geschiedenis van uitleg en interpretatie laat ook vele voorbeelden zien van een 'demonische' interpretatie van de psalm.³⁵ Exegeten als Jirku,³⁶ Duhm,³⁷ Nicolsky,³⁸ Oosterley,³⁹ Briggs,⁴⁰ Kraus,⁴¹ Booij,⁴² Tate,⁴³ Hossfeld en Zenger,⁴⁴ hebben geen enkele moeite om Psalm 91 te relateren aan de oudoosterse opvattingen ten aanzien van demonen. Zo merkt bijvoorbeeld Tate in zijn bespreking van Psalm 91 op:

Nevertheless. There is no reason to doubt that the content of the psalm reflects a thought world in which the presence of demons, demonical possession, and malignant spirits and powers was considered commonplace. The text of the psalm reflects a sense of synergistic inner connection between ordinary life and the sinister powers of the occult.⁴⁵

Anderen zijn veel terughoudender en ontkennen de verwijzingen naar demonen of achten de godsdiensthistorische achtergrond voor de interpretatie van de psalm niet echt relevant: Kaupel,⁴⁶ Nötscher,⁴⁷ Hugger,⁴⁸ Goldingay,⁴⁹ en Blair⁵⁰ en anderen. Ter

34. 'Demons' in: *Encyclopedia Judaica* (cd-rom vers. 1.0), Jeruzalem 1997.

35. Zie voorbeelden bij Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 297-337.

36. A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig 1912.

37. H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament*, Tübingen 1904 en ook *Die Psalmen*, Tübingen 1922.

38. N. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln in den Psalmen*, Giessen 1927, 14-29.

39. W.O.E. Oosterley, 'The Demonology in the Old Testament', *EvTh* 19 (1907), 316-332, 527-544; en *The Psalms*, Londen 1939.

40. E.G. Briggs, *The Book of Psalms II* (ICC), Edinburgh 1951.

41. H.J. Kraus, *Psalmen II* (BKAT 15,2), Neukirchen 1960.

42. Booij, *Psalmen*, deel III, 111-119.

43. Tate, *Psalms 51-100*, 446-459.

44. F.L. Hossfeld, E. Zenger (ed.), *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, Minneapolis 2005, 430-431; zie ook M.J. Paul, e.a. (ed.) *Bijbelcommentaar Psalmen I* (SBOT 7), Veenendaal 2009, 731-739.

45. Tate, *Psalms 51-100*, 455.

46. H. Kaupel, 'Qui habitat in adjutorio Altissimi', *Theologie und Glaube* 16 (1924), 174-179.

47. F. Nötscher, *Das Buch der Psalmen* (EB IV), Würzburg 1959.

48. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 200-206.

49. J. Goldingay, *Psalms*, Volume 3 – *Psalms 90-150* (BCOTWP), Grand Rapids 2008, 45.

50. J.M. Blair, *De-Demonising the Old Testament – An Investigation of Azazel, Lilith, Deber; Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible* (FAT 2,37), Tübingen 2009, 97-101, 177-178, 213-217.

illustratie een citaat van Hugger:

Das Grundprinzip des "Jahwe allein" ist der tragende Tenor des Ps 91, so daß eine dämonologische Aussageintention für diesen streng jahwistischen Belehrungstext von vornherein auszuschließen ist.⁵¹

Op het eerste gezicht lijken de demonische en de niet-demonische interpretatie van Psalm 91 lijnrecht tegenover elkaar te staan. Exegeten verschillen over de vraag of de psalm gaat over onheil dat door demonen veroorzaakt wordt. Dit heeft zeker te maken met het feit dat demonen in de psalm niet expliciet genoemd worden.⁵² Een opmerkelijk gegeven, omdat in de geschiedenis van receptie en gebruik de psalm vaak wel met demonen in verband is gebracht. Om de vraagstelling van deze studie te kunnen beantwoorden, zullen we nog specifiekere moeten kijken naar wat er vanuit de psalm over demonen te zeggen valt.

(1) In de *eerste* plaats zullen we moeten nagaan wat het Oude Testament over de realiteit van (kwade) geesten en demonen zegt. De indruk bestaat dat het canonieke Israëlitische godsgeloof de realiteit van geesten en demonen wel gekend heeft, maar niet dezelfde importantie heeft gegeven als in de andere oudoosterse godsdiensten het geval is. Dit is feitelijk aantoonbaar, omdat in bepaalde teksten uit Mesopotamië, Egypte en Ugarit, geesten en demonen een niet onbelangrijke rol spelen (§ 2.2 en 2.3). Het Oude Testament besteedt relatief weinig aandacht aan geesten en demonen. Dat roept de vraag op waarom dit zo is. Heeft dit met de theologische boodschap van het Oude Testament te maken? Zijn in de geschiedenis van overlevering van de bijbeltekst concrete details van de realiteit van demonen en van het volksgeloof misschien uitgefilterd? Werd dit niet als relevant ervaren of bewust afgewezen? Was er sprake van ontmythologisering en heeft het monotheïstische godsgeloof een meer systematische ontwikkeling van een demonologie misschien verhindert?⁵³

Toch willen we niet beweren dat het Oude Testament de realiteit van geesten en demonen ontkent (zie hoofdstuk 3). De wijze waarop sommige psalmen over vijanden spreken, wordt door sommige exegeten met de realiteit van demonen verbonden. In het bijzonder wanneer in de individuele klaagpsalmen over vijanden gesproken wordt op een manier die historische en sociale categorieën lijkt te overstijgen. Sommigen duiden het vijandbeeld in deze teksten in bovenmenselijke⁵⁴ of mythische⁵⁵ termen. Ligt hier een aanknopingspunt voor het oudtestamentische spreken over demonen? Hoe kijken de bijbelse psalmen aan tegen de realiteit van demonen?

Hiermee verbonden is de bredere vraag: Hoe was voor de oudoosterse mens het realiteitsgehalte van geesten en demonen? Zag hij een bepaald verband tussen bepaalde gebeurtenissen uit zijn dagelijks leven en demonen? Hadden voor hem misschien ziektes, ongevallen en catastrofes te maken met de invloed van kwade geesten en demonen? En als keerzijde: werden gezondheid, zegen en voorspoed bemiddeld door goede geesten of engelen, en gezien als komend van God? We moeten hier voorzichtig laveren. Want willen we de boodschap en de betekenis van de tekst op

51. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 205.

52. Tate, *Psalms 51-100*, 455.

53. Bijvoorbeeld Th.C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1974⁴, 461-464.

54. R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978, 44-46.

55. H.J. Kraus, *Teologia de los Salmos*, Salamanca 1985, 179-182.

het spoor komen, dan is het belangrijk in ogenschouw te nemen hoe en op welke manier de realiteit van geesten en demonen in de teksten aan de orde komt. We mogen er immers van uitgaan dat de vorm van de tekst geen willekeurige is, maar een bewuste en nauwkeurig geformuleerde compositie.⁵⁶

We zullen dus in deze studie inzicht dienen te krijgen in het wereldbeeld van de oudoosterse en Israëlitische mens en hoe daarin de werkelijkheid van geesten en demonen is opgevat. En hiermee verbonden: als er besef en erkenning zijn van de aanwezigheid van demonen, ligt dit dan op het terrein van de officiële religie of op dat van de persoonlijke vroomheid of familiale godsdienst?⁵⁷

(2) In de *tweede* plaats is een goede onderzoeksmethode van groot belang. Oudere exegetische studies spreken vrijmoedig over de invloed van de Umwelt op de tekst van het Oude Testament. Zij zien in de teksten allerlei sporen en rudimenten van oudoosters volksgeloof inzake demonen. Het ontbrak echter in veel gevallen aan een goede methodiek. Dit kan mede verklaren waarom de ene exegeet wel en de andere geen verwijzingen ziet naar demonen in het Oude Testament. Om de invloed van de Umwelt op de teksten van het Oude Testament te kunnen vaststellen is een heldere en goede onderzoeksmethode nodig. Deze methode zullen we in de loop van deze studie moeten ontwikkelen en toepassen (zie hoofdstuk 6).

De centrale vraagstelling van deze studie kunnen we als volgt formuleren: Is een interpretatie van Psalm 91 in termen van demonen exegetisch verantwoord? Wordt in Psalm 91 demonisch onheil verondersteld en geadresseerd? En: Kan aan de hand van de termen en uitdrukkingen van de psalm een verband gelegd worden met demonische bedreiging? Veronderstelt Psalm 91 een wereldbeeld waarin (geesten en) demonen een vaste plaats innemen? Om deze vragen te kunnen beantwoorden, zullen we de psalm moeten plaatsen in de context van het oude Oosten en van de oudoosterse en Israëlitische godsdienst teneinde de theologische boodschap en zeggingskracht van de psalm te kunnen verstaan.⁵⁸

Hiermee zijn we aangeland bij de hoofdvraag van deze studie: Wat is het centrale thema van de psalm? Is de bedreiging die in Psalm 91 aan de orde is van demonische origine? En zo ja: welk antwoord geeft de psalm vanuit het Israëlitische godsgeloof op deze bedreiging?⁵⁹

1.4 DEMONEN, WERELDBEELD EN RELIGIE

Wie een studie schrijft over de realiteit van demonen in het oude Oosten en Israël zal zich in de *eerste* plaats rekenschap moeten geven van het feit dat Semitische talen geen eensluidende terminologie hebben voor het fenomeen 'demonen'. Dit in tegenstelling tot het Grieks, dat over termen als δαίμων en δαιμόνιον beschikt. We zullen

56. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979, heeft erop gewezen dat de 'final form' van de tekst zowel theologisch als hermeneutisch van groot belang is.

57. Zie voor dit onderscheid R. Albertz, *Religionsgeschichte Israel in alttestamentlicher Zeit 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit*, Göttingen 1992, 38-43.

58. E. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 17. Talstra gaat nader in op de relatie die er is tussen het wereldbeeld van een bepaalde cultuur en de teksten die in die cultuur zijn ontstaan. Dit geldt mutatis mutandis voor alle culturen. Er is altijd sprake van een wisselwerking tussen tekst en context. Zie ook § 6.2.

59. Zie ook G.C. Vreugdenhil, 'Achter de schermen: Psalm 91 en de realiteit van demonen', *TR* 52,4 (2009), 379-385.

moeten aangeven wat wij in deze studie onder 'demonen' verstaan (§ 1.4.1). Verder is het in de *tweede* plaats methodisch en hermeneutisch van belang, dat we rekening houden met het wereldbeeld dat door de geschriften van het oude Oosten verondersteld wordt. We moeten ervoor waken om één bepaald wereldbeeld, bijvoorbeeld het westerse wereldbeeld waarin weinig ruimte is voor geesten, engelen en demonen, voor normatief te houden. Het is belangrijk dat de religieuze teksten van de oudoosterse en Israëlitische cultuur op hun eigen merites bestudeerd worden (§ 1.4.2). In de *derde* plaats moeten we ons realiseren dat binnen één en dezelfde godsdienst verschillende opvattingen en religieuze voorstellingen naast elkaar kunnen bestaan. Godsdienst is zelden een monolithisch geheel.⁶⁰ Daarom moeten we terughoudend zijn om te spreken over *de* godsdienst van Israël of Mesopotamië. Albertz heeft in dit verband aandacht gevraagd voor de dragers van de verschillende religieuze voorstellingen en gepleit voor een sociale stratificatie van de godsdienst.⁶¹ Omdat demonen meestal geassocieerd worden met privévreemdheid of volksgeloof en in de officiële religie (van de staat) niet geadresseerd worden, zijn we in deze studie vooral geïnteresseerd in de opvattingen van de oudoosterse man en vrouw over geesten en demonen. Dit betekent dat we ons vooral zullen richten op de familiale godsdienst en op de vraag hoe men op dit sociale niveau met bedreiging van demonische aard omging. De uitdrukkingen 'volksgeloof' of 'popular religion' zijn echter voor meerdere uitleg vatbaar. We zullen dus terminologisch enige helderheid moeten verschaffen (§ 1.4.3). Ten slotte kan in de *vierde* plaats het onderscheid tussen primaire en secundaire religie ons helpen scherper in beeld te krijgen in welk soort teksten we verwijzingen naar demonen kunnen verwachten. Het onderscheid tussen primair en secundair laat zich bijvoorbeeld vertalen naar teksten waarin de bedreiging direct een stem krijgt (*primair*) en teksten waarin theologische reflectie en herinterpretatie een grote(re) rol krijgen toebedeeld (*secundair*) (§ 1.4.4).

1.4.1 Geesten en demonen

Geloof in het bestaan en de activiteit van demonen is niet alleen beperkt tot de wereld van het Nieuwe Testament. Ook de religies en godsdiensten van het oude Nabije Oosten waren bekend met de realiteit van kwade machten, geesten en demonen.⁶² Het is echter geen gemakkelijke opgave om de opvattingen ten aanzien van kwade geesten en demonen in het oude Oosten enigszins in kaart te brengen. De oudoosterse culturen zijn immers niet alleen ver van ons in tijd verwijderd, er zijn ook allerlei conceptuele moeilijkheden die een juist verstaan in de weg staan.

60. P.D. Miller, *The Religion of Ancient Israel*, Londen 2000, 46.

61. Zie de recente studie van R. Albertz, R. Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake 2012, 46-56. Beide auteurs hanteren het concept 'internal religious pluralism' om daarmee de interne dynamiek binnen een godsdienst te kunnen typeren. Godsdienstige overtuigingen kunnen op verschillende niveaus een rol spelen, namelijk: individueel of familiair, lokaal of regionaal (stam, clan of dorpsgemeenschap) en landelijk (staat en volk). Dit onderscheid komt ook al voor in Albertz, *Religionsgeschichte Israel* 1, 41-43.

62. Zie J.K. Kuemmerlin-Mclean, 'Demons – Old Testament', in: *ABD* 2, 138-140; Riley, 'Demon', in: *DDD*, 235-240; W. Foerster, 'δαίμων' in: *TWNT* 2, 1-21; H. Bietenhard, 'demon', in: *NIDNTT* 1, 449-454; L.M. Sweet, 'Demon', in: *ISBE*; 'Demons', in: *Encyclopedia Judaica* (cd-rom versie 1.0), Jeruzalem 1997.

1.4.1.1 Complexiteit in het begrip 'demon'

In de *eerste* plaats bestaat er in de taal en cultuur van het oude Oosten geen eensluitende terminologie voor demonen. Zo kende men in het oude Israël, zoals uit het Oude Testament blijkt, een groot aantal termen die vermoedelijk met demonen verbonden kunnen worden.⁶³ De religie van Babylonië lijkt daarop geen uitzondering te vormen.⁶⁴ In de *tweede* plaats zijn er historische ontwikkelingen die een goed begrip van demonen bemoeilijken. Bottéro heeft bijvoorbeeld voor de religie van Mesopotamië onderscheid gemaakt tussen een theocentrische en een antropocentrische cultus.⁶⁵ De theocentrische cultus was gericht op het dienen en vereren van de (nationale) goden, terwijl de antropocentrische cultus gericht was op de mens en het elimineren van kwaad en onheil. Wat de visie op kwaad en onheil betreft meent Bottéro een ontwikkeling te kunnen traceren van een (oudere) 'magical' opvatting van het kwaad naar een (latere) 'exorcistische' interpretatie. In de magische opvatting worden kwaad en onheil, ziekte en leed, toegeschreven aan demonen. De goden echter worden in deze visie niet verantwoordelijk geacht voor dit kwaad. Demonen hebben een zekere vorm van autonoom bestaan. In latere tijd worden kwaad en onheil nog steeds veroorzaakt door kwade machten en demonen, maar functioneren deze demonen als 'executors' (uitvoerders) van de beslissingen van de goden. Hiermee treedt een verandering op in de visie op het kwaad. Was in vroeger tijd het kwaad gevolg van toeval, in latere tijd is het kwaad een reactie van de goden op de ongehoorzaamheid van de mens. 'It was in order to punish that sin, as was deserved, that the gods – like kings delegating their police during a time of disorder – had assigned 'demons' and 'evil forces' to bring misfortune upon the guilty ones.'⁶⁶ In zowel de magische als de exorcistische opvatting van het kwaad zijn demonen de veroorzakers van ziekte, kwaad en onheil.

In het oude Israël zijn verwijzingen naar de wereld van geesten demonen schaars en staan deze geheel in het kader van afwijzing. Israël heeft geen bezweringsliteratuur voortgebracht zoals bijvoorbeeld Egypte, Babylonië of Assyrië. Dat roept de vraag op hoe het denken van Israël zich verhield tot de oudoosterse wereld van geesten en demonen. Speelden demonen een rol in het Israëlitische volksgeloof, maar werden deze opvattingen door de officiële leer (theologie) afgewezen? Of zijn de opvattingen over demonen pas ontstaan in het contact met de Babylonische religie tijdens de ballingschap?

In de *derde* plaats moeten we rekening houden met de sociale stratificatie van Israëls godsdienst (zie § 1.4.3). Eerst als we meer zicht hebben op wie de dragers zijn van de religieuze overtuigingen, kan een poging tot beantwoording van de genoemde vragen ondernomen worden. Het onderscheid tussen officiële of staatsgodsdienst en populair volksgeloof of persoonlijke vroomheid wordt in toenemende mate belangrijk gevonden.⁶⁷ De visie op demonen hangt er namelijk nauw mee samen. In de officiële godsdienst spelen geesten of demonen geen rol van betekenis, terwijl zij in

63. Zie voor overzichtsartikel 'Demons' in: *ABD* 2, 138-140; verder ook: S.H.T. Page, *Powers of Evil – A Biblical Study of Satan & Demons*, Grand Rapids 1996, 43-86.

64. R.C. Thompson, *Devils and Evil Spirits of Babylonia* I, Londen 1903, XXI-XLVIII. Zie voor bespreking van de concrete details hoofdstuk 2 van deze studie.

65. J. Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chicago 2001, 170, 186-192.

66. Bottéro, *Religion*, 189.

67. Zie K. van der Toorn, 'Currents in the Study of Israelite Religion', *CR:BS* 6 (1998), 9-30.

het volksgeloof juist een grote rol spelen. Om een goed beeld van demonen in een bepaalde cultuur te krijgen, kunnen we niet om sociale stratificatie heen. In de *vierde* plaats moeten we rekening houden met het verschil tussen polytheïstische en monotheïstische godsdiensten. In polytheïstische godsdiensten is de scheidslijn tussen goden en demonen vloeiend.⁶⁸ Er zijn demonen die goed geacht worden en goden die kwaad doen. In monotheïstische godsdiensten is de reikwijdte van demonen sterk ingeperkt. Buiten de hoofdgod om kunnen zij niet veel doen. Het thema van sociale differentiatie is voor zowel de monotheïstische als de polytheïstische godsdiensten niet onbelangrijk. Zo kan de officiële religie bijvoorbeeld polytheïstisch van aard zijn, terwijl de persoonlijke vroomheid juist henotheïstisch georiënteerd is, zoals Albertz laat zien voor de Mesopotamische godsdienst.⁶⁹ Juist op dit laatste niveau is er meer openheid voor demonen.

1.4.1.2 *Demonen in de Griekse cultuur*

De term 'demon' is afgeleid van de Griekse woorden δαίμων en δαιμόνιον.⁷⁰ In het klassieke Grieks hebben deze woorden meestal betrekking op goddelijke wezens (individuele goden of godinnen), die lager in status zijn dan de officiële goden aan wie men speciale culten gewijd had. Deze lagere goden of goddelijke wezens bemiddelen tussen de wereld van de hogere goden en de wereld van de mensen. In moreel opzicht hebben deze goddelijke wezens een dubbel karakter. Een en dezelfde δαίμων kan zowel goed als kwaad veroorzaken, afhankelijk van het gedrag of lot van de persoon.⁷¹ Demonen kunnen door de hogere goden in dienst genomen worden, zoals Riley verwoordt: 'To enforce divine Law, to regulate the balance of blessing and curse in the human realm, and to ensure human mortality, the gods employed, among other means, the *daimones*'.⁷² Wat buiten het menselijke vermogen ligt, wordt herleid tot beïnvloeding door hogere machten, zowel wat het goede als wat het kwade betreft. Pas in de tijd na de ballingschap, onder invloed van het opkomende dualisme in de intertestamentaire periode, wordt de term demon in toenemende mate verbonden met kwaad en onheil en krijgt het een sterk negatieve connotatie.

Dit algemene plaatje wordt vervolgens door Foerster nader gespecificeerd door onderscheid te maken tussen de rol die demonen in het Griekse volksgeloof speelden en de plaats die zij in de Griekse filosofie innamen. In het volksgeloof is het spreken over demonen divers en diffuus.⁷³ Demonen worden soms gezien als de geesten van overledenen, die niet begraven zijn of die op een gewelddadige manier om het leven

68. Zie 'Demons, demonology' in: *Encyclopedia Judaica*. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, 182 stelt dat in polytheïstische religies een centraal idee ontbreekt, aan de hand waarvan de veelzijdige elementen van de godsdienst gegroepeerd kunnen worden. Verder zijn polytheïstische religies volgens hem diep tolerant in tegenstelling tot de monotheïstische godsdiensten.

69. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 139, 154, en 43-49.

70. Zie voor etymologie en betekenis Riley, in: *DDD*, 235-236, en Foerster, in: *TWNT* 2, 2-3, 9. De gangbare betekenis van δαίμων en δαιμόνιον is volgens G.J.M. Bartelink, *Grieks/Nederlands Woordenboek*, Utrecht 1975¹¹, 61: 'goddelijk wezen, godheid, geest, beschermgeest, demon, boze geest'.

71. Zie Riley, in: *DDD*, 235.

72. Riley, in: *DDD*, 236.

73. Foerster ziet dit volksgeloof vooral als een vorm van animisme. In een animistische cultuur gelooft men in het bestaan van goede en kwade geesten, die in mensen, dieren, bomen, planten of gebruiksvorwerpen aanwezig kunnen zijn. Deze geesten moeten gunstig gestemd worden door offers, rituelen en andere magische handelingen. Zie verder: 'Animismus', in: *Bibellexikon*.

gekomen zijn of worden verbonden met spoken, die vooral op eenzame plaatsen, nachtelijke tijden en in de gedaante van enge en lugubere dieren verschijnen. Zij zijn degenen die ziekte, onheil en bezetenheid veroorzaken. Buitengewone gebeurtenissen of toestanden worden op de 'inwerking' of 'inwoning' van demonen teruggevoerd. Zo kunnen kwaadaardige demonen in het lichaam van mensen komen, boze begeerten opwekken en een mens tot leugen aanzetten. Ook zijn demonen betrokken bij vervloekingen en bezweringen. Demonen zijn in het Griekse volksgeloof dus 'geestelijke' entiteiten die onberekenbaar zijn en ziekte, kwaad en onheil veroorzaken. In de woorden van Foerster:

Zusammenfassend ist zu sagen: δαίμων bezeichnet im griechischen Volksglaube Wesen, weithin als Geister Verstorbener gedacht, mit übermenschlichen Kräften, die launisch und unberechenbar, besonders an außergewöhnlichen Stellen, zu besonderen Zeiten, in außergewöhnlichen, meist schrecklichen Ereignissen in Natur und Menschenleben, wirksam sind, die der Mensch durch magische Mittel zu besänftigen, zu beherrschen oder von sich fernzuhalten sucht.⁷⁴

Mensen kunnen zich tegen demonen beschermen door middel van offers en magische middelen als amuletten, toverspreuken en bezweringen. Onder aanroeping van de hogere en machtigere goden heeft men getracht zich tegen demonen te beschermen of zich ervan te bevrijden. In de latere hellenistische tijd is er een opmerkelijke toename in het spreken over demonen en demonische machten.⁷⁵ De Griekse filosofie heeft een poging gedaan om de populaire opvattingen van het volksgeloof te systematiseren en te herdefiniëren door demonen vooral te zien als wezens die bemiddelen tussen de goden en de mensen.⁷⁶ Toch heeft de Griekse filosofie zich wel door het volksgeloof laten beïnvloeden. In de *eerste* plaats blijft het opvallend dat demonen toch vooral met magie, toverij en bezweringen in verband worden gebracht. Vaak vallen demonen in ongenade omdat ze mensen van de rechte godsverering afbrengen. In de *tweede* plaats wordt ook door filosofen kwaad en onheil toegeschreven aan demonen. Men heeft blijkbaar de goden willen vrijpleiten van het kwaad. Men heeft demonen in het Griekse wereldbeeld een plek toegewezen dicht bij de aarde. Hoe dichters de *daimones* zich bij de aarde bevinden, des te kwaadaardiger is hun aard. 'Damit werden nun die Dämonen räumlich und ihren Charakter gemäß in die große Stufenfolge von Gott zu Mensch und von Geist zu Materie eingebaut als dem Menschen überlegene, aber unvollkommene Wesen.'⁷⁷ Het *unvollkommene* drukt zich uit in het feit dat demonen onheil tot stand brengen. Hoewel men dus niet kan spreken van een absolute kloof tussen het goddelijke en het demonische, is uit de Griekse literatuur toch wel duidelijk dat demonen als duistere machten ervaren werden.

Het is voor ons onderzoek van belang dat zowel in de Griekse filosofie als in het volksgeloof demonen met kwaad en onheil verbonden zijn. De mens leeft in een wereld vol demonen, die erop uit zijn om mensen kwaad en leed te berokkenen, maar die 'could be appeased or controlled by magic, spells and incantations'.⁷⁸ Hiermee is

74. Foerster, in: *TWNT* 2, 8.

75. D.G. Reese, 'Demons – New Testament', in: *ABD* 2, 140-142.

76. Foerster, in: *TWNT* 2, 4.

77. Foerster, in: *TWNT* 2, 6.

78. Bietenhard, 'Demon', in: *NIDNTT* 1, 450.

het wezen van demonen getypeerd: het zijn kwade entiteiten die bij en in de mens ziekte, onheil en leed veroorzaken.

1.4.1.3 *Demonen in het oude Nabije Oosten*

Kan het begrip 'demon' gebruikt worden voor oudoosterse culturen zoals Israël? Zoals we reeds constateerden, hebben deze culturen geen eensluitende terminologie ontwikkeld om demonen aan te duiden. In wetenschappelijke kringen zijn de meningen verdeeld over de vraag of het begrip 'demon' een adequate term is om voor oudoosterse culturen te gebruiken.⁷⁹ Frey-Anthes is van mening dat we het begrip 'demon' moeten vermijden, omdat in het gebruik van de term dogmatische premissen en exegetische gegevens door elkaar lopen. Om bijvoorbeeld het bijzondere en monotheïstische karakter van de oudtestamentische godsopenbaring voor het voetlicht te brengen, wordt de rol van demonen gebagatelliseerd en vaak verbonden met polytheïsme of volksgeloof. Verder bemoeilijkt het feit dat in oudoosterse culturen geen duidelijk onderscheid gemaakt wordt tussen goden, geesten en demonen het gebruik van de term 'demon'.⁸⁰ Daarom wil Frey-Anthes uitsluitend formele en functionele criteria gebruiken om de rol van 'demonen' in teksten en beelden te analyseren. Omdat dit onderscheid voor ons onderzoek behulpzaam kan zijn, geven we een samenvatting in onderstaande tabel:

Tabel 1.1: Verschillende manieren waarop Frey-Anthes het begrip 'demonen' hanteert.

| <i>Onderscheid</i> | <i> criterium</i> | <i>Toelichting</i> |
|--------------------|---|--|
| <i>Formeel</i> | 1. Voorkomen: Demonen als mengwezens. | Antropomorfe en theriomorfe wezens met vleugels; kleine of volksgoden. |
| | 2. Herkomst: Demonen als 'onttroonde' goden. | Incorporatie in godenpantheon kan betekenen dat goden belangrijker of onbelangrijker worden. In laatste geval worden goden tot demonen verlaagd. |
| | 3. Plaats: Demonen als vertegenwoordigers 'andere' wereld. | Onderscheid stad-platteland; centrum-periferie; goddelijke-menselijke wereld; bepaalde tijden (hitte van de middag, chaos van de nacht, redding in de morgen); le- |

79. Zie voor kritiek op gebruik van de term 'demon' in beschrijving van Oude Testament: Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 9-11; H. Frey-Anthes, *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger, Vorstellungen von "Dämonen" im alten Israel* (OBO 227), Göttingen 2007, 2-31; voor de Egyptische religie: D. Kurth, 'Suum cuique. On the Relationship of Demons and Gods in Ancient Egypt', in: *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelischen-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, A. Lange, H. Lichtenberger, K.F.D. Römheld (ed.), Tübingen 2003, 45-60.

80. Frey-Anthes, *Unheilsmächte*, 20-21, 29-31.

| | | |
|--------------------|--|--|
| | | vensovergang (geboorte, huwelijk, dood). |
| <i>Functioneel</i> | 4. Communicatiebemiddelaars: Demonen als grensgangers. | Demonen zijn dienaren van de goden en vijand of helper van de mensen. |
| | 5. Bedreiging: Demonen als kwade geesten. | Demonen gelden als dragers van machten die voor de mens schadelijk zijn. Demonen kunnen ziekte, ongeval, dood en ander leed veroorzaken. |
| | 6. Hulp: Demonen als beschermgeesten. | Demonen kunnen op amuletten en afbeeldingen ook dienen om andere demonen af te schrikken. |

De manier waarop Frey-Anthes voorstelt het begrip 'demon' te differentiëren, is interessant en verhelderend. Voor ons onderzoek is met name de vijfde categorie, die van bedreiging relevant. Wij zijn namelijk op zoek naar de bedreigende aspecten van 'demonische' presentie en activiteit. Anderen achten de term 'demon' wel geschikt, omdat het concept 'has proven to be a particularly apt category in cases in which humans have negotiated, philosophized, theologized and reflected upon the relationship between human and the transhuman world – whether that world be ascribed a negative or positive value'.⁸¹ In deze studie zullen wij het begrip 'demon' gebruiken voor 'bovennatuurlijke' kwade geesten of entiteiten die ziekte, leed en onheil (bij mensen) veroorzaken. Een dergelijke definitie gebruikt ook Bottéro in zijn beschrijving van de Mesopotamische religie:

... imaginary beings who still vaguely resembled humans, or something close to human, but were necessarily superior to us and inferior to the gods. Through innate evilness, these beings attacked people ... thereby bestowing upsets and misfortunes upon humans and poisoning their existence.⁸²

Ook Jacobsen hanteert het begrip 'demon' als hij wijst op het destructieve karakter van deze wezens:

The sudden realization of having come to harm – for instance the onset of illness and pain – may carry the sense of supernatural intervention. Such negative powers were 'evil', a god or demon to be avoided or shunned, one against whom man defended himself by incantations and other magical means ... destructive numinous powers – demons, evil gods, evil spirits – who were inimical to man.⁸³

Samenvattend: in deze studie hanteren we het concept 'demon' voor geestelijke (niet-zichtbare en 'bovenmenselijke') entiteiten die onheil veroorzaken. Daarbij laten we de vraag naar de herkomst van deze entiteiten en naar de relatie met God of goden

81. Zo A. Klostergaard Petersen, 'The Notion of Demon. Open Questions to a diffuse Concept', in: *Die Dämonen*, 39.

82. Bottéro, *Religion*, 186.

83. T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness – A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976, 12.

buiten beschouwing. Demonen kunnen uitvoerders zijn van de goden of een meer autonoom bestaan hebben. In beide gevallen veroorzaken ze onheil. Om de bedreiging van dat onheil gaat het ons in deze studie. In de volgende paragraaf zullen we nader ingaan op de plaats die demonen kunnen hebben in het wereldbeeld van een bepaalde cultuur.

1.4.2 Religie, wereldbeeld en demonen

Wie spreekt over de godsdienst of religie van een bepaalde cultuur, doet er goed aan duidelijk te maken wat hij onder het fenomeen 'godsdienst' of 'religie' verstaat. Dat geldt niet alleen voor de godsdienst van Israël, maar ook voor de overige religies van het oude Oosten. Een korte bespreking van een aantal studies kan ons helpen belangrijke elementen op het spoor te komen.

Voor velen is religie niets anders dan een menselijk verschijnsel, dat zijn oorsprong heeft in de bewustwording van de mens van zichzelf en van zijn eigenheid. De individuele mens ziet zichzelf als een enkeling te midden van de vele anderen die hem omgeven. Hij is geworpen in een wereld, die vele bedreigingen kent. In deze wereld dient hij zich een weg te vinden. Door het ontwikkelen van zijn bewustzijn en denkvermogen kan hij van deze wereld afstand nemen en is hij in staat antwoord te geven op de raadsels van het bestaan.

In zijn boek over de religie van Mesopotamië gaat Jacobsen uit van religie als 'response'.⁸⁴ Religie is het menselijke antwoord op een (unieke) ervaring van (en confrontatie met) een macht (God, goden, geesten of demonen) die niet van deze wereld is. Deze macht kan zowel *tremendum* als *fascinosum* zijn.⁸⁵ *Tremendum*, omdat de macht ervaren kan worden als ontzagwekkend en (af)schrikwekkend. Deze ervaring kan uiteenlopen van 'sheer demonic dread through awe to sublime majesty'.⁸⁶ De macht kan ook *fascinosum* zijn, vanwege de onweerstaanbare aantrekkingskracht die ervan kan uitgaan en de onvoorwaardelijke loyaliteit die gevraagd wordt van degene die de ervaring ten deel is gevallen. Volgens Jacobsen zijn deze beide elementen constitutief voor religie. 'The positive human response to this experience in thought (myth and theology) and action (cult and worship) that constitutes religion'.⁸⁷ De ervaring van deze 'goddelijke' macht kan slechts in gewone menselijke taal worden uitgedrukt, door middel van metaforen of analoge begrippen uit de menselijke ervaringswereld. In het proces van religieuze socialisatie worden deze metaforen doorgegeven aan een volgende generatie. De metaforen vormen een brug tussen de directe (bron)ervaringen en de bemiddelde (afgeleide en in analoge termen gevatte) ervaringen. In de keuze voor een bepaalde metafoor geeft een cultuur te kennen wat zij als essentieel beschouwt in de opgedane ervaring en wat zij wil over-

84. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, 3.

85. De uitdrukking 'mysterium tremendum et fascinosum' is afkomstig van R. Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917; *The Idea of the Holy*, Londen 1943.

86. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, 3. Op pag. 12 merkt hij op: 'There is in the experience of the Numinous both dread and fascination, and on the more primitive levels dread tends to predominate'. Dit is belangrijk voor de rest van ons onderzoek, omdat de demonische bedreiging volgens Jacobsen vooral met de meer primitieve (vroegere) fasen van de religie te maken heeft. Zie voor nadere bespreking hoofdstuk 2.

87. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, 3.

dragen. Als bijvoorbeeld God of een van de godheden uit het pantheon als koning of heerser gezien wordt, dan zegt dat beeld iets over hoe de samenleving in religieus, politiek en sociaal opzicht gestructureerd is en over wat van mensen als onderdeel ('onderdanen') van de samenleving verwacht mag worden. De godsdiensthistoricus zal de godsdienst of religie van een bepaalde cultuur bestuderen met het oog op wat 'best and most truly shows awareness of the Numinous, what is, in fact, their specifically religious achievement'.⁸⁸ Dit vraagt van de wetenschapper een zekere mate van openheid en religieuze gevoeligheid om de overgeleverde teksten op hun religieuze en theologische merites te kunnen beoordelen.

Bottéro huldigt een soortgelijke opvatting over de religie van Mesopotamië. Voor hem is religiositeit of 'religious sentiment' de wortel van alle religie. De individuele mens reageert met zijn hoofd en hart op een werkelijkheid die hem in alle opzichten te boven gaat. Deze grondervaring omschrijft Bottéro als volgt:

... the vague apprehension, the obscure feeling that there exist, much higher 'up', much greater than we, an undefined order of things, absolutely superior to us and to all that we know here on earth, but to which we are in a certain way impulsively inclined to submit and toward we feel compelled to turn if we wish to be fully complete.⁸⁹

Het is de verticale dimensie die de religieuze ervaring legitimeert en rechtvaardigt. De ervaring van deze 'bovennatuurlijke' werkelijkheid kan zowel positief als negatief van aard zijn. Zij kan gevoelens van respect, vrees en zelfs angst oproepen, maar kan ook op de mens een onweerstaanbare aantrekkingskracht uitoefenen. Hoe deze religieuze ervaring ook gekleurd is, positief of negatief, mensen hebben altijd de behoefte om het 'bovennatuurlijke' te definiëren of in woorden te vatten. Het is de behoefte: 'To portray the divine, the sacred, which is its soul, as either one or more realities; or as an 'order of things', an imprecise 'force', but one with noticeable effects; or as one, or several, personalities whose image would be more or less familiar to us'.⁹⁰ Naast het afbeelden van het goddelijke, hebben mensen vaak ook de behoefte om het goddelijke te belonen en te bedanken. Dit religieuze handelen hoort er helemaal bij en kan met goed recht 'godsdienst' genoemd worden. Bottéro ontkent niet de gemeenschapsdimensie van religie, maar legt grote nadruk op het individuele aspect van religie. Daarin schaarft hij zich in de lijn van wetenschappers die religie vooral zien als een 'individual religious experience'.

Geertz benadrukt vooral de sociale dimensie van religie. Religie is in zijn ogen vooral een groepsgebeuren. Religie reikt de groep een sociaal kader aan 'to understand its world and guide its life'.⁹¹ Religie geeft mensen een beeld van hoe 'things in sheer actuality are' (wereldbeeld) en motiveert hen tot een bepaalde 'way of life' (ethiek).⁹²

Oppenheim gaat in zijn studie van het oude Mesopotamië zelfs zo ver, dat hij het spreken over de (andere) werkelijkheid van goden, geesten en demonen interpreteert

88. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, 4.

89. Bottéro, *Religion*, 3.

90. Bottéro, *Religion*, 3.

91. C. Geertz, 'Religion as a Cultural System', in: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York 1973.

92. Geertz, 'Religion as a Cultural System', 89.

als vrucht van de Mesopotamische psychologie. Wanneer teksten spreken over goden en geesten zijn dat voor hem uitingen van menselijke psychologische ervaringen die in mythologische termen zijn verwoord.⁹³ Religie, religiositeit en religieus handelen zijn een product van menselijke creativiteit en imaginatie.

Het gaat ons te ver om religie of godsdienst uitsluitend in psychologische termen te verstaan. We zullen terdege open moeten staan voor de mogelijkheid dat bepaalde godsdienstige of religieuze ervaringen niet hun oorsprong in de mens hebben, maar betrekking hebben op een (andere) werkelijkheid dan de (zichtbare) fysische werkelijkheid of op dimensies in deze werkelijkheid die we niet fysisch kunnen ontdekken en verklaren. In het menselijke zoeken naar zin en betekenis in dit leven kan men stuiten op een werkelijkheid die het puur menselijke overstijgt. Daarom kunnen we niet op voorhand uitsluiten dat een godsdienst of religie elementen bevat die beantwoorden aan of betrekking hebben op – wat in traditionele termen openbaring heet – 'iets' of 'Iemand die handelend in onze werkelijkheid optreedt. In deze studie gaan we er vanuit dat elke godsdienst of religie zowel culturele elementen en voorstellingen bevat die vrucht zijn van het menselijke denken als ook ervaringen van en reactie op wat als openbaring van een hogere macht, geest, god of God op hem afkomt. Het gaat ons dus te ver om godsdienst of religie te interpreteren in uitsluitend psychologische categorieën of te herleiden tot louter menselijke projectie. Daarmee doen we onzes inziens tekort aan het wezen van de godsdienst of religie.

In deze studie hanteren we – in lijn met het bovenstaande – de volgende definitie van godsdienst of religie die van de godsdienstfilosoof Adriaanse afkomstig is:

A form of life in relationship with God or the gods, finding expression in veneration and service, in acts of faith and in beliefs.⁹⁴

Deze definitie komt overeen met Albertz, die godsdienst ziet als een 'Wechselgeschehen zwischen Gott und Mensch'.⁹⁵ Hoewel voor de godsdiensthistoricus 'God' slechts in de taalkundige religieuze uitspraken van mensen oplicht, is religie meer dan een optelsom van religieuze ideeën en voorstellingen. Godsdienst is een gebeuren van god (God) naar de mens en van de mens naar god (God). Tussen deze beide polen speelt zich af wat godsdienst of religie is. Het is in deze polariteit (wisselwerking) dat religie of godsdienst zijn vorm en inhoud krijgt.

Wat betekent dit voor de analyse van oudoosterse teksten? Het betekent dat we de religieuze fenomenen die we tegenkomen niet zullen reduceren tot louter antropologische of psychologische concepten. We zullen uitspraken over goden, geesten en demonen binnen de kaders van het toenmalige wereldbeeld trachten te verstaan. Een wereldbeeld, dat volgens velen zich kenmerkt door 'a firm believe in the existence of

93. Zie A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, revised edition, Chicago 1977, 199-200. Illustratief voor Oppenheims opvattingen is het volgende citaat over de zogenoemde 'beschermgoden': 'The four protective "spirits" in Mesopotamia are individualized and mythologized carriers of certain specific psychological aspects of one basic phenomenon, the realization of the self, the personality, as it relates the ego to the outside world and, at the same time, separates one from the other'.

94. H.J. Adriaanse, 'On Defining Religion', in: *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests*, J.G. Platvoet, A.L. Molendijk (eds.), Leiden 1999, 227-244, citaat blz. 243.

95. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 1, 30-31. Zie voor deze opvatting van religie ook *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, 2.

evil spirits, ghosts, and all kindred powers'.⁹⁶ Sommige wetenschappers classificeren een dergelijk wereldbeeld als 'magisch' en 'prescientific', waarin 'gewone' gebeurtenissen in 'bovennatuurlijke' termen geïnterpreteerd worden. In een magisch wereldbeeld wordt de realiteit van 'bovennatuurlijke' krachten aanvaard en worden de verschillende technieken om deze krachten te beïnvloeden als effectief gezien. Het onderscheid tussen de materiële en waarneembare werkelijkheid en de onzichtbare wereld van geesten en demonen is aan dit wereldbeeld vreemd. Teksten uit Mesopotamië, Egypte en Israël maken geen onderscheid tussen de materiële wereld enerzijds en de geestelijke werkelijkheid anderzijds.⁹⁷ Ziekte kan bijvoorbeeld worden toegeschreven aan de invloed van kwade geesten of demonen en genezing kan het resultaat zijn van uitdrijving of exorcisme. Voor de oudoosterse mens is de wereld één geheel, zoals het volgende citaat treffend illustreert:

Mainstream European cosmology has been dualistic at least since the days of Descartes. It means that we make a strict distinction between things material and spiritual. Most other civilizations are not dualistic in this Cartesian sense. The idea that immaterial spirits can influence, harm or heal the bodies of men and beasts comes naturally to them, as it did to our own ancestors. Our modern Western insistence on finding a coherent causality within the physical world, an attitude we call natural science, would be alien to people in other times or places. In a unified universe with a holistic causality our separation of physical from spiritual categories has no meaning.⁹⁸

Voor de oudoosterse mens is er maar één wereld waarin de mens leeft en waarin goden, geesten en demonen reële entiteiten zijn. De oude culturen kennen geen strikt onderscheid tussen de zichtbare werkelijkheid, die te onderzoeken is, en de onzichtbare werkelijkheid van God, goden of geesten. Er is sprake van één en dezelfde wereld. Hoewel elke cultuur haar eigen accenten legt en verschillend kan denken over ziekte, onheil en kwaad in relatie tot God, goden of demonen, zijn er ook allerlei overeenkomsten. De volken van het oude Midden-Oosten maken deel uit van een gemeenschappelijke Semitische cultuur en wereldbeeld. Volgens Vriezen betekent dit, dat Israël soortgelijke opvattingen had als andere volken omtrent de macht van het woord,⁹⁹ de realiteit van magie, mantiek en spiritisme,¹⁰⁰ de scheppingsvoorstelling en de rol die de chaos daarin speelt en ten slotte de visie dat zonde niet enkel een ethisch karakter heeft, maar ook verbonden is met noties van onreinheid en be-

96. Thompson, *Devils and Evil Spirits*, XXI.

97. Zie voor discussie over de verschillende interpretaties van magie de bijdrage van J.A. Scurlock, 'Magic', in: *ABD* 4, 464-468.

98. M.L. Thomsen, 'Witchcraft and Magic in Ancient Mesopotamia', in: *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan societies*, B. Ankarlo, S. Clark (ed.), Philadelphia 2001, xiii.

99. Het is interessant dat deze opvatting door Thompson gedeeld wordt, zie: *Devils and Evil Spirits* II, XXII. In de bespreking van 'Words of power' merkt hij op: 'In attacking the powers of evil it was of no avail for the magician to rely solely on his own strength; it was necessary for him to call to his aid some divine authority to support him in his combat. This aid is generally known as the 'Word of Power' and its simplest form is the name of some divine being or thing. It is for this reason that so many of the Assyrian incantations end with the words 'By Heaven be ye exorcised! By earth be ye exorcised!' at which adjuration the evil spirits are supposed to be overcome'.

100. Vriezen, *Hoofdlijnen*, 461-464. Het is duidelijk dat Vriezen in dit verband denkt aan de wereld van geesten en demonen.

smetting.¹⁰¹

In het kader van ons onderzoek zijn wij vooral geïnteresseerd in de Israëlitische en oudoosterse opvattingen aangaande kwade geesten en demonen en hun onderlinge overeenkomsten en verschillen. Wat betekenen bovenstaande overwegingen voor ons onderzoek? In de *eerste* plaats zullen wij religieuze teksten en godsdienstige uitingen bestuderen binnen het conceptuele kader van de cultuur waarin zij tot stand gekomen zijn, als onderdeel van een wereldbeeld waar met de realiteit van geesten en demonen, magie en hekserij gerekend werd.

In de *tweede* plaats zullen we trachten te onderzoeken welke betekenis er door de oudoosterse mens werd toegekend aan geesten en demonen. We zullen ervoor moeten waken om onze westerse en moderne culturele gegevens en overtuigingen in te lezen in de teksten die we bestuderen. We zullen deze teksten moeten lezen met hermeneutische verbeelding en empathie.¹⁰² We sluiten niet uit dat bepaalde fenomenen psychologisch geïnterpreteerd kunnen worden, maar zullen ons terughoudend daarin opstellen en de teksten allereerst op hun eigen merites lezen en interpreteren.¹⁰³ In de *derde* plaats willen we duidelijk krijgen waarin de godsdienst van Israël zich aansluit bij de oudoosterse voorstellingen omtrent geesten en demonen en waarin hij afwijkt.

1.4.3 Sociale stratificatie van religie

In toenemende mate krijgt men oog voor het gegeven dat geen enkele godsdienst of religie op een adequate manier beschreven kan worden zonder oog te hebben voor de verschillende stromingen die een bepaalde religie of godsdienst rijk is. Ook wanneer men in de beschrijving van een godsdienst uitgaat van de officiële staatsreligie of van de godsdienst zoals die door de latere orthodoxie geconstrueerd is, kan men niet om het gegeven heen, dat de meeste godsdiensten van het oude Oosten zich kenmerken door een vorm van religieus pluralisme.¹⁰⁴ De term pluralisme kan verschillen tussen religies aanduiden, maar kan ook betrekking hebben op verschillende stromingen of opvattingen binnen een en dezelfde religie. Albertz heeft in verschillende studies aandacht gevraagd voor het religieus intern pluralisme dat volgens hem kenmerkend is voor de religies van het oude Oosten.¹⁰⁵ Vanuit zijn visie dat godsdienst een wisselgebeuren is tussen God en mens, volgt dat het legitiem is te vragen naar wie de partners zijn in deze relatie. Het intern religieus pluralisme betekent dat er binnen een godsdienst verschillende niveaus te vinden zijn waarop de re-

101. Vriezen, *Hoofdlijnen*, 29-33, en ook 359-370. Thompson bespreekt de rol van verzoening (*kuppuru*) in de Assyrische teksten over exorcisme en wijst op overeenkomst met de wetten uit Leviticus, Thompson, *Devils and Evil Spirits* II, L-LVI.

102. K. van der Toorn, *Van haar wieg tot haar graf*, Baarn 1987, 13 en 115, merkt hierover op: 'Ook hier moet de beleefde werkelijkheid maatgevend zijn en mogen van buitenaf ingevoerde begrippen het geschiedenisbeeld niet bepalen'.

103. M.J. Geller, 'Freud and Mesopotamian Magic', in: *Mesopotamian Magic – Textual, historical, and interpretative perspectives* (Studies in Ancient Magic and Divination I), T. Abusch, K. van der Toorn (ed.), Groningen 1999, 49-55.

104. Van der Toorn, 'Currents in the Study of Israelite Religion', 9-30 wijst zowel op verschillen als op overeenkomsten: 'Despite this plurality of religions, the differences between them should not be construed as oppositions. All these 'religions' are aspects of an overarching religious system'.

105. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 55-56; *Persönliche Frömmigkeit*, 3, 97-98; en *Religionsgeschichte Israels*, 41.

latie met God of de goden gestalte krijgt. Elk niveau met zijn eigen kenmerken. Immers, de behoeften en noden van de familie zijn andere dan die van het volk. De geboorte van een kind is voor het volk niet of nauwelijks relevant. Terwijl het voeren van oorlog een zaak is van het volk als geheel, dat weliswaar de familie niet onberoerd laat, maar die toch op andere dingen gericht is dan op het leven van elke dag. Het is voor het gebeuren tussen God en mens niet om het even of een enkele mens aan het woord is of het hele volk. Daarom moeten religieuze uitspraken gelezen worden met het oog op hun *Sitz im Leben*. Albertz gaat uit van drie niveaus: de familie en het huishouden, de lokale dorpsgemeenschap en het volk.¹⁰⁶ Elk niveau heeft zijn eigen religieuze voorstellings- en symboolwereld. Op het niveau van de familie staan de geboorte van een kind, de vader-moeder-kindrelatie, ziekte en gezondheid centraal. In de officiële religie gaat het om politieke bevrijding en om nationale belangen. Miller sluit zich bij dit onderscheid aan:

Any effort to describe the religion of ancient Israel comes up against clear indications that, as in most religious communities, there was no a single understanding or expression of what that religion was. Both biblical and extrabiblical evidence suggest a certain degree of pluralism, of multiformity rather than uniformity.¹⁰⁷

Deze diversiteit heeft een conceptuele en een praktische kant. Binnen één bepaalde godsdienst kunnen we uitspraken en theologische visies tegenkomen die naast elkaar staan of die tegenstrijdig zijn. Brueggemann maakt onderscheid tussen een *core testimony* en een *countertestimony*, waarbij in het laatste visies in dialogische spanning tot elkaar staan.¹⁰⁸ Door zijn exclusieve concentratie op getuigenis als metafoor voor het spreken van Israël over God, wordt echter niet duidelijk wie de dragers zijn van de godsdienstige overtuigingen. Miller maakt op conceptueel (theologisch) niveau onderscheid tussen *Orthodox Yahwism*, *Heterodox Yahwism* en *Syncretistic Yahwism*. Met deze onderscheiding wil hij recht doen aan diversiteit die er volgens hem in de godsdienst van Israël aanwezig was.¹⁰⁹ In aansluiting op Albertz, onderscheidt Miller drie (fundamentele) types van Israëls godsdienst: familiereligie, lokale culten en officiële staatsgodsdienst. Elk type heeft zijn eigen karakteristieke elementen. De familiale religie is gericht op het huishouden en op de religieuze behoeften van de familie. De lokale culten behartigen de zaken van de dorpsgemeenschap en de clan. In de staatsgodsdienst staan het volk centraal en de belangen van de monarchie. Een dergelijk onderscheid lijkt ons vruchtbaar, omdat het ruimte biedt aan verschillende geloofsexpressies binnen één bepaalde godsdienst.

In deze studie richten wij ons op de oudoosterse opvattingen ten aanzien van demonen en onderzoeken we hoe Psalm 91 dit adresseert. Vaak worden dergelijke opvattingen getypeerd als 'volksgeloof' of 'volksreligiositeit', maar deze begrippen zijn onhelder, omdat zij niet duidelijk maken wie de dragers zijn van deze overtuigingen. Van der Toorn wijst het gangbare onderscheid tussen 'populair' en 'official religion' af, omdat zij in de meeste religies moeilijk te onderscheiden zijn en deze religies

106. Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, 41.

107. Miller, *The Religion of Ancient Israel*, 46.

108. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997.

Zie vooral hoofdstuk 12, pag. 400-403, voor een positieve en theologische waardering van de dialogische spanning tussen van elkaar verschillende visies of tradities.

109. Miller, *Religion of Ancient Israel*, 47-62.

geen 'established body of doctrine' hebben.¹¹⁰ Van der Toorn wil familie en staat, platteland en stad van elkaar onderscheiden. Hij vindt het onderscheid tussen officiële religie en spontane of volksreligie vruchtbaarder. In de spontane variant krijgen menselijke religieuze uitingen een plek die in de officiële godsdienst niet aan bod konden komen. De relatie tussen beide is complex, omdat er sprake is van onderlinge uitwisseling en wederzijdse beïnvloeding. Het grote verschil tussen beide vormen is het verschil in status. De officiële religie geniet aanzien, omdat het de religie is van de sociale bovenlaag. Volksreligie daarentegen geniet populariteit. Het is een vorm van 'compensatieregel' voor alles wat in de officiële godsdienst niet mocht of niet kon. Van der Toorn onderscheidt nog een derde vorm: volksvroomheid of volksgeloof. Deze bestaat uit gevoelens en praktijken die de officiële religie aan het volk heeft ontlokt en is een bonte verzameling van overtuigingen, afkomstig uit folklore, fantasie en officiële kerkleer. Volksreligie daarentegen is systematischer en omvat verhalen, leringen en bepaalde rituelen.¹¹¹

Het onderscheid tussen volksreligie, volksvroomheid en volksgeloof is terminologisch niet echt helder. Voor een deel overlappen de begrippen elkaar. Daarom kiezen wij ervoor de sociale stratificatie zoals Albertz die voorstelt tot uitgangspunt te maken voor onze analyse van de godsdienstige opvattingen ten aanzien van demonen. Opvattingen ten aanzien van demonen worden meestal toegeschreven aan volksvroomheid of volksgeloof, maar zij zijn niet als *volksvroomheid* of *volksgeloof* te typeren, maar horen – hoe systematisch, bizar of folkloristisch ze ook zijn – thuis op het meest primaire niveau van de godsdienst: de familiale (huis)godsdienst.¹¹² In deze studie zullen wij ons vooral op dit niveau richten.

1.4.4 *Primaire en secundaire religie*

Het Oude Testament in zijn huidige canonieke vorm is de schriftelijke neerslag van een proces binnen Israël dat in de vroege periode van de monarchie begonnen is. In dit overleveringsproces zijn onderlinge en soms van elkaar verschillende overleveringen samengebracht. Het 'eindproduct' van deze schriftelijke overlevering, die in de loop van Israëls geschiedenis steeds weer opnieuw geactualiseerd is in nieuwe contexten en veranderende situaties, laat zich wat de uitspraken over God betreft als volgt karakteriseren: (1) het godsbeeld dat in het Oude Testament gepresenteerd wordt is monotheïstisch van aard en an-iconisch, (2) de God van Israël is Schepper van het universum en Onderhouder van mens en wereld, (3) de God van Israël is Heer en Koning over de geschiedenis van zowel Israël als de volkerenwereld en ten slotte (4) de God van Israël is de Gever van de wet en vraagt gehoorzaamheid van de mens.¹¹³ Deze constanten zijn in de teksten van het Oude Testament te herkennen en het eindresultaat van een lang overleveringsproces in Israël. Dit eindresultaat (van de canonieke tekst) valt echter niet samen met de religieuze voorstellingswereld van de Israëlitische mens. In de teksten van het Oude Testament is een bewuste redactie

110. Van der Toorn, 'Currents', *CR:BS* 6 (1998), 14.

111. Van der Toorn, *Van haar wieg tot haar graf*, 105.

112. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 55-56.

113. Zie A. Wagner, 'Primäre/sekundäre Religion und Bekenntnis-Religion als Thema der Religionsgeschichte', in: *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), Berlin 2006, 11-13.

herkenbaar, waarin de theologische visie verwoord is van degenen die voor het overleveringsproces verantwoordelijk waren. Soms staat deze visie op gespannen voet met de religieuze praxis en mentaliteit van de Israëlitische mens. Niet alleen de kritische terugblik op Israël's eigen geschiedenis (zie bijvoorbeeld Ps. 78 en 106, Neh. 9 of Ri. 2), maar ook archeologische vondsten laten dat duidelijk zien (zie § 3.3).

In dit kader kan het onderscheid dat Sundermeier maakt tussen *primaire* en *secundaire* religie (in een vergelijking van het christendom met de Afrikaanse religie) verhelderend zijn.¹¹⁴ Assmann heeft dit onderscheid verder ontwikkeld en toegepast op de Egyptische religie.¹¹⁵ Ons onderzoek is gericht op de religieuze voorstellingswereld van de oudoosterse mens inzake demonen en kwade geesten. Deze voorstellingswereld laat zich – in de door Sundermeier en Assmann gehanteerde begrippen – karakteriseren als primaire religie of als primaire religieuze ervaring. Kenmerkend voor deze primaire religie is dat het daarin om een primaire (niet reflexieve) religieuze ervaring gaat van 'iets' dat zich van buiten aan de mens opdringt. Het is de ervaring van een overweldigd worden door bijvoorbeeld natuurfenomenen als onweer en bliksem of door ingrijpende ervaringen van ziekte, angst en dood. Deze primaire vorm van religiositeit hoort thuis in het leven van de besloten kring van de familie of clan. Hij wordt in eerste instantie niet met anderen gedeeld. De ervaring is er gewoon en heeft een zekere vanzelfsprekendheid.

Secundaire religie onderscheidt zich van primaire doordat het om een systeem van overtuigingen en verplichtingen gaat, dat een normatief karakter heeft en door iedereen (van de groep) onderschreven dient te worden. Beslissend voor deze vorm van religie is het belijdeniskarakter. Mensen dienen de overtuigingen te aanvaarden. Er wordt een beslissing van de mensen gevraagd. Dit betekent dat mensen tot de groep (die deze overtuigingen gemeenschappelijk heeft) kunnen toetreden of er van afvalen. Dit belijdeniskarakter is kenmerkend voor het monotheïsme. Daarin staat namelijk één God of god centraal, die zich onderscheidt en in een kritische verhouding staat tot de andere goden en goddelijke concurrenten. In deze vorm van religie is verder ook sprake van reflectie en systematisering. Momenten van crisis in de geschiedenis van een stam of volk hebben tot nadenken en reflectie aangezet. Het contact met andere culturen, het vergroten van een territorium, epidemieën, nederlagen en bepaalde politieke en historische veranderingen hebben geleid tot herbezinning over de primaire religieuze ervaring. Deze is niet langer toereikend gebleken. Begrippen moeten anders gedefinieerd of geïnterpreteerd worden, wil de primaire ervaring nog langer relevant zijn voor de stam of het volk. Er wordt nadruk gelegd op het onderscheid met anderen. Er is sprake van ware en valse religie. De ware religie moet beleden worden. Wie dat niet doet, staat erbuiten.¹¹⁶

Fenomenen van secundaire religieuze ervaringen ziet men vooral terug wanneer men in Israël, ten tijde van de ballingschap en daarna, reflecteert op de ondergang van het noordelijke rijk Israël in 722 BCE en de ondergang van het zuidelijke rijk Juda in 587 BCE.

114. T. Sundermeier, art. 'Religion, religionen' in: K. Müller, Th. Sundermeier (ed.), *Lexikon missions-theologischer Grundbegriffe*, Berlijn 1987, 411-422.

115. J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

116. A.A. Diesel, 'Primäre und sekundäre Religion(erfahrung) – das Konzept von Th. Sundermeier und J. Assmann', in: *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), Berlijn 2006, 23-41.

Voor ons onderzoek is het onderscheid tussen primaire en secundaire religie relevant. De godsdienstige voorstellingswereld van het individu of van de familie is voor een deel als primaire religie te karakteriseren. Vooral als tegenslagen een mens treffen of als hij door onheil of ziekte getroffen wordt, reageert hij door gebeden en rituelen op deze tegenslagen. De angst voor het onvoorspelbare en het oncontroleerbare kwaad dat opeens kan toeslaan, kan zomaar verbonden worden met demonen en krijgt in deze basale religiositeit een stem. De Israëlitische mens leefde in een wereld die in veel opzichten vergelijkbaar was met de wereld van Kanaän, Egypte en Babylonië. Een niet onttoverde wereld vol met geesten en demonen. Hoewel het Oude Testament slechts summier spreekt over de wereld van demonen, kunnen we in de teksten soms wel glimpen opvangen van hoe die wereld eruitgezien moet hebben. Mede aan de hand van teksten uit de Umwelt kunnen we ons een concreter beeld vormen van deze primaire vorm van religiositeit. Het gaat hierin dus om de voorstellingswereld achter de teksten van het Oude Testament. De teksten van het Oude Testament zelf laten zich grosso modo karakteriseren als een vorm van secundaire religie. Secundair drukt geen waardeoordeel uit, in de zin van secundair en daarom minder belangrijk, maar is een aanduiding voor een vorm van religie waarin reflectie en eenheid meer centraal staan. In de secundaire religie wordt een poging gedaan tot herdefinitie, herinterpretatie en nadere positiebepaling.

Het zwakke punt van het onderscheid tussen primaire en secundaire religie is, dat het geen ruimte geeft aan sociale stratificatie en differentiatie.¹¹⁷ Toch kan het onderscheid ons helpen om de tekst van Psalm 91 preciezer in beeld te krijgen. Als Psalm 91 een voorbeeld is van secundaire religie of godsdienst, dan zullen we vervolgens ook moeten aangeven hoe de psalm 'antwoord' geeft op de religieuze (primaire) ervaringen van de Israëliet die eraan ten grondslag liggen.

1.5 METHODISCHE OVERWEGINGEN

Wie een studie wil schrijven over Psalm 91 en de realiteit van demonen in het oude Oosten en Israël zal van tevoren moeten aangeven welke exegetische methoden er gebruikt zullen worden. We kunnen er niet omheen dat teksten en afbeeldingen sporen dragen van de tijd waarin zij geschreven of ontstaan zijn. Om teksten als Psalm 91 in hun veronderstelde historische, culturele en religieuze context te kunnen interpreteren, zullen *tekst én context* zeer zorgvuldig geanalyseerd moeten worden, aan de hand van methoden die niet op voorhand bepaalde fenomenen uitsluiten. We dienen te voorkomen dat de religieuze opvattingen van de onderzoeker in de tekst ingelezen worden. Daarom zijn een duidelijke methode en een inzichtelijke analyse van de gegevens van tekst en context van groot belang.

In 2002 publiceerde Talstra een handboek waarin hij een model ontwikkelt voor de exegese van het Oude Testament, waarin zowel historische als literaire methoden geïntegreerd zijn.¹¹⁸ Oudere exegetische methoden waren vooral historisch-kritisch van aard en geïnteresseerd in de wording van de tekst. Alle aandacht ging uit naar de reconstructie van de oorspronkelijke situatie en bedoeling van een tekst. Nieuwere

117. Zo terecht Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 51-52.

118. E. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, Kampen 2002.

studies tonen meer interesse in taalkundige analyse van de tekst (syntaxis en semantiek) en in de receptie van de tekst door de lezer (*reader-response*). Het voordeel van het model dat Talstra voorstelt, is dat de verschillende methoden in één model samenkomen. Het gaat bij de exegese van bijbelteksten niet om het voorrang geven van een bepaalde methodiek, maar om complementariteit van de verschillende exegetische methoden die door de eeuwen heen ontwikkeld zijn. Omdat het model veelomvattend en veelbelovend is, zullen we Psalm 91 aan de hand van de exegetische uitgangspunten van Talstra analyseren.

De kracht van het model van Talstra ligt vooral in de heldere benadering van de syntactische structuur van de tekst. Tegelijk moet opgemerkt worden dat wij niet de eerste lezers van de tekst zijn. Uit onderzoek is gebleken dat in oude Hebreeuwse, Griekse en Syrische manuscripten allerlei aanwijzingen te vinden zijn hoe deze tekst in een vroeg stadium gelezen en geïnterpreteerd is. Door middel van spaties en andere tekens zijn soms indelingen van teksten bewaard die lange tijd door de westerse wetenschap genegeerd zijn. In verschillende publicaties is men daarom opgekomen voor het belang van deze tekstindelingen voor de exegese en interpretatie van een bepaalde tekst. Om die reden zullen we in deze studie Psalm 91 ook analyseren aan de hand van de methodische principes van *delimitation criticism* (zie § 1.5.2). Deze methode tracht de structuur van een tekst te benaderen vanuit de tekstindeling en paragraafmarkering zoals die in oude handschriften en manuscripten te vinden zijn. In hoofdstuk 4 zullen we aan de hand van beide methodes de *tekst* van Psalm 91 aan een grondige analyse onderwerpen. We hopen dat de kritische analyse van de syntaxis van de psalm en de evaluatie van de data van de oude handschriften en teksttradities, ons in staat zullen stellen de structuur van de psalm nauwkeuriger in kaart te brengen. Na deze analyse zullen we de resultaten van beide analyses met elkaar vergelijken en de verschillen en overeenkomsten vaststellen, teneinde te komen tot een definitief voorstel voor de structuur van Psalm 91, die verder als uitgangspunt zal dienen voor de inhoudelijke analyse van de psalm.

Beide methodes helpen ons om de syntactische structuur van de tekst van Psalm 91 grondig te analyseren. De vraagstelling van deze studie betreft echter ook de relatie van de psalm met de *context* van het oude Oosten. Om de invloed van deze oudoosterse context op de teksten van het Oude Testament te kunnen vaststellen is een methode nodig die ons kan helpen deze relatie te analyseren. In 2009 publiceerde Van Wolde een studie waarin zij in het bijzonder aandacht vraagt voor het mentale proces dat geleid heeft tot de vorming van de tekst.¹¹⁹ In haar opvatting verwijzen woorden in het algemeen en in (buiten)bijbelse bronnen niet direct naar de wereld buiten de tekst (historische studies) en ook niet uitsluitend naar andere woorden in een en hetzelfde taalsysteem (linguïstische studies), maar naar 'the writers' conceptions of the world, to entities and relations in their social, cultural, religious and political contexts'.¹²⁰ Van Wolde stelt een methode van cognitieve analyse voor, waarin zij met name aandacht vraagt voor het mentale beeld (*mental image*) dat mensen van woorden en begrippen gemaakt hebben. Omdat deze methode zich in het bijzonder richt op de relatie van de tekst met de context, lijkt het ons waardevol en vruchtbaar

119. E.J. van Wolde, *Reframing Biblical Studies – When Language and Text Meet Culture, Cognition and Context*, Winona Lake 2009.

120. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 9.

om aan de hand hiervan de woorden van Psalm 91 te screenen op de associaties en connotaties die deze begrippen vanuit de Umwelt meebrengen. De uitwerking en toepassing van deze methode zullen plaatsvinden in de hoofdstukken 6, 7 en 8. In de onderstaande paragrafen zullen we de gebruikte methodes kort bespreken en aangeven hoe zij in de rest van de studie gebruikt zullen worden.

1.5.1 Exegetische methode van Talstra

In de aanloop naar de uiteenzetting van zijn exegetische model, geeft Talstra aandacht aan vragen naar de actualiteit van het bijbelse spreken. De bijbel is immers een boek uit een oude cultuur, dat als zodanig in een moderne cultuur gelezen en bestudeerd wordt. De confrontatie tussen de wereld van de tekst en de wereld van de lezer roept vragen op naar de geldigheid van de bijbelse boodschap, naar de consistentie en eenheid van de bijbeltekst en ook naar de oorspronkelijkheid en het theologisch eigene van het Oude Testament.¹²¹ Het is belangrijk dat Talstra dit spanningsveld aan de orde stelt. Immers, een interpretatie van Psalm 91 in de context van demonen roept onmiddellijk vragen op naar de houdbaarheid en geldigheid van het oudtestamentische (en oudoosterse) spreken over geesten en demonen. We dienen ons daarvan bewust te zijn. Het gegeven dat het Oude Testament ontstaan is in de wereld van het oude Oosten, betekent dat ook Psalm 91 op allerlei manieren met deze wereld en met religieuze teksten uit deze oudoosterse wereld verbonden is (geweest). De vraag naar het eigene van de psalm staat niet los van de religieuze wereld en begrippen van het oude Oosten. Het is een gegeven dat de verhouding van de tekst (van het Oude Testament in het algemeen en van Psalm 91 in het bijzonder) tot de teksten van andere culturen en religies zich beweegt tussen overeenstemming en eigen keuzes. Voor beide gegevenheden dienen we oog te hebben.¹²²

De methode die Talstra voorstelt, probeert oog te hebben voor zowel historisch-exegetische vragen alsook hermeneutische vragen. Talstra tracht deze vragen te ordenen, waarbij hij een evenwicht zoekt tussen analytische en interpretatieve vragen. De cruciale vraag is: op welk moment in de analyse moeten welke vragen aan de orde komen?¹²³ De route die de exegeet moet bewandelen gaat van analyse naar standpunt, in die volgorde. Dat betekent dat Talstra in de volgorde van de analyse prioriteit geeft aan literaire en syntactische analyse boven historisch-kritische reconstructie en receptie door de lezer.

Het exegetische model van Talstra gaat uit van de volgende aannames: (1) analyse van het algemene gaat voor analyse van het bijzondere en (2) taalkundige analyse gaat voor literaire analyse.¹²⁴ Dit betekent voor de exegese, dat in de *eerste* plaats de bestudering van de algemene taalverschijnselen voorrang heeft op de studie van stilistische en literaire kenmerken van de concrete tekst. Syntaxis en semantiek dienen principieel vooraf te gaan aan analyse van stijlmiddelen en woordherhalingen van de specifieke tekst. In de *tweede* plaats, de analyse van de compositie van de overgeleverde tekst gaat voor op de reconstructie van het ontstaan van de tekst. De exegeet dient eerst te bepalen welke positie de tekst inneemt in zijn huidige literaire context

121. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 15.

122. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 24.

123. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 113.

124. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 115, 170.

en wat de retorische kracht is van de overgeleverde vorm van de tekst. Vervolgens kan hij ingaan op de diachronische vragen en tekstanalyse. De tekst in zijn canonieke gestalte is immers een bewust geformuleerde compositie en dat dient in het exegetische proces meegenomen te worden. In de *derde* plaats, analyse van de tekst in zijn historische context en het proces van ontstaan en redactie heeft voorrang boven de dialoog van de lezer met de tekst. Historische en diachrone analyse beschrijft namelijk de claims die de tekst formuleert met het oog op de oorspronkelijk geadresseerden in hun historische situatie. Pas als de historische situatie en claims van de tekst enigszins verhelderd zijn, kan in de *vierde* plaats aandacht gegeven worden aan de dialoog tussen de actuele lezer en de tekst.¹²⁵

In deze studie willen we de door Talstra uitgestippelde route en de door hem geformuleerde principes toepassen op de studie van Psalm 91, omdat ze in onze ogen enerzijds recht doen aan de verworvenheden van zowel het historisch-kritisch als het literatuurwetenschappelijk onderzoek en anderzijds omdat ze ons helder en evenwichtig lijken. Wanneer we de bovenstaande overwegingen toepassen op de analyse van Psalm 91, komen we tot de volgende uitgangspunten:

(1) Het vertrekpunt van de analyse van Psalm 91 is de studie van de grammatica en syntaxis van de tekst als onderdeel van de taalkundige structuur van het klassieke Hebreeuws. Vragen in deze lijn zijn: Wat is de opbouw van de tekst? Wat voor soort zinnen worden er gebruikt? Wat is de hiërarchie van de tekst? Zijn er verschillende sprekers? Wat voor soort werkwoordsvormen worden er gebruikt: modale of nietmodale vormen? Wat voor soort zinnen komen we in de psalm tegen en hoe verhouden deze zich onderling? Wat voor betekenis kunnen we hechten aan een bepaalde woordvolgorde? Is het karakteristiek voor het Bijbels Hebreeuws of stuiten we hier op retorische stijlmiddelen?

(2) Vervolgens maken we de stap naar de literaire compositie van de tekst. Wat zijn de stijlmiddelen die door de tekst gebruikt worden? Toont de compositie van de tekst regelmaat of zijn er spanningen in de tekstdelen te vinden? Zijn er bepaalde stijlmiddelen of woordherhalingen? Wat is het effect van ritme? Worden er inhoudelijk verwante woorden of werkwoorden gebruikt? Is er een verandering van rolverdeling (van 3e persoon naar 2e persoon)? Wordt *JHWH* direct aangesproken of in de derde persoon? Het gaat in deze stap om de retorische opbouw en om de specifieke semantiek van de tekst. Kernpunt is: wat hoort tot algemene literaire vaardigheid en wat maakt de tekst tot een unieke compositie?¹²⁶

(3) Hebben we enigszins duidelijk wat de unieke compositie van de tekst is, dan kunnen we vervolgens de stap maken naar de wordingsgeschiedenis van de tekst. In deze fase van analyse gaat het om parallellen en relaties met andere teksten uit het Oude Testament en om vergelijking met buitenbijbelse teksten en teksttradities. Deze vergelijking kan ons helpen bij het reconstrueren van de historische achtergrond van de psalm. Wie waren de oorspronkelijk schrijvers? Wat was de context waarin zij leefden en wat voor beeld geeft de tekst van hen? Welke oorspronkelijke lezers had de tekst op het oog? Het gaat erom helderheid te verschaffen of en zo ja hoe er een relatie is van de psalm met andere psalmen uit het tekstcorpus van het Oude Testament. We hopen duidelijk te krijgen wat onderdeel is van de oorspronke-

125. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 112-117.

126. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 203.

lijke strategie van de tekst en wat bewerking is of actualisatie. Vormen bijvoorbeeld de verzen 14-16 een integraal onderdeel van de psalm of zijn ze later toegevoegd? Valt door middel van vergelijking met andere orakels iets te zeggen over de functie van deze verzen in de context van de psalm?

(4) Ten slotte zullen we trachten na te gaan, op basis van reconstructie van wie de oorspronkelijke lezers waren, wat en wie de tekst precies adresseert. Tot wie is de tekst gericht? Wie zijn de beoogde lezers? En van daaruit: Wat is de receptie van de tekst door nieuwe en latere lezers? Met wie was de tekst in gesprek en wat betekent dat voor ons als lezers van de 21e eeuw? Hiermee begeven we ons meer en meer op het terrein van interpretatie. Hoewel onze studie niet in de eerste plaats gericht is op de actuele betekenis van Psalm 91, willen we toch deze vraag niet omzeilen. Naast de vraag of de psalm in zijn oorspronkelijke context met demonen verbonden is geweest, is de bijdrage die de psalm levert aan die context niet onbelangrijk. Daarom willen we zeker ook stilstaan bij de vraag welk antwoord de psalm geeft vanuit het geloof in JHWH op de bedreiging door demonen.

1.5.2 *Exegetische principes van delimitation criticism*

Volgens Talstra is er in de huidige oudtestamentische wetenschap een toenemende concentratie op de *data* van teksten, teksttradities en archeologische vondsten.¹²⁷ Wat deze concentratie op de *data* betreft, bevinden we ons methodisch gezien op het terrein van *delimitation criticism*. We zullen in de volgende paragraaf nader ingaan op deze relatief nieuwe tak van tekstanalyse en concentratie op oude handschriften en teksttradities.

Een van de kenmerken van *delimitation criticism* is dat zij methodisch uitgaat van vormen van tekstindeling, 'delimitation of larger textual units', die in Hebreeuwse, Griekse en Syrische manuscripten te vinden zijn.¹²⁸ Uit onderzoek is namelijk gebleken dat deze oude handschriften door middel van spaties en andere tekens indelingen van teksten bewaren die lange tijd door de westerse wetenschap genegeerd zijn. In verschillende publicaties is men daarom opgekomen voor het belang van deze tekstindelingen voor de exegese en interpretatie van een bepaalde tekst. Dit om verschillende redenen:

In de *eerste* plaats omdat elke exegese begint met afbakening van het te bestuderen tekstgedeelte. Het probleem is echter dat de principes die gebruikt worden voor de analyse van de structuur van een tekst slechts zelden expliciet gemaakt worden. Met als gevolg dat we een grote verscheidenheid aan tekstindelingen kunnen vinden met betrekking tot één en dezelfde tekst. Als voorbeeld kan gewezen worden op voorstellen voor de tekstindeling van Psalm 91. Tate deelt de psalm in twee hoofddeelen: de verzen 1-13 en 14-16, waarbij het eerste deel uiteenvalt in twee delen: (1) de verzen 1-2 ('opening declaration of trust and commitment'), (2) 3-13 ('sermonette of encouragement') en (3) 14-16 ('divine oracle').¹²⁹ Briggs daarentegen deelt de psalm

127. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 112.

128. M.C.A. Korpel, J.M. Oesch (ed.), *Delimitation Criticism – A New Tool in Biblical Scholarship*, Vol. I, Assen 2000. Zie vooral het inleidende artikel van Korpel, 'Introduction to the Series Pericope', 1-50, en verder M.C.A. Korpel, J.C. de Moor, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55* (OTS 41), Leiden 1988, 1-16.

129. Tate, *Psalms 51-100*, 450.

op in vier strofen: (1) de verzen 1-3 en 4c ('with a shield His faithfulness will surround him'), (2) 5-7, (3) 9 en 11-13 en (4) 14-16. De verzen 4ab, 8 en 10 zijn volgens Briggs glossen die later aan de tekst zijn toegevoegd.¹³⁰ Beide auteurs hebben een verschillende visie op de indeling en structuur van de psalm, die gevolgen heeft voor de exegese en interpretatie van de tekst. In de opvatting van Briggs bevatte de psalm oorspronkelijk geen uitspraak over de 'verging van de goddelozen' (vs. 8) en ook niet over de bescherming van JHWH: '... dan zal onheil je niet treffen, en geen plaag je tent naderen' (vs. 10). Opvattingen ten aanzien van de structuur en tekstindeling zijn dus niet onbelangrijk voor de exegese van een tekst. Gebrek aan methodische helderheid heeft vaak geleid tot indeling van een tekst of tekstgedeelte op basis van inhoud en thema, of op grond van wat de exegeet als 'keywords' of 'structural devices' ziet. Daarom is het van belang de principes die aan tekstindeling ten grondslag liggen te expliciteren en zo te komen tot een meer 'objectief' voorstel van tekstindeling.

In de *tweede* plaats wordt door verschillende exegeten in toenemende mate aandacht gevraagd voor een vorm van tekstanalyse die alle voorhanden zijnde gegevens ten aanzien van de afbakening en indeling van een tekst meeneemt.¹³¹ Een voorstel voor indeling van een tekst moet niet in de eerste plaats gebaseerd zijn op onze ideeën over de tekst, maar – indien mogelijk – op de linguïstische data van de tekst zelf. Het is juist op dit punt dat *delimitation criticism* een bijdrage wil leveren aan een meer gedocumenteerde exegese van de masoretische teksttraditie van het Oude Testament, zodat exegeten tekstindelingen van de oude handschriften in hun analyse kunnen betrekken. Het is namelijk duidelijk geworden dat de 'indications of sense units' onderdeel waren van de Hebreeuwse tekst vanaf de vroegste fase van tekstoverlevering.¹³²

In de *derde* plaats is het methodisch van belang dat een exegetische methode inzichtelijk is en dat de analyse in principe herhaalbaar is, ongeacht de persoon die de methode toepast of hanteert. We hebben een methode nodig die ons in staat stelt te zien hoe de linguïstische en structurele data van een tekst de inhoud van die tekst kleur geven. Het ziet ernaar uit dat de methode zoals die door de *Pericopeserie* wordt voorgesteld aan deze overwegingen tegemoetkomt, omdat deze een zekere mate van 'objectiviteit' kent. We ontkennen niet dat elke exegetische of interpretatieve methode in feite 'subjectief' is. Subjectief in die zin dat de resultaten en het gebruik mede beïnvloed worden door de exegeet die de methode toepast. Voor ons echter ligt de objectiviteit van een methode in de helderheid van de uitgangspunten, de mogelijkheid om de data te verifiëren en de grondigheid van de literaire en linguïstische analyse.

1.5.3 Cognitieve literaire analyse volgens Van Wolde

In haar reeds genoemde boek zoekt Van Wolde een methode voor analyse van bijbelse teksten die de fragmentarisering van het academische bijbelonderzoek te boven kan komen.¹³³ Zij is van mening dat de cognitieve linguïstiek in het algemeen en de

130. Briggs, *Psalms*, 278.

131. Zie J. Kim, *The Structure of the Samson Cycle*, Kampen 1993, 117.

132. Korpel, 'Introduction to the Series Pericope', 5.

133. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*; zie ook J.R. Taylor, *Cognitive Grammar*, Oxford 2010 (her-

cognitieve grammatica in het bijzonder het vermogen hebben om de verschillende onderdelen van het exegetische onderzoek te integreren. Het gaat haar om een 'integrated approach in which one can examine the dynamic interactions of conceptual, textual, linguistic, material and historic complexes'.¹³⁴ Uitgangspunt is dat woorden niet direct verwijzen naar de externe wereld (historische studies) en ook niet uitsluitend naar woorden in een en hetzelfde taalsysteem (linguïstische studies), maar dat zij verwijzen naar de 'the writers' conceptions of the world, to entities and relations in their social, cultural, religious and political contexts'.¹³⁵ Deze verschillende elementen komen samen in het woord 'cognitie'. Wat bedoelt zij met deze term? Een citaat ter verduidelijking:

I suggest considering *cognition* as the basis of this study, in which brain activities, individual sensations, and experiences as well as social and cultural routines are intimately intertwined. Because language is the connective tissue between the world and the people living in it, I will propose that language lies at the heart of this mental processing.¹³⁶

Met cognitie wordt bedoeld dat ieder levend mens in zijn (of haar) hoofd een interpretatief *framework* heeft, een mentaal beeld, dat bepalend is voor hoe hij de wereld om zich heen ervaart en waarbinnen ervaringen van het verleden en reeds verzamelde kennis een plaats krijgen. Dit mentale *framework* stelt de mens in staat dingen, ervaringen en gebeurtenissen van het verleden zich in herinnering te brengen en toekomstige dingen zich voor te stellen. Cognitieve linguïstiek gaat ervan uit dat dit voor elke levend mens en voor elke cultuur van toepassing is.

Hoe komt dit mentale *framework* tot stand? Van Wolde wijst op vijf processen die aan de basis van dit cognitieve *framework* staan.¹³⁷ Het *eerste* is het proces van *schematisering* en *categorisering*. In de wereld waarin wij leven zijn wij als mensen in staat dingen met elkaar te vergelijken, te classificeren en verschillen aan te wijzen. We zien een vierkant stuk hout met vier poten eronder en herkennen dit als een 'tafel'. Het voorwerp kunnen wij herkennen omdat wij een mentaal plaatje hebben van wat een tafel is of kan zijn. Dit mentale plaatje is gebaseerd op 'cultural classifications', en die kunnen per cultuur verschillend zijn. Als mensen blijken wij te beschikken over standaardcategorieën of -schema's aan de hand waarvan wij de dingen om ons heen waarnemen en interpreteren. Wanneer wij woorden gebruiken om dingen, ervaringen of gevoelens aan te duiden, zijn wij bezig met *conceptualiseren*, met het onder woorden te brengen van datgene wat wij willen aanduiden of zeggen. Hoewel er meer mogelijkheden tot onze beschikking staan, denk aan: muziek, kunst, architectuur, et cetera, is taal voor ons het meest belangrijke gereedschap dat wij hebben om betekenis te geven aan de wereld om ons heen.

Het *tweede* mentale proces is het proces van *symbolisering*. Hiermee wordt bedoeld dat in elke taal er een relatie bestaat tussen fonologische klanken en semantische concepten. Bij het concept [tafel] hoort in onze taal ook een bepaalde fonologische uitspraak (*tāfēl*), die behoudens lokale verschillen in dialect, in een bepaalde

druk 2002).

134. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 2.

135. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 9.

136. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 2.

137. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 42-43 en hoofdstuk 10, in het bijzonder 354-363.

cultuur gemeenschappelijk herkend wordt.

Vervolgens speelt in de *derde* plaats het mentale proces van *coding* een rol. *Coding* betekent dat een gebruiker van taal overeenkomst ziet tussen een bepaalde categorie en datgene wat hij waarneemt. Het genoemde blad met vier poten wordt door iemand herkend en benoemd als een tafel. In dit proces wordt een overeenkomst herkend tussen de categorie [tafel] en de concrete waarneming van iets wat volgens de waarnemer op dit concept lijkt. De categorie [tafel] wordt ook wel 'conventional language type' genoemd en de concrete waarneming van het blad met vier poten een 'instance' van dit type. Het type is dus een meer algemene categorie waarvan er dus meerdere 'instances' kunnen bestaan, die onderling kunnen verschillen, maar allemaal concrete voorbeelden van een en hetzelfde type kunnen zijn.

Het *vierde* mentale proces wordt ook wel *grounding* genoemd. Hiermee wordt door een spreker iets in de concrete situatie aangeduid of gespecificeerd. Wanneer er gesproken wordt over 'een tafel', dan gaat het over een algemene categorie, maar wanneer gezegd wordt 'deze tafel is stevig', dan gaat het over deze specifieke tafel. Deze specificering is afhankelijk van de spreek situatie en de nabijheid van de spreker tot de aangeduide entiteit.¹³⁸ De actuele spreek situatie verschaft de grond waarop de concretisering plaatsvindt. Dit proces is belangrijk, want:

It explains why conceptualization does not depend only on culture, language, and text but also on the conceptualizer – that is to say, on the person who pays attention to something and puts it onstage as the specific focus of attention, while other things are left offstage or unperceived, and who relates the addressee to what is put onstage.¹³⁹

Ten slotte is er het mentale proces van *integratie*. In taal worden linguïstische eenheden gecombineerd tot een groter geheel. Taal geeft woorden aan ervaringen, gebeurtenissen en handelingen. In teksten of discoursen worden de verschillende grammaticale entiteiten tot een geheel samengesmeed.

De genoemde mentale processen, die zich met het woord 'cognitie' laten samenvatten, zijn de bouwstenen van het cognitieve *framework*, het mentale plaatje dat wij construeren van de wereld om ons heen. Analyse van bijbelse teksten moet voor deze mentale processen oog hebben. Wanneer wij de semantische betekenis van een woord willen weten, dan kunnen wij niet volstaan met een lexicale definitie alleen. Van Wolde illustreert dit aan de hand van het woord 'war'.¹⁴⁰ In het woordenboek zouden we als definitie bijvoorbeeld kunnen vinden: 'a period of fighting between countries or states when weapons are used and lots of people get killed'. Maar deze definitie is te beperkt. Mensen hebben bij het begrip oorlog nog vele andere beelden in hun hoofd. Oorlog heeft ook te maken met tanks en soldaten, met generaals, strategie en politiek, met kapotte huizen, doden en vrienden die om het leven komen. Oorlog betekent ook (helaas) verkrachting van vrouwen en het doden van onschuldige mensen en kinderen. Oorlog brengt chaos, angst en doodslag. Met andere woorden, het semantisch concept [oorlog] laat zich niet tot een enkele definitie beperken, maar 'is a vast complex of experience and knowledge that resonates in someone's

138. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 38.

139. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 39.

140. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 55.

mind'.¹⁴¹ Mensen die gevochten hebben aan het front of slachtoffer zijn van oorlogsgeweld hebben een meer verfijnd mentaal plaatje in hun hoofd dan mensen die oorlog alleen van de televisie kennen. In de analyse van woorden en begrippen kan de cognitieve grammatica ons helpen, omdat zij oog heeft voor het feit dat betekenis encyclopedisch is. Dat wil zeggen dat betekenis 'of everyday terms is seen as being supported by a vast network of interrelated knowledge'.¹⁴²

De associaties die mensen bij woorden en teksten hebben, zijn belangrijk, omdat zij mede constitutief zijn voor de semantische betekenis die wij aan woorden, termen en uitdrukkingen toekennen. Kortom:

In the **cognitive approach** ... a word's meaning is identified with cognition or mental processing in the broadest sense of that term, including both sensory and motor experience, as well as a speaker's conception of the social, cultural, and linguistic context ... thus emphasizing the mental nature of the linguistic sign ... This sign does not associate a thing out there in the world directly but arranges it as a mental entity stored inside a person's mind.¹⁴³

Deze cognitieve linguïstische benadering vraagt om concretisering. In haar genoemde boek past Van Wolde de methodische uitgangspunten van de cognitieve grammatica toe in haar analyse van bijbelse teksten. In hoofdstuk 6 van deze studie zullen we op basis van de methodische uitgangspunten van Van Wolde een matrix (model) ontwikkelen aan de hand waarvan we de verschillende woorden en begrippen van Psalm 91 zullen analyseren. Wij zijn in het bijzonder geïnteresseerd in de semantische achtergronden van de gebruikte termen. Welke associaties hebben deze termen opgeroepen bij de toenmalige hoorders (of lezers)? Wat was het mentale beeld dat zij bij deze begrippen hadden? Hoe speelden deze beelden een rol in de herkenning van concrete fenomenen en entiteiten als demonen? In de hoofdstukken 7 en 8 zullen wij de meest representatieve begrippen van Psalm 91 aan een cognitieve analyse onderwerpen in de hoop meer zicht te krijgen op de associaties en connotaties die deze begrippen vanuit de Umwelt met zich meebrengen

1.6 OPZET VAN DE STUDIE

In deze studie trachten we te begrijpen waarom Psalm 91 zo vaak in verband gebracht wordt met demonen. Is dit vanwege de bescherming die de psalm profileert of omdat het in de psalm om een vorm van demonisch onheil gaat? Om meer inzicht te krijgen in deze vraag is het van groot belang dat we enerzijds (1) de psalm zelf goed analyseren (*tekst*) en anderzijds (2) de historische setting reconstrueren waarin de psalm gesitueerd kan worden (*context*). De analyse van zowel de tekst als de context zal meer licht werpen op de mogelijke relatie van de psalm met demonen. Teneinde de in § 1.2 verwoorde vragen te kunnen beantwoorden, gaan we uit van de volgende opzet:

Hoofdstuk 1 zet de algemene lijnen uit van ons onderzoek. Het preciseert de vraag-

141. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 55.

142. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 55.

143. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 54, en 362-363.

stelling van de studie en geeft een aantal methodologische overwegingen dat voor ons onderzoek van belang is. In de volgende twee hoofdstukken gaan we nader in op de rol die demonen hebben gespeeld in het wereldbeeld van het oude Oosten.

Hoofddeel I (context)

Hoofdstuk 2 richt zich op de plaats en werkzaamheid van demonen in het wereldbeeld van de landen die in Israëls geschiedenis een aanzienlijke rol hebben gespeeld: Egypte, Kanaän en Mesopotamië. We zijn met name geïnteresseerd in de rol die aan demonen werd toegekend. Waren zij de veroorzakers van ziektes, ongevallen en catastrofes? Hoe kon men de aanwezigheid van demonen vaststellen? Hoe kon men zich ertegen beschermen?

In hoofdstuk 3 richten wij onze blik op Israël. Welke plaats hebben demonen in het wereldbeeld van (het oude) Israël? Hoe dachten de Israëlitische man en vrouw over demonen? Speelden zij een rol in het dagelijks leven? Op welke levensterreinen heeft men de werking van demonen ervaren? Met andere woorden: hoe zag in Israël het geloof aan demonen er in de praktijk uit? Deze beide hoofdstukken vormen samen de achtergrond en het decor waartegen Psalm 91 geïnterpreteerd en begrepen kan worden.

Hoofddeel II (tekst)

Vervolgens zullen in hoofdstuk 4 de tekst en structuur van Psalm 91 geanalyseerd worden. Via een tweetal methodieken trachten we (1) meer zicht te krijgen op de structuur, syntaxis en semantiek van de psalm (analyse volgens *Talstra*) en (2) op hoe de Hebreeuwse tekst van de psalm vanaf de vroegste fase van tekstoverlevering gelezen en geïnterpreteerd is (analyse volgens *delimitation criticism*). Deze analyse helpt om meer zicht te krijgen op de compositie van de psalm, de rolverdeling van de actanten, de retorische opbouw en wat de psalm profileert. De analyse van de structuur is de opmaat naar de studie van het genre.

In hoofdstuk 5 zullen we het literaire genre van de psalm onder de loep nemen. Is Psalm 91 een didactische psalm van een wijsheidsleraar, een vertrouwenspsalm of een individuele klaagpsalm? Heeft de psalm te maken met de cultus of moet hij gesitueerd worden in de leefwereld van de gewone man en vrouw? Maakte de psalm oorspronkelijk deel uit van een liturgie voor zieken? Moeten we de psalm zien als een bezweringspsalm of een bekeringspsalm? Van elke positie zijn wel vertegenwoordigers te vinden. De belangrijke vraag is of een 'demonische' interpretatie van de psalm consequenties heeft voor het genre van de psalm. Kan de realiteit van demonen nieuw licht werpen op het genre en de functie die de psalm in vroeger tijd had? Aan het slot van dit hoofdstuk trachten we een schets te geven van een historische setting die ons het meest waarschijnlijk lijkt.

Hoofddeel III (tekst – context)

In de hoofdstukken die volgen, gaan we nader in op de semantische betekenis van de begrippen die Psalm 91 gebruikt. Hebben deze termen met demonen te maken? Welke associaties zijn met deze begrippen verbonden? Om de relatie van deze begrippen met de Umwelt beter te kunnen onderzoeken, maken we gebruik van enkele methodische uitgangspunten, zoals die ontwikkeld zijn in de cognitieve linguïstiek. Woor-

den moeten namelijk geïnterpreteerd worden tegen de achtergrond van de cognitieve domeinen waarvan ze onderdeel zijn. Omdat woorden 'tips of encyclopedic icebergs' (zie § 6.2) zijn, is de semantische betekenis ervan breder dan wat het woord alleen (op zich) aanduidt. De basis van het concept en de plaats in het cognitieve domein moeten in de analyse van woorden meegenomen worden.

In hoofdstuk 6 wordt op basis van de studie van Van Wolde een *matrix* ontwikkeld aan de hand waarvan we de relevante begrippen van Psalm 91 zullen analyseren. In de hoofdstukken 7 en 8 zullen we de *matrix* toepassen op termen en uitdrukkingen die met bedreiging en bescherming te maken hebben. Hierbij gaat het om de semantische betekenis en connotaties van de begrippen en de vraag in hoeverre daarin de invloed van de Umwelt doorklinkt.

Hoofdstuk 7 is geheel gericht op die teksten waarin van *bedreiging* sprake is. Daarbij valt te denken aan het 'net van de vogelvangster' en het 'verderfelijke woord' (vers 3); de 'verschrikking van de nacht', 'pijl', 'pest' en 'verderf' (vers 5-6); 'kwaad' en 'plaag' (vers 10); en ten slotte de 'leeuw', 'slang' en 'draak' (vers 13). Wat betekenen deze woorden en tegen welke achtergrond profileren zij hun betekenis? Hebben deze termen met de dreiging van demonen te maken?

In hoofdstuk 8 staan de woorden centraal die met *bescherming* te maken hebben. Wat profileren zij en wat is het mentale beeld dat de oud-Israëlitische mens zich van deze begrippen heeft gevormd? In onze analyse geven we aandacht aan de begrippen voor 'schuilplaats' (vers 1; 2; 9); 'schaduw' (vers 1); 'vleugels' (vers 4); 'schild' (vers 4); en de werkwoorden 'schuilen' (vers 4); 'bevrijden' en 'beschutten' (vers 14). Welke gedachten en associaties laten zich ten slotte met deze begrippen verbinden?

In hoofdstuk 9 maken we de balans op van deze studie. Kunnen we op basis van de analyse van de beelden van bedreiging en bescherming een antwoord geven op de centrale vraagstelling in deze studie? Heeft Psalm 91 met onheil van demonische origine te maken? Exegese kan alleen dan verantwoord zijn als alle elementen van de tekst in ogenschouw genomen worden en een plek toegewezen krijgen in de interpretatie van de psalm. Als het juist is dat op semantisch niveau de psalm verbonden is (geweest) met de realiteit van demonen, dan zullen we vervolgens ook de vraag moeten beantwoorden welke raad de psalm geeft aan iemand die bedreigd wordt door demonen of demonisch onheil. Op welke wijze wordt hij (of zij) verder geholpen? Kortom: wat reikt de psalm angstige en bedreigde mensen aan om niet met angst, maar met vertrouwen te leven?

In het slothoofdstuk 10 trekken we de lijnen door naar deze tijd. We zullen op basis van de belangrijkste bevindingen van ons onderzoek aangeven in welke zin een interpretatie van Psalm 91, vanuit de oudoosterse context van geesten en demonen, ons huidige verstaan van demonen en demonische machten kritisch kan verrijken.

2 Demonen in het oude Oosten

*Belief in the existence of evil spirits has prevailed among all the known peoples of the world from the earliest times of which we have any knowledge.*¹

*In general, the notion of a demon in the ancient Near East was of a being less powerful than a god and less endowed with individuality. Whereas the great gods are accorded regular public worship, demons are not; they are dealt with in magic rites in individual cases of human suffering, which is their particular sphere.*²

2.1 ONHEIL EN BEDREIGING DOOR DEMONEN

De vraag of Psalm 91 in zijn oorspronkelijke setting te maken had met demonen of een vorm van demonisch onheil adresseert, willen we in de komende hoofdstukken nader onderzoeken. In het kader van deze vraagstelling is het belangrijk dat we ingaan op de oudoosterse context van de psalm, in het bijzonder op de rol die geesten en demonen in het wereldbeeld van het oude Oosten hebben gespeeld. In dit hoofdstuk zullen we nader ingaan op de plaats en werkzaamheid van demonen in het wereldbeeld van culturen die in Israëls geschiedenis een belangrijke rol hebben gespeeld: Egypte, Kanaän en Mesopotamië.³

De vraag naar de rol die demonen in een bepaalde cultuur wordt toegekend, heeft alles te maken met hoe men in die cultuur tegen het kwaad (catastrofes, rampen, ziekten en onheil) aankijkt en ermee omgaat. Gedurende hun geschiedenis zijn de verschillende culturen van het oude Oosten met regelmaat getroffen door allerlei soorten rampen. Martinez merkt hierover op: 'War, famine, and epidemic disease have occurred together repeatedly throughout human history.'⁴ Catastrofes van natuurlijke aard gebeurden met de regelmaat van de klok. In tijden van hevige regenval traden rivieren buiten hun oevers, vonden er overstromingen plaats en konden er zelfs vloedgolven ontstaan. In tijden dat er weinig regen viel en de zon onbarmhartig brandde, kon het land getroffen worden door extreme vormen van droogte, die op hun beurt weer enorme gevolgen hadden voor de oogst. Perioden van hevige droogte en misoogst leidden tot hongersnood en grote sterfte onder de bevolking. Het sterftecijfer kon in tijden van plagen en epidemieën behoorlijk oplopen. De gebrekkige voedsel- en watervoorziening kon eveneens leiden tot aanzienlijke sterfte. In tijden van oorlog, wanneer de populatie van dorpen eveneens haar toevlucht nam tot de versterkte steden en de steden belegerd werden, was uitbraak van ziekte door slechte

1. Zo schrijft E. Langton in zijn monografie *Essentials of Demonology*, Londen 1949, 219.
2. Zie artikel 'Demons' in: *Encyclopedia Judaica* (cd-rom versie 1.0), Jeruzalem 1997.
3. Het gaat ons in deze paragrafen niet om een uitputtende behandeling, maar om een illustratief overzicht van de rol die geesten en demonen in deze culturen hebben gespeeld.
4. R.M. Martinez, 'Epidemic Disease, Ecology and Culture in the Ancient Near East', in: *The Bible in the Light of Cuneiform Literature, Scripture in Context III* (ANETS 8), New York 1990, 413.

hygiënische omstandigheden en gebrek aan primaire levensbehoeften onvermijdelijk.⁵ In het oude Oosten, mede als gevolg van de vele oorlogen, traden hongersnoden en epidemieën vaak gelijktijdig op.⁶ Natuurlijke catastrofes als overstromingen, perioden van droogte, aardbevingen en epidemieën zijn over het algemeen goed gedocumenteerd.⁷

Wanneer een dergelijke catastrofe een gemeenschap of een individu treft, komt haast als vanzelf de vraag op naar de oorzaak van dit onheil. Waar komt dit kwaad vandaan en waarom treft dit ons of mij? De vraag naar de herkomst van kwaad bepaalt in grote mate de remedie die gezocht moet worden. 'It was indeed necessary to pinpoint to their origin in one wished to find a remedy for them.'⁸ In het religieuze omgaan met vormen van onheil zijn in principe twee reacties mogelijk.

(1) De eerste mogelijkheid is om het onheil te zien als een straf van God of van de goden, vanwege het overtreden van een bepaalde orde of ongehoorzaamheid aan de goddelijke wil. Op de vraag naar de herkomst van het onheil, wordt een duidelijk antwoord gegeven: 'zonde' is de primaire reden voor het geleden kwaad. Dit besef leeft breed in de verschillende culturen van het oude Nabije Oosten. Zo komen we in een gebed uit Mesopotamië het volgende tegen:

1. Éa, Šamaš and Marduk, what are my iniquities? ... 16. Release and remove the iniquities of my father and mother! ... 19. May my guilt be distant, 3,600 leagues away, 20 may the river receive it from me and take it down to its depths ... 29. My iniquities are many: I know not what I did ... 148. I have continually committed iniquities, known and unknown ... 154. Though my iniquities be many ... 155. Though my transgressions be seven ... 156. Though my sins be many ...⁹

In de bijbelse traditie zijn ook vele voorbeelden te noemen van deze benadering. In Deuteronomium 28 en Leviticus 26 bijvoorbeeld vinden we goddelijke vervloekingen als het volk ongehoorzaam is aan יהוה. Dan zal het land getroffen worden door droogte, pest en andere ziekten, misoogst en ander onheil. Er zouden nog vele andere voorbeelden te noemen zijn.¹⁰ In deze benadering komt het onheil van God of de goden, en moet men zich tot diezelfde God of goden richten om het onheil af te wenden. Robertson concludeert dan ook terecht: 'It is clear that the people of the ancient Near East understood that deities control – i.e., have the power to send, cease or withhold – natural catastrophes'. In deze opvatting is er voor demonen als veroorzakers van het onheil niet echt plaats. Het is God of het zijn de goden die handelen en verantwoordelijk gehouden kunnen worden voor de rampen die plaatsvinden.

(2) De tweede mogelijkheid is dat het onheil niet wordt toegeschreven aan God of de goden, maar aan demonen of kwade geesten. Hoewel in verschillende oudoosterse culturen geen specifieke term voor 'demon' te vinden is, is uit analyse van de teksten wel duidelijk geworden dat het om wezens of entiteiten gaat die in status inferi-

5. Martinez, 'Epidemic Disease', 418.

6. Martinez, 'Epidemic Disease', 433.

7. Zie voor documentatie en bespreking W.C. Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence: Ancient Israel's Understandings of and Responses to natural catastrophes*, Madison 2010, 32-41; en ook Martinez, 'Epidemic Disease', 413-447.

8. J. Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chicago 2001, 186.

9. W.G. Lambert, 'DINGIR. ŠA.DIB.BA Incantations', *JNES* 33 (1974), 274-275, geciteerd in: Bottéro, *Religion*, 188-189.

10. Zie Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence*, 56-101.

eur zijn aan God of de goden, maar superieur aan mensen, en die verantwoordelijk gehouden kunnen worden voor ziekte, onheil en leed (zie § 1.4.1). In de woorden van Nash: 'For the ancient Sumerians and Babylonians, sickness and evil had a simple explanation. They were brought by demons.'¹¹ Zo ook Martinez: 'Ancient Mesopotamia organized reality in a way that frequently personified epidemic disease as deities or demons'.¹² Van deze vormen van onheil ging op zich minder bedreiging uit, omdat er van de kant van de mens geen concrete aanleiding voor was. Mensen tasten daarom in het duister over het waarom van het onheil dat hun treft. 'The only possible reason that could be given to explain attacks by 'demons' ..., was their wantonness and pure malevolence, for the attacks could not be explained through any provocation on the part of their victims'.¹³ Omdat de herkomst van het kwaad verschilt van de eerste mogelijkheid, ligt het voor de hand dat in dit geval de remedie ook anders is. In een wereld waarin de mens speelbal is geworden van duistere en kwaadaardige machten, zoekt de oudoosterse mens zijn toevlucht veelal tot 'magic, spells and incantations' om demonen af te weren, uit te werpen of te bestrijden.¹⁴

Tegelijk moet hieraan toegevoegd worden, dat binnen een bepaalde cultuur er op dit punt ontwikkeling kan zijn van een opvatting waar het kwaad van demonen afkomstig is naar een opvatting dat de goden of God voor dit kwaad verantwoordelijk gehouden kunnen worden. Het kan zelfs zo zijn dat in de bestrijding van demonisch kwaad de hulp van God of de goden wordt ingeroepen. Zo maakt Bottéro voor de religie van Mesopotamië bijvoorbeeld onderscheid tussen een magische en een exorcistische benadering van het kwaad. In het eerste geval wordt getracht het kwaad te verwijderen met behulp van magische formules, procedures en rituelen (bezweringen en toverspreuken, amuletten en figurines). In de exorcistische benadering wordt de hulp van de goden ingeroepen om het kwaad te annuleren.¹⁵ Een dergelijke verschillende benadering vinden we ook in oud Israël. In de teksten van het Oude Testament kan het kwaad (als straf of oordeel) aan JHWH worden toegeschreven (Am. 3,6; 2 Sam. 24,1) of aan Satan (1 Kron. 21,1; Job 1 en 2). Tegelijk vinden we op het terrein van de archeologie in Israël vele voorbeelden van een magische benadering van het kwaad. Zo zijn er amuletten, figurines, magische schalen, stèles en andere apotropäische voorwerpen gevonden. De praktijk bleek soms sterker en weerbarstiger dan de leer (zie hoofdstuk 3).¹⁶

In een en dezelfde cultuur kunnen dus verschillende antwoorden gegeven worden op de vraag waar het onheil vandaan komt en hoe het bestreden dient te worden. Deze verschillende opvattingen hebben voor een groot deel te maken met het gegeven dat religie een 'multi-layered nature' heeft (§ 1.4.3). Bij elke godsdienst of religie kan namelijk gevraagd worden naar wie de dragers van die godsdienstige of religieuze overtuigingen zijn. Sociologisch gezien is er verschil tussen religie op het niveau van de staat en het land en de religieuze opvatting van de enkeling. De behoef-

11. T. Nash, 'Devils, Demons, and Disease: Folklore in Ancient Near Eastern Rites of Atonement', in: *The Bible in the Light of Cuneiform Literature – Scripture in Context III* (ANETS 8), W.W. Hallo (ed.), New York 1990, 57.

12. Martinez, 'Epidemic Disease', 425.

13. Bottéro, *Religion*, 187.

14. Bietenhard, in: *NIDNTT* 1, 450.

15. Bottéro, *Religion*, 192-200; zie ook J.A. Scurlock, 'Magic', in: *ABD* 4, 464-468.

16. Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence*, 130-147.

te en noden van de familie zijn andere dan die van het volk. De geboorte van een kind is voor het volk niet of nauwelijks relevant. Terwijl het voeren van oorlog een zaak is van het volk als geheel, dat weliswaar de familie niet onberoerd laat, maar die toch op andere dingen gericht is dan op het leven van elke dag. Wat de godsdienst of religie betreft, is het dus niet om het even of een individu aan het woord is, een koning of het volk.

Het maakt dus nogal verschil op welk terrein de vraag gesteld wordt naar de herkomst van het kwaad. Over het algemeen kan gesteld worden dat in het kader van de officiële religie er meestal weinig oog was voor de behoeften en noden van de gewone man of vrouw. De officiële en priesterlijke activiteiten waren gericht op de instandhouding van de dagelijkse cultus en het voorbereiden en uitvoeren van nationale feesten en rituelen. Deze cultus was theocentrisch van aard en gericht op het dienen en vereren van de goden.¹⁷ De religieuze praktijken van het individu en de familie waren daarentegen veel meer gericht op de concrete noden van de gewone man en vrouw.¹⁸ Zij werden in de eerste plaats niet uitgevoerd om de goden te dienen, maar stonden ten dienste van de mens. De rituelen waren verweven met dagelijkse zorgen en noden van de mensen. In zekere zin waren ze 'problem-oriented',¹⁹ gericht op het verwijderen van geleden onheil en het onderdrukken van menselijk leed en pijn.²⁰ Het is in deze context dat er ruimte is voor en gesproken wordt over onheil en kwaad dat door demonen wordt veroorzaakt.²¹ Dit brengt ons enerzijds op het terrein van de familiegodsdienst, en anderzijds op het terrein van de magie.

Wat de godsdienstige overtuigingen van de oudoosterse mens (man en vrouw) betreft, zijn wij in het bijzonder geïnteresseerd in de vraag waar en wanneer demonen ter sprake komen. Vormde bescherming tegen hun kwade invloed (een vast) onderdeel van de huisgodsdienst? Zijn demonen verbonden met ingrijpende gebeurtenissen in het leven van de familie of clan? Worden demonen gezien als de veroorzakers van ziekte, onheil of andere onverklaarbare zaken? Waar was men eigenlijk bang voor? En: werd deze angst vertaald in termen van geesten of demonen? Hoe beleefde men het gevaar? Was men bang voor de nacht en eenzame plaatsen? Kortom: we zijn benieuwd naar de plaats die demonen innamen in het leven en in de religieuze opvattingen van de oudoosterse man en vrouw.²² Een sleutelbegrip in dit kader is het begrip 'angst'.²³ Had de angst voor demonen alleen te maken met de bedreiging die

17. Bottéro, *Religion*, 114-115.

18. Het onderscheid tussen officiële (staats)religie en persoonlijke en familiale vroomheid is uitgewerkt door R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 1-23, 97-98, en *Religionsgeschichte Israels*, 41. Zie verder § 1.4.3.

19. Scurlock, 'Magic', in: *ABD* 4, 464.

20. Bottéro, *Religion*, 114, 170.

21. De meeste auteurs spreken over kwade geesten en demonen wanneer zij de persoonlijke vroomheid aan de orde stellen. Zie bijv. Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 186-192; en T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness – A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976, 12.

22. We gaan ervan uit dat ondanks de verschillen in historische ontwikkeling en geografische diversiteit er voldoende culturele en religieuze overeenkomsten zijn die een vergelijking tussen de verschillende culturen en religies mogelijk maken. De volkeren van het oude Oosten leefden niet in een cultureel vacuüm.

23. Zie voor analyse van het fundamenteel menselijk verschijnsel van angst: G. Glas, *Angst – Beleving, structuur, macht*, Amsterdam 2001. Glas bespreekt in dit boek ook de categorie van levensangst of bestaansangst. Deze angst is de existentiële angst die mensen hebben als zij bang zijn voor het leven of bang zijn om te leven. Glas noemt dit de antropologische dimensie van angst, die gegeven is met

van hen uitging, of had hij te maken met de diepere lagen van het mens-zijn? Was angst misschien het universele grondgevoel dat leefde op de bodem van de ziel van de oudoosterse mens?

Dergelijke vragen zijn ook te stellen op het terrein van de magie. Welke rol speelde zij in een bepaalde cultuur? Welke magische gebruiken waren ontwikkeld om de mens tegen (onheil van) demonen te beschermen? Welke voorwerpen of gebruiken hadden een apotropeïsche functie? Speelden geesten en demonen een rol in de magie? Is er een relatie te leggen tussen demonen en het uitspreken van vervloekingen, bezweringen of toverspreuken?

Dat de terreinen van de familiale vroomheid en de magie elkaar kunnen overlappen, is duidelijk geïllustreerd door Robertson. Hij laat namelijk zien welke grote plaats in de rituele gebruiken van de familie werd toegekend aan amuletten, figurines en andere apotropeïsche voorwerpen als antwoord op onheil. Aan deze voorwerpen werd een bovennatuurlijke beschermende kracht toegekend. Het verbaast dan ook niet dat veel van deze voorwerpen te vinden zijn in 'burial and domestic sites'.²⁴

In de komende paragrafen zullen we analyseren welke rol demonen toebedeeld kregen in de culturen van Egypte, Kanaän en Mesopotamië.²⁵ Nadat we in § 2.2 geschetst hebben hoe men in oude culturen dacht over demonen, zullen we vervolgens deze opvattingen illustreren aan de hand van de bezweringsteksten *Utukkū Lemnūtu* uit de literaire traditie van Mesopotamië. We hebben voor deze serie gekozen omdat zij in de literatuur vaak genoemd wordt als een van de meest volledige beschrijvingen van demonen uit de wereld van het oude Oosten (§ 2.3). Deze beide paragrafen schetsen de oudoosterse achtergrond, het culturele milieu en het geestelijke klimaat dat ook de schrijvers ademen die verantwoordelijk waren voor de bijbelse Psalmen. Het onderhavige hoofdstuk vormt het decor voor onze studie van Psalm 91. We ontdekken niet dat de Psalmen op veel punten verschillend kunnen zijn van het gedachtengoed en de leefwereld van het oude Oosten, maar zullen dit pas in een latere fase van ons onderzoek aan de orde stellen. We besluiten dit hoofdstuk met enkele concluderende opmerkingen (§ 2.4).

2.2 DEMONEN IN HET OUDE OOSTEN

In zijn klassiek geworden studie geeft Langton aandacht aan de achtergronden van de oudoosterse demonologie.²⁶ Volgens Langton is geloof in kwade geesten of demonen aanwezig bij het merendeel van de volken op aarde. Zelfs de meest primitieve culturen veronderstellen wel een bestaan van geesten en demonen. Of bepaalde geesten goedaardig dan wel kwaadaardig zijn, wordt volgens hem grotendeels be-

het mens-zijn. In dit hoofdstuk is het ons om deze fundamentele dimensie van het mens-zijn te doen. Hoewel de inhoud en uitingsvorm van deze angst in elke cultuur verschillend kunnen zijn, vormen zij niettemin een verbindende schakel tussen die culturen.

24. Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence*, 130-147.

25. We beseffen terdege dat het overzicht niet uitputtend kan zijn. In deze studie ligt het accent op de exegese van Psalm 91. De hoofdstukken 2 en 3 zijn bedoeld om het oudoosterse decor te schetsen dat als achtergrond dient voor het verstaan van Psalm 91. Dit betekent dat deze hoofdstukken een illustratief karakter hebben en bedoeld zijn om de psalm beter te begrijpen. We zullen in deze hoofdstukken vooral gebruikmaken van secundaire literatuur, en voor zover nodig en mogelijk verwijzen naar primaire bronnen.

26. Langton, *Essentials of Demonology*, Londen 1949, 1-4.

paald door de omstandigheden. De primitieve mens wist zich van alle kanten omringd door geesten, die goed of kwaad konden zijn, vijandig of vriendelijk, al naar gelang de omstandigheden. Sommige geesten worden geassocieerd met zielen van overleden mensen. Deze geesten worden om uiteenlopende redenen meestal als kwaadaardig of vijandig gezien. In de woorden van Langton:

Thus the spirit of a friend may become hostile after death on account of the failure of the surviving members of the family to provide for the due burial of the corpse, or to making offerings upon which the well being of the spirit is believed to depend.²⁷

Tevens zijn er onder oude volken sporen van het geloof te vinden dat bepaalde dieren – zoals tijger, slang of krokodil – demonische trekken kunnen hebben. Deze dieren zijn 'the vehicle of an evil spirit other than human'. Volgens Langton zijn deze gedachten ook terug te vinden in de religies van Egypte, Mesopotamië en Israël. Langton tracht de universaliteit van 'demonological conceptions' bij verschillende en van elkaar onafhankelijke volken te verklaren vanuit het feit van een 'common reaction of the mind of man under similar conditions of life'.²⁸ In deze levensomstandigheden van de primitieve mens overheerste het gevoel van angst. Deze angst is een van de meest prominente kenmerken van oude religies.

We zullen nu onderzoeken welke plaats geesten en demonen in genoemde religies is toegekend. De volgende vragen zijn hierbij belangrijk: Welke rol hebben demonen? Waren zij de veroorzakers van ziektes, ongevallen en catastrofes? Aan wie wordt in het algemeen het kwaad toegeschreven? Hoe kon men trouwens de aanwezigheid van demonen vaststellen? Op welke wijze kon men zich tegen demonen beschermen? En: wanneer er sprake was van een demonische presentie, hoe kon zij dan vervolgens verwijderd worden? Met andere woorden: welke plaats wordt aan demonen toegekend in de religie van een bepaalde cultuur?

2.2.1 *Demonen in de religie van het oude Egypte*²⁹

De religie van het oude Egypte wordt wel getypeerd als een polytheïstische religie, vanwege het grote aantal goden en godinnen.³⁰ Vanuit het gezichtspunt van de oude Egyptenaren kon elk wezen, of het nu bovennatuurlijk, menselijk of materieel van aard was en ergens betrokken was in een ritueel, een 'god' zijn.³¹ Het verbaast dan ook niet dat in de Egyptische religie geen aparte term bestaat voor 'demon'. Toch blijken er wezens te zijn die door mensen gevreesd worden en die een negatieve en vijandige rol spelen. Volgens Foucart kan zelfs gesteld worden: 'The Egyptian terrestrial and ultra-terrestrial worlds are naturally peopled with an infinite number of demons and spirits'.³² Deze wezens worden meestal geclassificeerd als 'minor divini-

27. Langton, *Essentials of Demonology*, 1.

28. Langton, *Essentials of Demonology*, 219.

29. Wellicht ten overvloede: het gaat ons niet om een uitputtende behandeling, maar om een illustratief overzicht van de rol die geesten en demonen in deze cultuur hebben gespeeld.

30. H. Frankfort, *Ancient Egypt Religion*, New York 1948, 4. Zie ook H. Brunner, *Altägyptische Religion: Grundzüge*, Darmstadt 1989, 9-34.

31. D. Meeks, 'Demons', in: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, D.B. Redford (ed.), Oxford 2001, 375.

32. G. Foucart, 'Demons and spirits (Egyptian)', in: *Encyclopedia of Religion and Ethics* 4, J. Hasting,

ties' en aangeduid als demonen. Hoewel in principe het onderscheid tussen een godheid en een demon niet groot is, is er toch een duidelijk verschil waarneembaar. Démonen hebben macht in een beperkt domein, terwijl aan (grotere) goden universele macht wordt toegeschreven.³³ Goden bevinden zich meestal in de hemel, terwijl demonen vooral werkzaam zijn op aarde en in de onderwereld. In tegenstelling tot de goden worden demonen meestal niet geassocieerd met tempels en priesters. Toch worden zij niettemin zeer gevreesd en gerespecteerd door de mensen. Démonen kunnen zich namelijk zomaar onverwachts aan mensen opdringen: 'It appears that superhuman beings reveal themselves sometimes in a curiously accidental manner'.³⁴ Wanneer deze bovennatuurlijke verschijning een voor de mens negatief karakter heeft, wordt dit meestal aan demonen toegeschreven.

In het oude Egypte speelt de angst voor demonen vooral een rol op het terrein van de persoonlijke vroomheid. De officiële staatsgodsdienst is hoofdzakelijk gestempeld door rituelen en mythen ten behoeve van de koning en de officiële tempelcultus. De geschapen wereld is een geordend geheel en moet voortdurend bevestigd en beschermd worden tegen de vernietigende krachten van de chaos. In het oude Egypte rust op de koning de taak om de orde van de wereld te bewaken tegen de negatieve krachten die haar omringen.³⁵ De officiële religie en tempelcultus zijn weliswaar voor de staat van groot belang, maar voor de gewone burger veel minder relevant. Hun religieuze praktijken worden gestempeld door de problemen waar men elke dag mee te maken had. Het overgrote deel van de samenleving leeft in armoede en de levensverwachting was niet hoog. De verworvenheden van de medische wetenschap zijn slechts beschikbaar voor de elite. Met als gevolg dat 'Many people suffer mutilation through disease and through accidents, which renders them unable to perform useful work because most labor is heavy and physical'.³⁶ In de religieuze praktijken van de familie komen deze somberheid en angst aan de oppervlakte. Brunner verwoordt dit met een 'Gefühl der Verlorenheit in der Welt'.³⁷ Dit gevoel van verlorenheid wordt nog versterkt door de angst voor kwade geesten en demonen. Een existentiële angst, een 'Grundgefühl des Ausgeliefertseins an gefährliche Mächte',³⁸ maakt zich soms van mensen meester. Onheil, ziekten en slechte voortekenen stemmen in belangrijke mate het levensgevoel van de Egyptische mens. In de religieuze praktijken van de familie kan deze angst een stem krijgen en kan een uitweg worden gezocht. De opmerking van Foucart is dan ook juist als hij met betrekking tot demonen stelt: 'Furthermore, their multiple roles in dreams, or in illness of man or beast, seem to belong rather to the popular domain than to official beliefs'.³⁹

J.A. Selbie (ed.), Edinburgh 1908, 584-590; H. Bonnet, *Reallexikon der Ägyptische Religionsgeschichte*, Berlijn 1952, 148.

33. Zo D. Kurth, 'Suum cuique. On the Relationship of Demons and Gods in Ancient Egypt', in: *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelischen-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, A. Lange, H. Lichtenberger, K.F.D. Römhald (ed.), Tübingen 2003, 45-60.

34. Frankfort, *Ancient Egypt Religion*, 4, 28.

35. B.E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt*, New York 1991, 124-125; Brunner, *Altägyptische Religion*, 103.

36. Shafer, *Religion in Ancient Egypt*, 134.

37. Brunner, *Altägyptische Religion*, 103.

38. Brunner, *Altägyptische Religion*, 134.

39. G. Foucart, 'Demons and spirits', 586.

In deze persoonlijke en familiale vroomheid zoekt de mens het contact met zijn god. Wat beweegt deze mens direct het contact met zijn god of met de goden te zoeken? De eenzaamheid en de levensangst voert de enkeling tot god. De mens zoekt zekerheid en houvast in de directe relatie met god. Van zijn god verwacht hij bescherming en redding. Deze redding kan te maken hebben met een slangenbeet of bedreiging door een krokodil, met ziekte of andere vormen van onheil. Een mens is immers kwetsbaar en van zijn god afhankelijk. Deze behoefte aan bescherming en geborgenheid hoort volgens Brunner bij de menselijke existentie: 'Die Schutz- und Rettungsbedürftigkeit gehört jetzt einfach zur menschlichen Existenz.'⁴⁰

De existentiële angst voor bedreiging van het menselijke leven door ziekte en onheil, veroorzaakt door kwade geesten of demonen, wordt vooral op twee levensterreinen zichtbaar, die tot de *rites de passages*⁴¹ behoren: geboorte en dood.⁴² Het is begrijpelijk dat juist rond de geboorte van een kind angst voor dreigend gevaar gevoeld werd. Vanwege het hoge sterftecijfer van kinderen en moeders, is het moment van geboorte een spannend gebeuren en zijn moeder en kind uitermate kwetsbaar. Gebeden en magische toverspreuken begeleiden de geboorte van een kind. Er worden amuletten gemaakt met toverspreuken 'to protect the infants against all manner of life's possible dangers, including random accidents'.⁴³ De angst dat geesten van overledenen haar kind bedreigen of ziek maken, doet een moeder – wanneer zij haar kind een amulet omdoet – bidden:

Du gehst auf, o Re, du gehst auf. Wenn du diesen Toten gesehen hast, wie er zu NN. Hingeht und die Tote, das Weib ... nicht soll sie mein Kind in ihren Arm nehmen. Mich rettet Re, mein Herr. Ich gebe dich nicht her, ich gebe meine Last nicht dem Räuber und der Räuberin aus dem Totenreiche.⁴⁴

Niet alleen aan het begin, maar ook aan het einde van het menselijke leven wordt de behoefte aan bescherming, hulp en redding sterk gevoeld. De dode is immers voor zijn voortbestaan na de dood afhankelijk van de nog in leven zijnde mensen. Zij zijn verantwoordelijk voor de dodencultus, die niet mag worden onderbroken. Het is op dit punt dat de angst voor geesten en demonen het meest zichtbaar wordt. De hulpeloze dode wordt namelijk op zijn weg naar de 'Seligkeit' bedreigd door 'jenseitige Wesen'. Er doemen vogelvangsters op die netten spannen tussen hemel en aarde om de ziel van de overledene te vangen. Er kunnen wachters zijn die de deur naar het hiernamaals niet willen openen. Er zijn kwaadaardige wezens die de existentie van de dode in het hiernamaals ernstig bedreigen. 'Überall lauern Gefahren – des Schreckens ist kein Ende.'⁴⁵ De bedreiging geldt niet alleen de persoon die overleden is, ook zijn nabestaanden kunnen lastiggevallen worden door kwaadaardige wezens.

40. Brunner, *Altägyptische Religion*, 104.

41. De term 'rite de passage' betekent letterlijk een overgangsrитуeel, en is een uitdrukking die in de antropologie gebruikt wordt voor de verandering in sociale of seksuele status van iemand. Deze verandering of overgang wordt vaak verbonden met de geboorte, puberteit, huwelijk, menopauze en dood.

42. Zie S. Quirke, *Ancient Egyptian Religion*, Londen 1992, hoofdstuk 4 'Surviving Life – Protection of the Body', 105-140, en hoofdstuk 5 'Surviving Death – Transfiguration', 141-172.

43. Shafer, *Religion in Ancient Egypt*, 176-178.

44. Citaat afkomstig uit A. Erman, *Die Religion der Ägypter – Ihr werden und vergehen in vier Jahrtausenden*, Berlijn en Leipzig 1934, 305

45. Brunner, *Altägyptische Religion*, 134.

The living believed that there were malicious dead people who could haunt them and bring about any number of woes that might seem to the outsider to have natural causes.⁴⁶



Abbeelding 2.1: Vervloekings-teksten op potscherven.

De nabestaanden van een dode die niet (met de juiste gebeden en rituelen) begraven is of aan wie geen cultus is opdragen, lopen namelijk het gevaar door de geest van de overledene lastig-gevallen te worden.

Hoe kan men zich tegen zulke angstige bedreigingen en kwade geesten verweren? Men kan zich ertegen beschermen door bijvoorbeeld bepaalde rituelen te laten uitvoeren teneinde de kwade geesten (uit de onderwereld) te doden of te weren. Deze rituelen zijn bekend geworden als de 'Execration Texts'.⁴⁷ Deze vervloekings-teksten bestaan uit inscripties die gevonden zijn

op potten en figurines (zie afb. 2.1).⁴⁸

In deze teksten wordt voor de overledene gebeden om hem te beschermen tegen obstakels en gevaren, zodat hij zijn gelukzalige toestand zal kunnen bereiken.⁴⁹ In het bijbehorende ritueel worden vervloekingen van de betrokken vijand of kwade geest op een pot of een beeldje geschreven, waarna deze gebroken en verbrand wordt en (soms) begraven wordt bij de overledene. Deze magische rituelen hebben een duidelijk doel:

The hostile actions of the execration ritual were intended to destroy the malign spirit by breaking, burning and burying its named image.⁵⁰

Soms wordt in brieven aan de overledene verzocht de nog in leven zijnde mensen te hulp te komen tegen deze boze geesten.

The deceased is urged to take action on behalf of the writer, often against malignant spirits who have afflicted the author and his or her family.⁵¹

De angst voor deze geesten en demonen leeft breed in de Egyptische cultuur. 'Die Zahl solcher Dämonen ist unbegrenzt und außerordentlich mannigfach ihre Gestalt'.⁵² Hoewel men geen duidelijk onderscheid maakt tussen de geesten van doden en demonen, is voor beide groepen duidelijk dat de 'unfreundlichen oder doch

46. Shafer, *Religion in Ancient Egypt*, 152. Het geloof in geesten van doden die de levenden kwaad doen, komt dicht bij de opvatting die wij in deze studie toekennen aan demonen.

47. D.P. Silverman (ed.), *Ancient Egypt*, Londen 1997, 145-146.

48. Afbeelding afkomstig van <[http://http://en.wikipedia.org/wiki/Execration_texts](http://en.wikipedia.org/wiki/Execration_texts)>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

49. Zie A.B. Lloyd, 'Psychology and Society in the Ancient Egyptian cult of the dead', in: W.K. Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (Yale Egyptological Studies 3), New Haven 1989, 128.

50. Silverman, *Ancient Egypt*, 146.

51. Silverman, *Ancient Egypt*, 142.

52. Bonnet, *Reallexikon*, 148.

unheimlichen Züge überwiegen'.⁵³ Deze wezens zijn verantwoordelijk voor ziekte, bezetenheid, kwelling en andere vormen van onheil en gedragen zich 'like demons'.⁵⁴

Demonen hebben in de Egyptische religie een dubbele functie. In de regel zijn zij agressief en vijandig. Demonen kunnen door de goden gestuurd worden om mensen te straffen, wanneer zij de door de goden en de koning gevestigde orde hebben overtreden. Tegelijk kunnen demonen ook ter bescherming dienen tegen naderend gevaar. De gedachte die hierachter zit, is dat hoe afschrikwekkender een demon eruitziet des te betere bescherming hij biedt aan mensen.⁵⁵ Deze bescherming is nodig, want demonen kunnen zich praktisch overal ophouden: in het water, bij deuren, kieren en sloten van deuren, potten et cetera, maar bij voorkeur trekken zij zich terug op eenzame plaatsen, aan randen van moerassen, bij begraafplaatsen en vooral in woestijnen. 'Das eindrucksvollste Bild, das die Ägypter für die Verlorenheit des Menschen in der Welt geschaffen haben, ist das eines Einsamen in der Wüste'.⁵⁶

Naast hun voorkeur voor bepaalde plaatsen, blijken demonen ook bepaalde perioden en tijden in het jaar te prefereren. Zo werden de laatste vijf dagen van een jaar, die niet passen in een ideaal jaar van driehonderdzestig (30 keer 12) dagen, als bijzonder gevaarlijk beschouwd. Gedurende deze periode verspreiden demonen zich ongebonden en ongecontroleerd over de aarde. In de meeste tempels reciteren de priesters litanieën om de wraak van goden en godinnen en hun demonische dienaren



Afbeelding 2.2: De dwerggod Bes, die door zijn afschrikwekkend uiterlijk demonen en vijanden afweert.

te sussen. Het is begrijpelijk dat ook in kleinere verbanden van de familie men zich tegen deze demonische gevaren tracht te verweren. De oude Egyptenaren hebben slechts beperkt toegang tot de staatscultus in de tempel. Om die reden probeert het gewone volk hun religieuze toewijding ook op een andere manier tot uitdrukking te brengen. De aanschaf en het dragen van amuletten, het bezit van stèles (van hout of steen) en votiefbeelden van een godheid verschaffen de Egyptische mens niet alleen mogelijkheden zijn vroomheid en toewijding aan de goden vorm te geven, maar ook middelen om zich tegen kwade geesten en demonen te beschermen.⁵⁷ Zo kunnen amuletten om de nek of in de huiskamer opgehangen worden om de vijandige en agressieve demonen weg te jagen.

Een amulet waarop de Egyptische demon Bes is afgebeeld, is bijzonder populair bij zwangere vrouwen (zie afb. 2.2). De lelijke en dwergachtige ver-

53. Bonnet, *Reallexikon*, 148.

54. Shafer, *Religion in Ancient Egypt*, 152. Zie ook: A.B. Lloyd, 'Psychology and Society', 124, waar hij spreekt over de angst waarmee een mens na zijn dood geconfronteerd wordt, en dan opmerkt: 'These perils could even include the dead themselves since the concept of malevolent dead capable of preying upon both the inhabitants of the underworld as well as the living is clearly in evidence in surviving sources'.

55. Over de dubbele natuur van demonen, zie opmerkingen van D. Meeks, 'Demons', 375.

56. Brunner, *Altägyptische Religion*, 116; D. Meeks, 'Demons', 377.

57. Shafer, *Religion in Ancient Egypt*, 52-53; A.H. Gardiner, 'Magic (Egyptian)', in: *Encyclopedia of Religion and Ethics* 8, J. Hasting, J.A. Selbie (ed.), Edinburgh 1908, 262-269.

schijning van een leeuw-mensfiguur is door zijn afschuwwekkend karakter bij uitstek een beproefd middel 'to avert evil and to protect the pregnant and birthgiving mother'.⁵⁸ Verder kan Bes afgebeeld worden op messen in de hoop dat zijn bescherming zich ook uitstrekt tot de drager of bezitter van het mes. Men heeft afbeeldingen van Bes teruggevonden op muren van kinderkamers. Ook is zijn afbeelding gevonden aan het hoofdeinde van bedden als apotropäische figuur. Zijn lelijke gestalte wordt geacht kwade geesten af te schrikken, die ongelukken en onheil veroorzaken. Daarom is een stèle⁵⁹ van Bes ook vaak te vinden vlak bij de deur die toegang gaf tot het huis.⁶⁰

Erg populair zijn ook de stèles die *Cippus of Horus* genoemd worden. Deze stèle betreft een soort statief, dat bedoeld is om de mensen en hun huis te beschermen tegen slangen, scorpioenen en ander dreigend kwaad. Op de voor- en achterkant staan beschermgoden afgebeeld, onder wie ook Bes. Naast de afbeelding bevat de stèle ook toverspreuken om het kwaad te bezweren. Een zeer beroemde stèle is de *Metternich Stela*.⁶¹ Bescherming kan verkregen worden door water over de stèle te gieten en dit op te drinken. De spreuken op de stèle zijn gericht tegen het gif van scorpioenen en slangen. Dit gif symboliseert het demonische kwaad dat een mens kan treffen. Een van de magische toverspreuken op de genoemde stèle betreft de demon *Apep* of *Apophis*, die in de vorm van een slang de grote vijand is van de zonnegod Ra. De magische spreuk dwingt de slang te braken en terwijl de priester de spreuk reciteert, moet de gewonde persoon eveneens braken om het gif uit zijn lichaam kwijt te raken.

Samenvattend: we kunnen stellen dat de Egyptische religie op allerlei fronten de bedreiging door kwade geesten en demonen kent en deze als realiteit serieus neemt. Tot die conclusie komt ook Meeks, als hij schrijft: 'The world, Egypt, gods and man were bound to be threatened or attacked by demons wanting to gain power over them'.⁶²

2.2.2 Demonen in de religie van Ugarit en Syrië⁶³

In zijn studie *Canaanite Religion* geeft Del Olmo Lete een beschrijving van de religie van Ugarit en haar cultische praktijken.⁶⁴ In zijn analyse maakt de auteur onderscheid tussen officiële en niet-officiële religie. Een onderscheid dat ook voor ons overzicht relevant is.

58. Zie voor afbeelding: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Bes>>, geraadpleegd op 24 juli 2013; en verder H. te Velde, 'Bes', in: *DDD*, 173.

59. Met stèle is in de regel een grafzuil of plaat met inscriptie bedoeld.

60. Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence*, 136.

61. Zie <http://en.wikipedia.org/wiki/Metternich_Stela>, geraadpleegd op 24 juli 2013; zie Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence*, 140-143.

62. D. Meeks, 'Demons', 378.

63. Het gaat ons niet om een uitputtende behandeling, maar om een illustratief overzicht van de rol die geesten en demonen in deze cultuur hebben gespeeld.

64. G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion according to the liturgical Texts of Ugarit* (ET W.G.E. Watson), Winona Lake 2004. De auteur geeft aan dat de titel van zijn studie niet helemaal juist is, aangezien hij zijn studie baseert op de literaire teksten die in Ugarit gevonden zijn. Toch zijn deze teksten in zijn ogen wel representatief genoeg om een beschrijving te geven van de religie van Kanaän. Zie ook W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Londen 1968, hoofdstuk 2: Canaanite Religion in the Bronzen Age, 96-132.

At the margins of this conception and *official* organization of the religious universe, the faithful exhibit their own religious feelings in a much freer and more fluid way in the customs of the *family* cult or in expressions of *personal* piety.⁶⁵

Dit onderscheid is van groot belang, want

This popular *level* of religious feeling also undoubtedly constructs its own pantheon in which many more or less neutral elements that surround existence attain 'divine' nature. The 'genies' and 'demons' now take on a new significance.⁶⁶

Deze nieuwe betekenis heeft hiermee te maken dat dit niveau van religie meer verbonden is met de problemen van het dagelijks leven. De interesses van de gewone burger wijken immers af van de interesses van de koning of de staat. Waar komen we in Ugarit vooral geesten en demonen tegen? Het is op dit niveau van de familie of het individu. Del Olmo Lete wijst op brieven en gebeden die gevonden zijn waarin we een glimp opvangen van wat de mens bezighoudt.⁶⁷ In deze teksten komt de gelovige naar voren als iemand die de macht en de wil van goden probeert aan te wenden ten gunste van hem of haar. De goden wordt gevraagd om voor 'well-being, health and a long life' te zorgen en voor bescherming tegen onheil. Dit onheil kon verschillende vormen aannemen. 'Dämonen und böse Geister haben auch die Ugariter geplagt.'⁶⁸ Gevaar bestond er van de kant van de doden, die naar de wereld van de levende terugkeerden en als bedreiging ervaren werden, en van monsters uit de zee en op het land.⁶⁹ Ook voor de mensen uit Ugarit was de woestijn een verzamelplaats voor allerlei soorten demonen.

Zoals elke oudoosterse religie kende ook de Kanaänitische religie de techniek van de magie. Is divinatie gericht op het kennen en beheersen van de toekomst, bezweringen trachten de mens tegen de negatieve kanten van de toekomst in bescherming te nemen. Uit verschillende bezweringen die gevonden zijn krijgen we een indruk hoe men zich tegen deze demonen wilde beschermen. Ze laten zien dat men ziekte en ongeluk met demonen in verband bracht. Del Olmo Lete geeft voorbeelden van bezweringen tegen het boze oog.⁷⁰ Interessant is in dit verband een bezwering tegen een demon die ziekte veroorzaakt.

Banishment of the demons of strength.
 May Ba'lu's [word/breath] cast you out,
 cast you out and out you go
 at the voice of the officiant
 like the smoke through the skylight,
 like a snake through the foot of the wall;
 like mountain goats towards the summit,
 like a lion towards the den.
 The wand is ready

65. Del Olmo Lete, *Canaanite Religion*, 45.

66. Del Olmo Lete, *Canaanite Religion*, 45.

67. Del Olmo Lete, *Canaanite Religion*, 336-338.

68. O. Loretz, *Ugarit und die Bibel – Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1996, 90. Zie ook de opmerkingen van J.C. de Moor, 'The invincible evil', in: *The Rise of Yahwism – the roots of Israelite Monotheism* (herziene uitgave), Leuven 1997, 88-91.

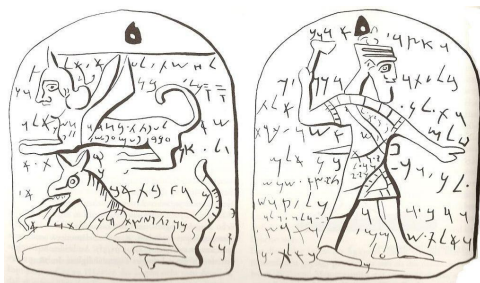
69. Loretz wijst in dit verband op de figuur van de Leviatan, *Ugarit und die Bibel*, 90.

70. Del Olmo Lete, *Canaanite Religion*, 380-383.

and the wand approaches!
 May your back suffer evil
 and suffer harm in your constitution!
 May you eat bread of the time of fasting,
 drink, squeezing out the beer of abstinence,
 in the heights, in the pools,
 in the shadow of the sanctuary!
 And then may the wizzards also
 cast out the demons:
 Horanu his associates
 and the lad his friends.⁷¹

In het vervolg van de bezwering wordt de man die exorcisme ondergaat, opgeroepen zich niet door de demon uit het veld te laten slaan. Hij moet niet wegrennen, maar zichzelf bevrijden van zijn ziekte. De bezwering laat ons iets zien van het geloof in kwaadaardige geesten die een mens in bezit kunnen nemen en ziek kunnen maken.⁷²

Een ander getuigenis voor apotropäische magie vinden we in een amulet van gips uit Arslan Tash (zie afb. 2.3).



Afbeelding 2.3: Amulet van gips met aan de voorkant demonen afgebeeld en aan de achterkant Baäl, 7e eeuw BCE.

Aan de linkerkant (voorzijde) van de amulet zien we een demon die als een liggende en gevleugelde sfinx wordt afgebeeld (de 'wurgster van het lam') en een demon in de gestalte van een wolf ('(beenderen)breekster'), die een mens verslindt. Aan de rechterzijde (achterkant) is vermoedelijk de god Baäl afgebeeld, die de demonen in bedwang moet houden of verdrijven.⁷³

Naast allerlei geesten en demonen die verantwoordelijk geacht worden voor ziekte, ongeluk en onheil, zijn er in Ugarit ook goden die demonische trekken hebben. Het is alleen onduidelijk in hoeverre zij in de persoonlijke belevingswereld een rol speelden. Te denken valt aan de godheid Mot.⁷⁴ De afwezigheid van Mot in het Ugaritische pantheon en in persoonsnamen doet vermoeden dat het geen godheid was die door de mensen werd aanbeden. Ook wel te begrijpen misschien, omdat Mot in de teksten naar voren komt als 'a voracious consumer of gods and men'. Mot is nauw verbonden met de onderwereld en komt in de teksten naar voren als de tegenstander en tegenhanger van Baäl.⁷⁵ Healey wijst bijvoorbeeld op

71. KTU 1.169, geciteerd naar Del Olmo Lete, *Canaanite Religion*, 385.

72. Zie ook het artikel 'More on demons in Ugarit', J.C. de Moor, K. Spronk, *UF* 16 (1984), 237-250.

73. Zie R. Schmitt, 'Apotropäische riten', in: *Bibelllexikon*; O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Darmstadt 1984³, 73-74 (afb. 2.3 = afb. 97A en 97b); J. van Dijk, 'The Authenticity of the Arslan Tash Amulets', in: *Iraq* 54 (1992), 65-68.

74. J.F. Healey, 'Mot', in: *DDD*, 598-603. Zie ook J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTS 265), Sheffield 2000, 185-197.

75. O. Loretz, *Ugarit und die Bibel*, 73-78.

de demonische rol van Mot in een tekst waarin Mot 'appears to be a simple demon of the kind that can attack the people of a city'.⁷⁶ Na bestudering van de desbetreffende teksten komt Healey tot de volgende conclusie:

Mot is not a deity in the normal sense. He is never the object of worship and he has no role in Ugaritic personal name formation. He does not appear in the otherwise more or less complete 'pantheon' list of local gods. He is, rather, to be regarded as a demonic figure, wholly evil and without redeeming features.⁷⁷

Een andere godheid die frequent in de teksten van Ugarit voorkomt is Reshef.⁷⁸ In rituele teksten komt Reshef naar voren als een chthonische (aardse) godheid, die de deur van de onderwereld bewaakt. Hij is heer van de strijd en ziekten, die hij verspreidt door middel van zijn pijlen en boog. Ondanks zijn strijdlustige karakter is hij zowel in de persoonlijke en familiale vroomheid als in de officiële religie een populaire godheid. In de teksten en iconografische afbeeldingen komt het dubbele karakter van Reshef naar voren: welwillend en gevaarlijk.⁷⁹ In de bespreking van mogelijke oudtestamentische verwijzingen naar Reshef gaat Xella ervan uit dat we te maken hebben met een oude Kanaänitische godheid, die in het Oude Testament als demon beschouwd wordt of als een godheid die zijn oorspronkelijke demonische karakter heeft vastgehouden.⁸⁰ Day wijst erop dat zijns inziens de teksten helder laten zien dat 'he was a underworld god, whose arrows brought plague and pestilence'.⁸¹ Ook door Day wordt erop gewezen dat Reshef demonische trekken heeft, zowel in het Oude Testament als in de oorspronkelijke teksten (zie voor verdere analyse en bespreking § 7.7).⁸²

Ten slotte komen we in de literatuur ook verwijzingen tegen naar *Deber*, dat 'plaag' of 'ziekte' betekent en waarvan men vermoedt dat het een 'nocturnal demon' is,⁸³ en *Qeteb* dat 'destructie' of 'vernietiging' betekent en in de Kanaänitische religie een demon aanduidt, maar het bewijsmateriaal hiervoor is schaars (zie voor bespreking en analyse § 7.8 en 7.9).⁸⁴

In hoeverre Mot, Reshef, Deber en Qeteb in de religiositeit van de familie en enkeling een rol hebben gespeeld is moeilijk te zeggen. Feit is wel dat ook in Ugarit het bestaan van kwade geesten en demonen niet ontkend kan worden. Net als de Egyptische mens was ook de Kanaänitische mens niet onbekend met angst voor kwaadwillende geesten en demonen. Bovenstaande overwegingen zijn niet onbelangrijk, omdat de beschrijving van de Ugaritische religie ook van belang is voor de

76. J.F. Healey, 'Mot', 600; en ook M.S. Smith, *The Early History of God*, San Francisco 1999, 53, 72-73.

77. J.F. Healey, 'Mot', 600.

78. P. Xella, 'Resheph', in: *DDD*, 700-703.

79. Xella, 'Resheph', 701.

80. H. Niehr laat in een interessant artikel zien hoe volgens hem de receptie en demonisering van de godheid Reshef in het Oude Testament een feit werd, 'Zur entstehung von Dämonen in der Religionsgeschichte Israels', in: *Die Dämonen*, 84-107.

81. J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, 198.

82. Dit wordt overigens door J.M. Blair betwist in haar studie *De-Demonising the Old Testament, An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible* (FAT 2,37), Tübingen 2009, 41-53, 194-212.

83. G. del Olmo Lete, 'Deber', in: *DDD*, 231-232. Dit wordt eveneens betwist door Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 30-35, 96-176.

84. Zo terecht gesteld door Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 35-41, 177-193.

bestudering van het Oude Testament. Het volk Israël dat zijn intrek neemt in Kanaän wordt daar immers geconfronteerd met religieuze opvattingen en rituele praktijken van de oorspronkelijke Kanaänitische bevolking. Ondanks de verschillen die er zijn tussen de Kanaänitische en Israëlitische godsdienst, zijn er ook talrijke overeenkomsten in de materiële cultuur. Overeenkomsten die Smith het volgende doet stellen:

In short, Israelite culture was largely Canaanite in nature. Given the information available, one cannot maintain a radical separation between Canaanites and Israelites for the Iron I period.⁸⁵

Tegelijk kan niet ontkend worden dat er gedurende de geschiedenis van Israël ook processen van differentiatie zijn. De geschiedenis van Israël is complex, maar de opvattingen ten aanzien van geesten en demonen in de Kanaänitische cultuur zijn voor onze studie wel belangrijk; ze vormen immers de achtergrond en het decor van Psalm 91.

2.2.3 *Demonen in de religie van oude Arabische volken*

In de beschrijving van de plaats die demonen in de wereld van het oude Oosten innamen, willen we niet voorbijgaan aan de studie van Canaan.⁸⁶ Canaan geeft een overzicht van de rol die demonen spelen in de religie van de oude Arabische volken. De Arabische bevolking leeft in een wereld die door bovennatuurlijke krachten beïnvloed wordt, hetzij positief hetzij negatief. Van de krachten geldt: 'Sie sind die Ursachen seines Glückes, aber noch viel mehr seines Unglückes'.⁸⁷ De geesten die verantwoordelijk zijn voor kwaad, ziekte en onheil worden *Jinn* genoemd. Onder de mensen leefde een grote angst voor deze *Jinn* en men heeft allerlei manieren bedacht om deze wezens onschadelijk te maken. 'According to Arab belief, demons abound everywhere, even when they are not perceptible by the human senses'.⁸⁸

Wanneer en waar zijn demonen actief? 'Die bösen Geister können dem Menschen zu jeder Zeit erscheinen, doch sind sie nachts und mit Dunkel viel gefährlicher'.⁸⁹ Demonen hebben voorkeur voor het donker en vrezen het aanbreken van de dag. 'During this period the demons, it is said, surround the house, and injure all, those who fall into their hands'.⁹⁰ In het algemeen is de woestijn de favoriete verzamelplaats van demonen, maar ook in grotten en spelonken, op begraafplaatsen en donkere plekken zijn ze vaak te vinden. Canaan wijst erop dat demonen zich ook vaak ophouden bij huizen. 'Die Geister haben sich die Türschwelle als Wohnsitz erkoren, so daß ihnen keiner entgeht'.⁹¹

Wat doen de demonen? Volgens Langton is hun werkingsgebied vrij breed. 'Everything that appears to be contrary to the natural order of things is ascribed to their activity'.⁹² Wanneer de kudde weigert te drinken of wanneer een vrouw een miskraam heeft, dan kunnen demonen daar de schuld van krijgen. Demonen zetten aan

85. M.S. Smith, *The Early History of God*, xxii.

86. T. Canaan, *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, Leipzig 1929.

87. Canaan, *Dämonenglaube*, 1.

88. Langton, *Essentials of Demonology*, 4.

89. Canaan, *Dämonenglaube*, 19.

90. Langton, *Essentials of Demonology*, 6.

91. Canaan, *Dämonenglaube*, 36.

92. Langton, *Essentials of Demonology*, 8.

tot moreel verwerpelijke daden of seksuele handelingen. Het boze oog wordt ook met demonen in verband gebracht. In het bijzonder echter zijn demonen verantwoordelijk voor allerlei vormen van ziekte en voor de dood die er soms het gevolg van is. 'Wenn der böse Geist jemanden befällt, so erkrankt er'.⁹³ Om een indruk te geven van de diversiteit van ziekten die door de *Jinn* veroorzaakt worden, geven we het volgende citaat:

Die Hauptkrankheiten... sind Nervenstörungen, wie Hysterie, Epilepsie, Melancholie, Neurasthenie, Apoplexie, ferner alle Konvulsionen und Lähmungen, außerdem Fieber und das Dahinsiechen.⁹⁴

Soms valt een enkele demon een mens aan, veel vaker zijn het er meerdere. Demonen veroorzaken ook andere lichamelijke kwalen als blindheid, doofheid, stomheid en scheefgroei.

Wat verder opvalt, is dat er een nauwe relatie bestaat tussen demonen en bepaalde dieren. 'Among the Arabs demons were commonly associated with snakes and scorpions'.⁹⁵ Vermoedelijk heeft dit te maken met het feit dat juist deze dieren de mens angst inboezemen door hun snelle en venijnige bewegingen. Ook worden demonen soms geassocieerd met vogels als de raaf of de uil.

Samenvattend: ook in de oude Arabische religie nemen demonen een niet weg te denken plaats in.

2.2.4 *Demonen in de religie van het oude Mesopotamië*⁹⁶

In vergelijking met de zojuist besproken culturen, is de religie van Mesopotamië met betrekking tot geesten en demonen goed gedocumenteerd. Uit de grote hoeveelheid magische teksten en bezweringen die gevonden is, blijkt hoe dominant de overtuiging is van het bestaan en de werkzaamheid van kwade geesten.⁹⁷ Nash durft dan ook zonder meer te stellen:

For the ancient Sumerians and Babylonians, sickness and evil had a simple explanation. They were brought by demons.⁹⁸

Deze conclusie wordt afgeleid uit het feit dat de bezweringen die ons uit Mesopotamië overgeleverd zijn, gericht zijn tegen 'demons of every kind and place – of the field and mountain, of the sea of the tomb'.⁹⁹ De religie van Mesopotamië is evenals die in Egypte polytheïstisch van aard.¹⁰⁰ De Mesopotamische mens herkent in de fenomenen die hem of haar omringen numineuze krachten aan het werk. In bepaalde gevallen roept dit de vraag op of het goede of kwade krachten zijn. Is het 'A power

93. Canaan, *Dämonenglaube*, 45.

94. Canaan, *Dämonenglaube*, 45.

95. Langton, *Essentials of Demonology*, 7.

96. Het gaat ons niet om een uitputtende behandeling, maar om een illustratief overzicht van de rol die geesten en demonen in deze cultuur hebben gespeeld. Omdat er over dit onderwerp zeer veel literatuur te vinden is, zullen we ons tot enkele standaardpublicaties moeten beperken.

97. Zo al Langton in zijn *Essentials of Demonology*, 11.

98. Nash, 'Devils, Demons, and Disease', 57-88, citaat op 57.

99. Langton, *Essentials of Demonology*, 12.

100. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, 11: 'Thus ancient Mesopotamian religion was conditioned to a pluralistic view, to polytheism, and to the multitude of gods and divine aspects that it recognized'.

to be sought or a power to be avoided?¹⁰¹ In de ervaring van de mensen is er zowel vrees als fascinatie voor deze krachten, maar in de regel overheerst de angst. De plotselinge ervaring van ziekte of pijn, van onheil dat de weg van iemand kruist, wordt aan negatieve krachten als demonen, boosaardige geesten of goden toegeschreven. Krachten waartegen men zich dient te beschermen door middel van bezweringen en magische rituelen.¹⁰²

Demonen zijn de mens niet gunstig gezind. Bottéro beschrijft demonen als volgt:

imaginary beings who still vaguely resembled humans, or something close to human, but were necessarily superior to us and inferior to the gods. Through innate evilness, these beings attacked people ... thereby bestowing upsets and misfortunes upon humans and poisoning their existence.¹⁰³

Hun aanwezigheid en vreeswekkend karakter worden in het volgende citaat duidelijk omschreven.

They are gloomy, their shadow dark,
no light is in their bodies,
ever they slink along covertly,
walk not upright,
from their claws drips bitter gall,
their footprints are (full of) evil venom.¹⁰⁴

Dat de Mesopotamische mens het bestaan van een groot aantal demonen erkent, wordt zowel zichtbaar in de namen die hun gegeven zijn als in datgene waarvoor ze verantwoordelijk worden geacht. In een Sumerisch bezweringssritueel is het volgende te lezen:

[The evil Udug] of the steppe [killed] the victim,
as the [evil] Ala covered him like a garment.
While the [evil ghost] and evil Galla seized his body,
and while the [Dimme] and Dima infected his body,
the Lil demons, inhospitable winds of the steppe, swept along,
approached the distraught man's side,
and set the grievous *asag*-disease in his body.¹⁰⁵

Het is een van de vele voorbeelden die uit de bezweringen naar voren komt. Het gebied waarop men demonen werkzaam ziet is zeer uiteenlopend. Zij kunnen gebreken veroorzaken van kiespijn tot jicht, van impotentie tot miskramen. Boze geesten kunnen de oren van een baby in de moederschoot zo beschadigen dat het kind doof ge-

101. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, 12.

102. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, 12: 'The sudden realization of having come to harm – for instance the onset of illness and pain – may carry the sense of supernatural intervention. Such negative powers were 'evil', a god or demon to be avoided or shunned, one against whom man defended himself by incantations and other magical means ... destructive numinous powers – demons, evil gods, evil spirits – who were inimical to man'.

103. Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 186.

104. HRET no. 22 i, 31-35, geciteerd bij Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, 12.

105. M.J. Geller, *Forerunners to Udug-hul: Sumerian Exorcistic Incantations* (Freiburger Altorientalische Studien 12), Stuttgart 1985, 80-83, regels 863-864.

boren wordt. Zij hebben het soms gemunt op de kinderen in het huis of andere kwetsbare mensen: zieken en ouderen. Demonen belagen mensen op eenzame plekken, veroorzaken melaatsheid en ziekte van de bloedvaten. Niet zonder reden kan Nash stellen: 'Throughout the Near Eastern world, devils and ghouls brought plagues and epidemics, madness and infertility'.¹⁰⁶

In de literatuur wordt wel onderscheid gemaakt tussen verschillende soorten demonen. Langton onderscheidt (1) demonen die ziekten veroorzaken en lichamelijke kwalen; (2) demonen die verbonden zijn met de velden en het land dat iemand bezit,¹⁰⁷ en (3) demonen die wonen op begraafplaatsen of plekken waar mensen ter aarde zijn besteld.¹⁰⁸ Van der Toorn onderscheidt twee klassen van demonen: (1) demonen die gerelateerd zijn aan dieren als honden, slangen en schorpioenen; en (2) demonen die mythologische wezens zijn met dierlijke kenmerken.¹⁰⁹ Cunningham onderscheidt vier soorten veroorzakers van ziekte en onheil, verdeeld in de volgende groepen: demonen, slangen en soortgelijke veroorzakers van ziekte, chaosmonsters en heksen en tovenaars.¹¹⁰ Hoewel de vier groepen van elkaar verschillen, ligt de overeenkomst daarin dat zij alle vier geassocieerd worden met gif. Bezweringsen die tegen demonen en het boze oog gericht zijn, lijken inhoudelijk sterk op bezweringsen tegen slangen en deze overeenkomst is er ook tussen slangen en chaosmonsters. Welke indeling we ook hanteren, het gaat ons hier om de koppeling die gemaakt wordt tussen de ervaring van ziekte, dood of onheil met 'bovennatuurlijke' entiteiten (wezens), die we demonen noemen.

Hoe hebben demonen er volgens de Mesopotamische mens uitgezien? Van der Toorn geeft een voorbeeld van een bezwering die illustratief is en waarin het irrationele kwaad van dood, ziekte en chaos aan de tanden of klauwen van een demon toegeschreven kan worden. Het betreft een bezwering uit de oud-Babylonische periode, die bedoeld is om kinderen, jonge mensen en prostituees te beschermen tegen aanvallen door de demon Samana.¹¹¹ De precieze identificatie van deze demon is niet

106. Nash, 'Devils, Demons, and Disease', 65. Hierin verschilt de Mesopotamische cultuur van de onze, zoals R.M. Martinez terecht constateert: 'Ancient Mesopotamia organized reality in a way that frequently personified epidemic disease as deities of demons'. En: 'The peoples of the ancient Near East understood the universe, including diseases, diagnoses, and treatment, in categories that are markedly different from those of today', 'Epidemic Disease, Ecology and Culture in the Ancient Near East', in: *The Bible in the Light of Cuneiform Literature, Scripture in Context* III (ANETS 8), New York 1990, 425 en 427. Voor een grondige analyse van ziektes die door geesten zijn veroorzaakt zie de monografie van J.A. Scurlock, *Magico-Medical Means of treating Ghost-induced illnesses in Ancient Mesopotamia* (AMD III), Leiden 2006.

107. Hierin is zichtbaar dat sommige oudoosterse culturen sporen laten zien van animisme. Zie bespreking van animisme in: J.K. Kummerlin-McLean, 'Magic', in: *ABD* 4, 470: 'The animistic model proposes that the earliest stages of religion reveal a strong belief in the presence and power of "spirits" and other supernatural forces in the world. Magic as an important part of this system is a method to control these spirits and supernatural forces'.

108. Langton, *Essentials of Demonology*, 12-13, met verwijzing naar oudere literatuur.

109. K. van der Toorn, 'The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel – Popular Belief and Scholarly Speculation', in: *Die Dämonen*, 61-83.

110. G. Cunningham, *Deliver Me from Evil: Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC*, (SP 17), Rome 1997, 178.

111. Zie studie van I.L. Finkel, 'A Study in Scarlet: Incantations against Samana', in: *FS Rykle Borger*, S. Maul (ed.), (CM 10), Groningen 1998, 71-106; J.A. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine: Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses*, Illinois 2005, 62-66; en 'Samana', in: *GDS*, 159-160.

helemaal duidelijk, maar de beschrijving laat aan duidelijkheid niets te wensen over:

Samana (with) a mouth of lions,
Teeth of a dragon,
Claws of an eagle,
Tail of a scorpion,
The savage dog of Enlil,
The neck-slicer of Enki,
He with blood streaming jaws of Ninisinna,
Divine dog with gaping maw.¹¹²

Het citaat laat zien hoe men in de beet van honden, slangen en schorpioenen demonisch kwaad gewaarwordt. Net zoals in deze tekst gebeurt, worden demonen soms met de meest wrede kenmerken afgeschilderd. Zo zijn er afbeeldingen van demonen teruggevonden op grensstenen, die de grensscheiding markeren tussen het land van de een en het land van de ander. De afbeeldingen van demonen hebben een duidelijke functie: 'The very aspect of these monsters was calculated to inspire terror'.¹¹³

Volgens Mesopotamische opvattingen zijn woestijnen, bergen, ruïnes en plaatsen die geassocieerd worden met de dood van mensen toch wel de favoriete plekken waar demonen zich ophouden. Eigenlijk op al die plekken die verwijderd zijn van de menselijke beschaving. Hoewel demonen soms een dierlijke of menselijke gedaante kunnen hebben, zijn ze voor mensen onzichtbaar. Daarin schuilt ook precies het gevaar. Zonder dat men het doorheeft, kan een demon door een open raam of kier het huis van iemand binnengaan. Natuurlijk kan men zich altijd tegen deze ongewenste indringers beschermen door het gebruik van afbeeldingen en amuletten.¹¹⁴ Naast bezweringen is er in Mesopotamië ook een heel scala aan magische rituelen ontwikkeld.¹¹⁵

Wanneer we de vraag stellen op welk niveau van de religie van Mesopotamië demonen een rol spelen, zijn we vooral aangewezen op het terrein van de persoonlijke vroomheid. De cultus in de tempel is gericht op het dienen en onderhouden van de goden. In de meer familiale religiositeit staan de vragen en noden van de mens centraal.¹¹⁶ Volgens Bottéro heeft dit onderscheid ook gevolgen voor de visie op het kwaad en onheil. In de antropocentrische religiositeit overheerst een meer magische opvatting van het kwaad. Kwaad wordt toegeschreven aan demonen. Zij worden verantwoordelijk geacht voor ongevallen, ziektes en ander leed. De goden staan hier echter buiten. Demonen hebben een zeker autonoom bestaan. In de officiële (staats)cultus is de opvatting over het kwaad een andere. Daar zijn de goden de baas. Zonder hun toestemming kunnen demonen niets uitrichten. In deze visie zijn demonen de 'executors' van de beslissingen van de goden.¹¹⁷

112. Zie G. Cunningham, *Deliver Me from Evil*, 91; Van der Toorn, 'The Theology of Demons', 66.

113. Langton, *Essentials of Demonology*, 21.

114. Zoals bijvoorbeeld de Pazuzudemon. Zie opmerkingen van G.J. Riley, 'Demons', *DDD*, 236-237 en 'Pazuzu', in: *GDS*, 147-148.

115. Nash, 'Devils, Demons, and Disease', 74: 'Because a demon invades the house to bring sickness and disorder, one important focus of each exorcism is the careful prophylactic house-cleansing after the demon's ejection'.

116. Bottéro, *Religion*, 170, 186-192, gebruikt de termen 'theocentrisch' en 'antropocentrisch'.

117. Bottéro, *Religion*, 187-190.

It was in order to punish that sin, as was deserved, that the gods – like kings delegating their police during a time of disorder – had assigned 'demons' and 'evil forces' to bring misfortune upon the guilty ones.¹¹⁸

Hoe deze opvattingen historisch te traceren zijn, laten wij nu buiten beschouwing. Voor ons overzicht is het van belang te stellen dat zowel in de theocentrische cultus als in de antropocentrische religiositeit demonen veroorzakers kunnen zijn van ziekte, ongeval en leed.

2.2.5 Conclusie en vooruitblik

Uit het bovenstaande overzicht is duidelijk geworden dat de oudoosterse mens er niet voor teruggedeinsd is om in ziekte en onheil demonische presentie en werkzaamheid te zien. Om die reden is het juist te stellen dat demonen in de verschillende religies van het oude Oosten een niet weg te denken plaats hebben. Demonen worden verantwoordelijk geacht voor allerlei vormen van onheil. Als gevolg van de aanwezigheid van geesten en demonen leefde de oudoosterse mens in een voortdurende angst. Tegelijk hebben we kunnen constateren dat de oudoosterse mens ook allerlei middelen en rituelen ontwikkeld heeft om zich tegen de schadelijke invloed van demonen te kunnen beschermen. Volgens Riley waren vooral 'Prayer, incantation and magic' de middelen die men tot zijn beschikking had.¹¹⁹

De literaire traditie van Mesopotamië is bijzonder goed gedocumenteerd als het gaat om geesten en demonen. Mesopotamië kent een groot aantal series van bezweringen tegen 'evil demons'. Bekend zijn bijvoorbeeld de Sumerische collecties van de kwade *Utukkudemonen*, ook wel *Utukkū Lemnūtu* geheten; de *Asakkudemonen*, die de mens aanvallen en trachten te doden door middel van zware koorts; de *Ti'idemonen*, die verantwoordelijk zijn voor hoofdpijnen.¹²⁰ Naast deze collecties kennen we ook Akkadische incantatieseries *Maqlū* en *Šurpu*. De eerste bevat gebeden en bezweringen tegen de schadelijke gevolgen van hekserij, de tweede voor de mens die niet weet waarom hem leed overkomt en waarin hij de goden heeft gekrenkt.¹²¹ Deze series van bezweringsteksten zijn enerzijds bedoeld om de mens voor allerlei vormen van kwaad te beschermen. We zouden dit de apotropeïsche functie kunnen noemen. Anderzijds beogen de bezweringen genezing, door de demon uit te drijven die voor de ziekte of het onheil verantwoordelijk is. Dit kan de exorcistisch-curatieve functie van deze teksten genoemd worden.

In de volgende paragraaf willen we de rol die demonen in de verschillende oudoosterse religies kunnen spelen, verder illustreren aan de hand van de serie *Utukkū Lemnūtu*.¹²² Deze serie van Mesopotamische bezweringen is goed gedocumenteerd¹²³

118. Bottéro, *Religion*, 189.

119. G.J. Riley, 'Demon', in: *DDD*, 237.

120. R.C. Thompson, *Devils and Evil Spirits of Babylonia II*, Londen 1903, XII-XVI.

121. Langton, *Essentials of Demonology*, 26.

122. De keuze is gemaakt uit praktische overwegingen. Het gaat in dit hoofdstuk om een illustratief overzicht van de manier waarop de Mesopotamische mens dacht over demonen, niet om een uitputtende beschrijving. Ons onderzoek is immers gericht op Psalm 91.

123. Zo ook M.L. Thomsen, 'Witchcraft and Magic in ancient Mesopotamia', in: B. Ankarloo, St. Clark (ed.), *Witchcraft and Magic in Europe, Biblical and Pagan Societies*, Philadelphia 2001, 4: 'The field of witchcraft and magic, in particular, is documented by a large amount of incantations and instructions for rituals, providing much valuable information about this aspect of ancient life'.

en volgens sommigen een van de 'most interesting series'¹²⁴ en de 'fullest description of the evil demons from any Mesopotamian text'.¹²⁵ Het gaat ons dus om de werkelijkheid zoals zij door de oudoosterse mens beleefd is. Via de teksten van de bezweringen kunnen we een blik werpen in de toenmalige denkwereld ten aanzien van geesten en demonen. In de serie *Utukkū Lemnūtu* staat de macht van de Babylonische god Marduk over demonen centraal, in het bijzonder zijn rol als de zoon en handlanger van Ea. Daarnaast heeft de menselijke exorcist, die als goddelijke dienaar van Marduk zijn bevelen uitvoert, eveneens een belangrijk rol.¹²⁶

Over de precieze achtergrond van deze serie tasten we enigszins in het duister. Het is mogelijk dat de serie bezweringen als een soort encyclopedie of naslagwerk diende voor meer wetenschappelijk doeleinden, maar het is ook heel goed denkbaar dat de teksten vooral bedoeld zijn als lofzang op de god Marduk. In de teksten die tot de serie behoren wordt een aantal rituelen beschreven, dat iets laat zien van de context waarin de bezweringen zouden kunnen hebben gefunctioneerd. In de rituele handelingen speelt de drum als afschrikmiddel voor demonen een belangrijke rol en is het ritueel slachten van een zondebok bedoeld om de gevolgen van demonische magie bij het slachtoffer te verwijderen. Verder wordt in de rituele handelingen meel gebruikt om een magische cirkel te maken en gips om de deurposten mee te bestrijken, vermoedelijk bedoeld ter bescherming tegen demonen. In de teksten komen we verschillende opsommingen en lijsten tegen met demonische vijanden: de 'evil *Utukku*', de '*Alū*demon', 'ghost', de '*Rābisudemons*'. Van deze demonen worden algemene beschrijvingen gegeven van de manier waarop zij mensen negatief beïnvloeden door ziekte te brengen of de natuurlijke gang van zaken te verstoren.

De ontstaansgeschiedenis van de serie *Utukkū Lemnūtu* is complex. Wel is de verzameling teksten opgebouwd met het doel een 'unified composition' te creëren, met een duidelijk begin en einde en bepaalde motieven die steeds weer terugkeren.¹²⁷ In onderstaande tabel 2.1 vinden we enkele belangrijke thema's en motieven samengevat.

Tabel 2.1: De 16 tabletten van Utukkū Lemnūtu en een korte beschrijving van hun inhoud.

Tablet Korte beschrijving van de inhoud

- 1 Gebeden en bezweringen; bezweringen ter reiniging
- 2 Hymne aan Marduk, met nadruk op macht van godheid tegen demonen en ziekten en (afgeleide) macht voor exorcist; opsomming van demonen en de ziekte die zij veroorzaken
- 3 Beschrijving van meest gevreesde demonen; nadruk op macht van exorcist, als agent van Marduk; werkwijze exorcist: zijn bezoek, diagnose en instrumenten

124. Nash, 'Devils, Demons and Disease', 62.

125. M.J. Geller, 'Freud and Mesopotamian Magic', in: *Mesopotamian Magic – Textual, historical, and interpretative perspectives*, Ancient Magic and Divination I, T. Abusch, K. van der Toorn (ed.), Groningen 1999, 49.

126. M.J. Geller, *Evil Demons – Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, Helsinki 2007, xii.

127. Geller, *Evil Demons*, xiii-xvi.

- 4 Beschrijving van meest gevreesde demonen; demonen versus natuur; demonen en onderwereld; demonen vernietigen samenleving; bezwering van demonen; lijsten met demonen en werkzaamheid
- 5 Beschrijving van meest gevreesde demonen; bezwering van demonen; exorcist beschermt zichzelf; demonen en soorten ziekte
- 6 Opsomming kenmerken kwade *Utukkudemonen*; litanie met eis dat demonen patiënt niet naderen; lijst van ziekten; demonen en toverij; demonen en moord; redding van Marduk; demonen, roddel en laster; demonen en verstoring van het gezinsleven
- 7 Beschrijving van ziekten en lichamelijke kwalen die door demonen veroorzaakt zijn; beschrijving van enkele rituelen: sprenkeling met water van kruiden, gebruik van drum en meel; demonen en pest; demonen en woestijn; demonen en menselijk lichaam; bezwering
- 8 Beschrijving van *Alûdemonen*; bezwering en uitdrijving met ritueel door exorcist
- 9 Bescherming van het huis en de rol van de huisgoden
- 10 Loflied op Marduk; Marduks exorcistische bevelen; fragmentarisch ritueel
- 11 Lijst van demonen, met kenmerken en werkzaamheid; ritueel ter uitdrijving
- 12 Relatie van demonen met de natuur en de storm; dialoog Ea en Marduk; ritueel met zondebok, drum en meel: ziekte overgedragen naar zondebok
- 13 – De *Sibitti*, het demonische zevental, vernietigen samenleving; interferentie van de goden; ritueel en magische middelen; bezwering
- 15
- 16 De rol van *Sibitti*; samenspraak Ea, Enlil, Marduk; ritueel voor de koning; bescherming van paleis

2.3 *UTUKKŪ LEMNŪTU*: DEMONEN IN DE RELIGIE VAN MESOPOTAMIË

Is de officiële godsdienst gericht op de 'maintenance' van de goden, in de religiositeit van de gewone man en vrouw staan de dagelijkse noden en problemen meer centraal. De gewone mens is praktisch buitengesloten van de dagelijkse cultische activiteiten in de tempel.¹²⁸ Dit geldt zeker voor vrouwen.¹²⁹ Toch hebben ook zij religieuze behoeften en leven zij in de hoop op de 'suppression of human misfortunes and pain'¹³⁰ en 'elimination of suffered evil'.¹³¹ De vraag die nu aan de orde zal komen is, hoe dit geloof in demonen er in de praktijk uitziet. Hoe wordt de angst voor het onvoorspelbare en oncontroleerbare kwaad verwoord en aan de orde gesteld?¹³² Op

128. Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 202.

129. K. van der Toorn, *Van haar wieg tot haar graf*, Baarn 1987, 107.

130. Bottéro, *Religion*, 114.

131. Bottéro, *Religion*, 170.

132. Van der Toorn, 'The Theology of Demons', 62.

welke terreinen zijn demonen actief en voor welke vormen van kwaad zijn ze verantwoordelijk? Met andere woorden: welk gezicht krijgt de angst voor demonen in deze teksten?

In zijn studie over de manier waarop de oudoosterse mens in de praktijk omging met catastrofes en welke concrete maatregelen hij nam om het onheil en kwaad te bestrijden, komt Robertson tot de constatering dat (1) de oudoosterse mens zich allereerst *persoonlijk* heeft beschermd met behulp van amuletten en andere apotropäische voorwerpen en gebruiken; maar ook (2) geprobeerd heeft zijn *huis* en *directe woonomgeving* in bescherming te nemen en te vrijwaren van demonische invloeden. De bescherming was dus in eerste instantie gericht op de mens zelf en op zijn leefomgeving. Tegelijk komt de angst voor onheil en (demonisch) kwaad in de voorbeelden die Robertson bespreekt ook tot uiting bij (3) *ziekte* en bij (4) *vloeken* of *vervloekingen*.¹³³ Wanneer we deze gegevens enigszins clusteren, komen we uit bij vier kernen: (1) het huis, (2) onderweg, (3) magie en toverij, en (4) ziekte. We zullen nu op basis van deze vier kernen de teksten van *Utukkū Lemnūtu* analyseren en onze observaties aan de hand van deze vier thema's clusteren.

2.3.1 De besloten binnenwereld van het huis

De angst voor demonen en kwaadwillende geesten leeft breed in de Mesopotamische wereld. De buitenwereld is vol met ontelbare en destructieve demonische machten die het op de mens gemunt hebben.

They are gloomy, their shadow dark,
no light is in their bodies,
ever they slink along covertly,
walk not upright,
from their claws drips bitter gall,
their footprints are (full of) evil venom.¹³⁴

Duistere machten die eropuit zijn om de onbeschermd mens met hun klauwen te pakken. In de beschrijving van de onderwereld wordt duidelijk hoe de Mesopotamische mens zich deze duistere machten heeft voorgesteld. De demonen hebben in de onderwereld hun domein. Toch verblijven ze niet alleen daar, maar gaan ze op zoek naar slachtoffers. In enkele teksten over de afdaling van Inanna (Ishtar)¹³⁵ naar de onderwereld lezen we dat de demonen eropuit gaan om Inanna gevangen te nemen. Zij echter overhandigt Dumuzi (Tammuz)¹³⁶ aan hen als substituut. Vervolgens mishandelen de demonen hem.

"As for the lad, we will put his feet in foot stocks. As for the lad, we will put his hands in hand stocks: we will put his neck in neck stocks." Copper pins, nails and pokers were raised to his face. They sharpened their large copper axes. As for the lad, they stood him up, they sat him down. "Let us remove his ... garment, let us make him stand ..." As for the lad, they bound his arms, they did evil ... They cov-

133. W.C. Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence*, 32-41;

134. Tekst 22 i, 31-35, in: J.B. Nies, C.E. Keiser, *Historical, Religious and Economic Texts and Antiquities*, New Haven 1920; Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, 12.

135. Zie voor Inanna, T. Abusch, 'Ishtar', in: *DDD*, 452-456.

136. B. Alster, 'Tammuz', in: *DDD*, 828-834.

ered his face with his own garment.

Zwaargewond weet Dumuzi echter te ontsnappen. De demonen trachten hem te vinden, maar hun zoektocht is tevergeefs. Dumuzi mocht dan met behulp van de goden hebben kunnen ontsnappen, gewone mensen lukt dat echter niet.

The small demons say to the big demons: "Demons have no mother; they have no father or mother, sister or brother, wife or children. When were established on heaven and earth, you demons were there, at a man's side like a reed enclosure. Demons are never kind, they do not know good from evil. Who has ever seen a man, without a family, all alone, escape with his life?"¹³⁷

In deze verhalen krijgen demonen een stem en wordt zonneklaar hoe slecht hun intenties zijn. Het is begrijpelijk dat de angst voor demonen zich diep genesteld had op de bodem van de Mesopotamische ziel. Dit blijkt ook uit het gegeven van de vele figurines en amuletten die in omloop waren om zich tegen allerlei nachtelijk gespuis te kunnen beschermen.¹³⁸ Groot was de angst voor de demonen die het op de bewoners van een huis hadden gemunt. Een van de meest bekende en gevreesde demonen was Lamaštu (zie afb. 2.4).¹³⁹

Als gevallen dochter van de hemelgod Anu, is deze demon rusteloos op zoek naar voedsel op aarde. Ze heeft haar tent opgeslagen aan de randen van de bewoonde wereld, in woestijnen, moerassen en bergen. Ze leeft met de wilde, de nog niet getemde of gedomesticeerde dieren. Haar koppige verlangen naar jonge kinderen, drijft haar naar de dorpen en steden. 'She comes in the window, slithering like a serpent; she enters a house, she leaves a house (at will)'.¹⁴⁰ Vooral nog niet geboren baby's en pasgeboren kinderen moeten het ontgelden. Ze richt daarom haar pijlen op zwangere vrouwen en veroorzaakt miskramen en na de geboorte wiegendood. 'Slipping into the house of the pregnant woman, she tries to touch the woman's stomach seven times to kill the baby, or she 'kidnaps the child from the wetnurse'.¹⁴¹

In de bezwingingen wordt Lamaštu beschreven als een demon met het hoofd van een leeuw, tanden van een ezel, ontblote borsten, met bloed besmeurde handen, vingers met lange nagels en voeten die lijken op de klauwen van de vogeldemon Imdu-



Afbeelding 2.4: Tekening van de demon Lamaštu, naar Keel, *altorientalischen Bildsymbolik*, afb. 94, blz. 71.

137. Voor een beschrijving van demonen zie bijvoorbeeld 'Inana's descent to the Netherworld' en 'Dumuzi and Ġeštinana', in: *ETCSL*, regels 12-21 en 47-56, <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

138. Zie 'Figurines' in: *GDS*, 81-82, en 'amulets', *GDS*, 30.

139. Zie 'Lamaštu', in: *GDS*, 115-116. Voor een beschrijving van Lamaštu in relatie met demonen de bijdrage van F.A.M. Wiggermann, 'Lamaštu, daughter of Anu – a profile', in: M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible – Its Mediterranean setting* (CM 14), Groningen 2000, 217-249.

140. Van der Toorn, 'The Theology of Demons', 69.

141. 'Lamaštu', in: *GDS*, 116.

gud (Anzû).¹⁴² Iconografische afbeeldingen van Lamaštu laten haar zien met ezelsoren, terwijl zij de borst geeft aan een varken en een jonge hond. Vaak staat ze op een ezel en houdt in iedere hand een slang vast.¹⁴³ Een gruwelijk gedrocht. Het is net of in een en dezelfde afbeelding verschillende demonen en demonische bedreigingen samenkomen. Immers in het oude Midden-Oosten worden leeuwen, honden, slangen en zwijnen met demonen geassocieerd.¹⁴⁴ Lamaštu is de personificatie van het kwaad bij uitstek. Baby's en kinderen zijn zwak en weerloos. Tegen deze samenbundeling van kwaad hebben ze geen schijn van kans. In een Akkadische bezwering tegen Lamaštu lezen we:

She is fierce, she is bad, she is [...]
 she is wriggling, she is [a goddess]...
 Not a physician, she bin[ds...]
 not a midwife, she wipes off the babe.
 she keeps counting the months of woman with child,
 she is continually blocking the door of the woman in labor ...
 she seizes ... the babe from the arm of the nurse.¹⁴⁵

Naast Lamaštu kenden de Mesopotamiërs ook Lilītu of Ardat-lilī. Zij is ook een demon die het op baby's gemunt heeft. Als zodanig is zij de personificatie van de ongehuwde of kinderloos gestorven vrouw, die zich wreekt voor de kinderen die zij tijdens haar leven moest ontberen. Ze spookt rond in de woestijn of in de onbewoonde vlakke en is in het bijzonder gevaarlijk voor zwangere vrouwen en kinderen.¹⁴⁶ Verschillende teksten verwijzen naar deze demonen 'as the ones who have no husband, or as the ones who stroll about searching for men in order to ensnare them or to enter the house of a man through the window'.¹⁴⁷ Lilītu kan geen kinderen baren en heeft derhalve geen moedermelk. Wanneer zij als een vermomde voedster een kind de borst geeft, dan komt er uit haar borsten enkel vergif. In al deze dingen heeft Lilītu dezelfde eigenschappen als Lamaštu.

In beide demonen zien we niet alleen hoe een diepgewortelde vrees voor onvruchtbaarheid gepersonifieerd wordt,¹⁴⁸ maar ook hoe een van de meest kwetsbare momenten van een mensenleven, namelijk de periode rond de geboorte, in verband gebracht wordt met demonen, die als bedreigende machten op de loer liggen.

Naast genoemde demonen komen we ook bezweringen tegen die ingaan op de kwade effecten van het zogenoemde boze oog. Mensen zijn soms bang dat bepaalde blikken schadelijke magische krachten kunnen overbrengen. Vaak komen we verwijzingen naar het boze oog tegen in opsommingen van verschillende kwaden die een mens kunnen bedreigen.

142. 'Imdugud', in: *GDS*, 107-108.

143. Zie voor een afbeelding: <<http://en.wikipedia.org/wiki/lamaštu>>, geraadpleegd op 24 juli 2013; en afbeelding 151, in: *GDS*, 181, en verder: Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, afb. 94, 71.

144. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 71.

145. *YOS* 11 (1985), no. 19:1-6, 11; voor editie en vertaling zie J.J.A. van Dijk, *YOS* 11 (1985), blz. 25-26.

146. Zie 'lilītu', in *GDS*, 118-119; en Van der Toorn, 'Theology of demons', 70-71.

147. M. Hutter, 'Lilith', in: *DDD*, 520.

148. Van der Toorn, *Van haar wieg tot haar graf*, 22.

Evil man, evil eye, evil mouth, evil tongue, evil spell, witchcraft, spittle, evil machinations, go out of the house!, or May the evil eye, the evil mouth, the evil tongue, the evil lips stand aside!¹⁴⁹

In het kader van zijn beschrijving van de 'family religion' van Mesopotamië bespreekt Van der Toorn een bezwering tegen het boze oog. Het bijzondere van deze tekst is dat zij het boze oog schildert als een vogelachtige figuur die zijn vleugels uitspreidt en in het huis rondvliegt. We citeren een deel van deze bezwering omdat deze illustratief is:

The evil eye has secretly entered and flies around,
O, swooping-down *šuškallum* net, o, ensnaring *huharum* net.
She passed by the door of the babies, and created rash among the babies.
She passed the door of the woman in childbed and strangled their babies.
She entered the storage room and broke the seal.
She dispersed the secluded fireplace and turned the locked house into ruins.
She destroyed the *išertum*, and the god of the house has gone.
Hit her on the cheek, make her turn backward!
Fill her eyes with salt, fill her mouth with ashes!
May the god of the house return.¹⁵⁰

Van hieruit is het wijdverbreide gebruik van amuletten en figurines, als kwaadafwerende middelen, ook goed te begrijpen. Er moet iets gedaan worden om de kwetsbare mens *in statu nascendi* te beschermen. Op verschillende manieren heeft de Mesopotamische mens geprobeerd een antwoord te geven op de angst voor demonen. Vrouwen kunnen zich tegen demonen als Lilitu en Lamaštu beschermen door op hun lichaam amuletten te dragen. De magische kracht van de amulet werd geacht het onheil te kunnen afwenden. Op een onder vrouwen favoriete amulet is een afbeelding te vinden van de demon Pazuzu (zie afb. 2.5).¹⁵¹

Deze uit de onderwereld afkomstige demon heeft een hoekig gezicht met grote uitpuilende ogen, vleugels en vogelachtige voeten. Aan deze kwaadogende demon worden bij uitstek apotropäische kwaliteiten toegeschreven. Daarom worden afbeeldingen van Pazuzu in metaal of steen op strategische plekken in het huis neergezet, in het bijzonder bij ramen en deuropeningen. De gedachte achter het gebruik van Pazuzuamuletten berust waarschijnlijk op de idee dat demonen het beste



Afbeelding 2.5: Bronzen figurine van de demon Pazuzu.

149. M.L. Thomsen, 'The Evil Eye in Mesopotamia', *Journal of the Near Eastern Society*, no. 51 (1992): 21-22.

150. W. Farber, *Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur*, ZA 71, (1981-82), 61-63; K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (SHCANE 7), Leiden 1996, 121-122.

151. Zie afbeelding en toelichting 'Pazuzu', in: *GDS*, 147-148

met demonen bestreden kunnen worden. Hoe grotesker de afbeelding, hoe groter haar afwerende kracht. Op de achterzijde van afbeelding 2.5 staat geschreven: 'Ik ben de god Pazuzu, zoon van de god Hanbi, koning van de kwade demonen van de wind'.¹⁵²

Bekend is dat tot de standaardinrichting van een Mesopotamische woning de huiskapel hoort, waarin afbeeldingen te vinden zijn van de huisgoden en de vooroudergoden.¹⁵³ Verder staan in de woning verscheidene kwaadafwerende figurines opgesteld. Een van de beschermgoden is de *Kusarikku*, een stiermensachtige figuur, die de wacht houdt bij de deur. In een bezwering om een huilend kind tot bedaren te brengen wordt verwijtend tot de baby gezegd: 'Je hebt de huisgod gewekt, de Kusarikku is wakker geworden'.¹⁵⁴ Opvallend, de *Kusarikku* is immers verondersteld wakker te zijn en het huis en zijn inwoners te beschermen. De beschermgod of demon is opgesteld bij de ingang van het huis en ziet toe dat er geen kwaad of onheil zomaar binnensluipt.

In een serie teksten uit Mesopotamië worden uitgebreide rituelen beschreven ter bescherming van het huis tegen allerlei ziekten.¹⁵⁵ Deze ziekten werden voorgesteld als een leger van 'demonic intruders', die door profylactische figurines van klei en hout geweed moesten worden. In de tekst *Šēp lemutti ina bīt amēli parāsu*, bedoeld om allerlei demonen buiten het huis te houden, komen we de volgende inleiding op een ritueel tegen:

[wh]ether it be an evil spirit, or an evil *alū*, or an evil ghost,
 [or] an evil constable, or an evil god, or an evil deputy,
 [or] *Lamaštu*, or *Labašu*, or the robber
 [or] *Lilū*, or *Lilitu* or Handmaid-of-*Lilū*,
 [or] Hand-of-god, of Hand-of-a-goddess, or Fallen-down-from-heaven,
 [or] *Lugalura*, or *Lugalamašpae*,
 [or] Fate, or Supporter-of-evil, or Death,
 [or B]urning, or Scorching, or *Kattillu*,
 [or a gh]ost of the family, or a ghost of a stranger, or anything evil,
 [whatso]ever there be, or anything not good that has no name,
 [or pl]ague, or the murderer, or strok[e],
 [or *di*]u-disease, or damage, or loss,
 [or whatever evi]l² that [stands] in someone's house
 as a sign of evil, [and constantly scre]ams,
 [that causes constant terror and fri]ght,
 [illness, death, damage,]
 [theft and losses, ...;]
 [(and) its evil; to prevent them from approaching someone's house]
 and to block the entry of the enemy in someone's house].¹⁵⁶

152. *GDS*, 148.

153. Zie bijv. Van der Toorn, *Van haar wieg tot haar graf*, 33-42.

154. W. Farber, *ZA* 71 (1981), 63, regel 5; Van der Toorn, *Family Religion*, 119-120; Van der Toorn, *Van haar wieg tot haar graf*, 41. Zie verder F.A.M. Wiggermann, *Babylonian Prophylactic Figures*, Amsterdam 1986.

155. F.A.M. Wiggermann, *Mesopotamian Protective Spirits – The Ritual Texts*, Cuneiform Monographs I, Groningen 1992.

156. Wiggerman, *Protective Spirits*, tekst I:1-19, p. 7.

In deze inleiding zien we een opsomming van allerlei demonen en kwade geesten, die het op het huis en zijn bewoners gemunt hebben. Na de inleidende opmerkingen volgt een gedetailleerde beschrijving van het ritueel dat uitgevoerd moet worden. Zo moeten er figurines gemaakt worden en dienen bezweringen uitgesproken en rituele handelingen uitgevoerd te worden. Nadat de figurines vervaardigd en ritueel gereinigd zijn, worden ze naar het huis gebracht en op strategische plekken opgesteld of begraven. Vervolgens wordt het huis ritueel gereinigd en de demonen bevolen weg te gaan.

Naast het gebruik van amuletten en bezweringen, speelt ook de huisgodsdienst een belangrijke rol in de bescherming van de familie. Deze huiscultus heeft een dubbele focus. Enerzijds is ze gericht op verering en verzorging van de huisgoden. Anderzijds speelt ook de verering van de voorouders een belangrijke rol in de familiale religie. De verering van de voorouders en de cultus van de familiegoden¹⁵⁷ vormden het brandpunt van de huiselijk rites. De voorouders belichaamden namelijk de continuïteit met het voorgeslacht. Door middel van voedseloffers en gebeden worden zij geëerd. In de dagelijkse strijd om te overleven staat het voortbestaan van de familie centraal. Het hoofddoel van de vooroudercultus is dan ook bedoeld om het voortbestaan van (de naam van) de familie te verzekeren.¹⁵⁸ De voorouders worden medeverantwoordelijk gehouden voor de bescherming van de familie. Men leeft immers in een gevaarlijke wereld en het leven van de familie is aan alle kanten door geesten en demonen bedreigd. Zo zijn er bepaalde dagen waarop men als familie beter niet samen kan komen of waarop het beter is geen reis te maken.¹⁵⁹ Men kan de geesten van de voorouders beter te vriend houden. Zij zorgen namelijk voor bescherming.

Even in death, the ancestors were by no means powerless. They dwelt with the gods and wielded divine power. Being kin, they were kind at core; only when the living misbehaved did they turn into adversaries. The forefathers exercised an authority that was protective as well as disciplinary; they acted as tutelary spirits.¹⁶⁰

Naast de voorouders spelen in de familiale godsdienst natuurlijk ook de familiegoden een belangrijke rol. Zij gelden als de goden die verantwoordelijk zijn voor de 'health, wealth and reputation' van de familie en niet in de laatste plaats voor hun bescherming. Ieder zichzelf respecterend Mesopotamisch huishouden is in het bezit van deze huisgoden.¹⁶¹

De dagelijkse praktijk van voedselgaven en gebeden aan de huisgoden, weerspiegelt de opvatting dat ieder mens voor zijn eigen welzijn en bescherming van zijn persoonlijke goden afhankelijk is. Ook voor deze familiegoden geldt dat wie ze niet te vriend houdt, zich bloot stelt aan allerlei gevaren.¹⁶² Een klassiek voorbeeld hier-

157. We moeten in dit verband niet vergeten dat de term 'familiegoden' niet helemaal recht doet aan de hiërarchische structuur van de familie, aangezien in een patriarchale samenleving de leden van de familie vooral de god of goden van de stamvader vereerden, de zogenaamde god der vaderen. Zie Van der Toorn, *Family Religion*, 78, en zie ook 115-118.

158. Van der Toorn, *Family Religion*, 52.

159. M.L. Thomsen, in: *Witchcraft and Magic in Europe*, 57; zie ook Van der Toorn, *Family Religion*, 51.

160. Van der Toorn, *Family Religion*, 62.

161. Van der Toorn, *Van haar wieg tot haar graf*, 34.

162. Van der Toorn, *Van haar wieg tot haar graf*, 30.

van vinden we in de Mesopotamische compositie *Ludlul bēl nēmeqi*.¹⁶³ In deze tekst komt een vooraanstaande ambtenaar aan het woord, die getroffen blijkt te zijn door ongeluk en zwaar lijden. In de tekst stelt hij zichzelf de vraag of zijn lijden niet mischien veroorzaakt is doordat hij zijn huisgod niet goed behandeld heeft:

2 As I turn round, it is terrible, it is terrible;
 3 My ill luck has increased, and I do not find the right.
 4 I called to my god, but he did not show his face,
 5 I prayed to my goddess, but she did not raise her head.
 6 The diviner with his inspection has not got to the root of the matter,
 7 Nor has the dream priest with his libation elucidated my case ...
 11 When I look behind, there is persecution, trouble,
 12 Like one who has not made libations to his god,
 13 Nor invoked his goddess at table.¹⁶⁴

De consequenties zijn dramatisch. Want als een mens niet langer kan rekenen op de bescherming van zijn goden, is hij kwetsbaar en overgeleverd aan de grillen van het noodlot en demonen, dan kan de ene calamiteit na de andere hem treffen:

43 My god has forsaken me and disappeared,
 44 My goddess has failed me and keeps at a distance.
 45 The benevolent angel who (walked) beside [me] has departed,
 46 My protecting spirit has taken to flight, and is seeking someone else.
 47 My strength is gone; my appearance has become gloomy;
 48 My dignity has flown away, my protection made off.
 49 Fearful omens beset me ...
 53 What is said in the street portends ill for me.
 54 When I lay down at night, my dream is terrifying ...
 68 Their hearts rage against me, and they (the demons) are ablaze like fire.
 69 They combine against me in slander and lies.¹⁶⁵

Een ander voorbeeld vinden we in een Akkadische gebedsbezweering die gericht is tot de godin Ištar. Dit soort gebeden kan tot de meest uiteenlopende goden gericht worden, maar Šamaš, Marduk en Ištar nemen een prominente plaats in.¹⁶⁶ Na een uitvoerige inleiding, waarin de goden geprezen worden, volgen klacht, smeekgebed en dankzegging. In dit gebed wordt de hulp van Ištar ingeroepen om verzoening te bewerken tussen degene die bidt en zijn persoonlijk (bescherm)goden. Deze goden hebben zich ogenschijnlijk van de bidder afgekeerd, want hij is door onheil overvallen. Zo lezen we:

67 What have I done, O my god and my goddess?

163. Zie voor vertaling: W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake 1996.

164. *Ludlul bēl nēmeqi*, tablet II, regel 2-5; vertaling Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 39; zie ook W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament I*, Göttingen 1975, 162-163; *ANET* 434-437; W. Beyerlin, *Godsdiensthistorisch tekstboek rond het Oude Testament*, Boxtel 1976, 113.

165. *Ludlul bēl nēmeqi*, tablet I, regel 43-39, 53-54, 68-69; vertaling Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 33, 35; Zie ook Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch I*, 161-162; Beyerlin, *Godsdiensthistorisch tekstboek*, 112.

166. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch I*, 134.

68 Is it because I feared not my god or my goddess that trouble hath befallen me?
 69 Sickness, disease, ruin, and destruction are come upon me;
 70 Troubles, turning away of the countenance and fulness of anger are my lot,
 71 And the indignation and the wrath of all gods and men ...
 74 Death and misery have made an end of me!
 75 My need is grievous, grievous is my humiliation;
 76 Over my house, my gate, and my files is affliction poured forth.
 77 As for my god, his face is turned elsewhere.¹⁶⁷

In de Sumerische tekst van 'Man and his God' komen we een anonieme man tegen die ogenschijnlijk zonder reden rampspoed meemaakt. In het dichtwerk klaagt hij luid en bidt hij om redding tot zijn persoonlijke (bescherm)god:

37 The man of deceit has conspired against me,
 38 (And) you, my god, do not thwart him ...
 70 Tears, lament, anguish, and depression are lodged within me
 71 Suffering overwhelms me like one who does (nothing but) weep,
 72 (The demon of) fate in his hand ...s me, carries off my breath of life,
 73 The malignant sickness-demon bath[es] in my body ...¹⁶⁸

Ten slotte vindt de man gehoor en wordt zijn lot ten goede gekeerd. De ziektedemon en de boze noodlotdemon moeten uiteindelijk van hem wijken. Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat wie getroffen wordt door ernstige tegenslagen, zich gaat afvragen of er iets schort aan de verzorging en verering van de huisgoden. Immers, wanneer de persoonlijke goden of familiegoden hun bescherming intrekken, loopt men dus groot gevaar. Daarom is het zo belangrijk om on speaking terms te zijn met de voorouders en de familiegoden. Beiden beschermen namelijk het gezin tegen de kwade invloeden van buiten. Demonen liggen op de loer om de rust van het gezin te verstoren. Het is dan ook begrijpelijk dat spanningen en familieruzies niet in de eerste plaats aan interne familieconflicten worden toegeschreven, maar aan de kwade invloed van demonen, hekserij of het boze oog. 'Such explanations exonerated the principal members of the family and helped to maintain the illusion that the family did not suffer from internal division but from attacks by outsiders.'¹⁶⁹ Dit is misschien te sterk gesteld, maar in ieder geval kan vastgesteld worden dat in de beleiving van de Mesopotamische mens het gezin en de clan voortdurend onder bedreiging lagen van demonische machten, die op chaos en desintegratie uit zijn.

In de eerdergenoemde bezweringsteksten van *Utukkū Lemnūtu* komen we voortdurend bezweringen tegen om de bewoners van het huis te beschermen. Zo lezen we op tablet III:

18 Evil Utukku, Alû, ghost, Sheriff-demon, god, and Bailiff-demon,

167. L.W. King, *The Seven Tablets Of Creation: The Babylonian And Assyrian Legends Concerning The Creation Of The World*, Londen 1902, 233; F. Stephens, 'Prayer of Lamentation to Ishtar', in: J. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton 1969, 383-385; Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch I*, 135-136; Beyerlin, *Godsdiensthistorisch tekstboek*, 93-94.

168. S.N. Kramer, 'Man and his God – a Sumerian variation of the 'Job' motif', *VTS* 3 (1960), 179; S.N. Kramer, 'Man and his God', in: *ANET*, 589-591; Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch I*, 164-165.

169. Van der Toorn, *Family Religion*, 23.

19 – they are evil!
 20 May they not approach my body,
 21 nor harm my face,
 22 nor walk behind me,
 23 nor enter my house
 24 nor clamber onto my roof,
 25 nor enter my sitting room.
 26 Be adjured by heaven, be adjured by earth.¹⁷⁰

Een vergelijkbare bezwering noemt speciaal de drempel van het huis. We hebben eerder opgemerkt dat de drempel de scheiding markeert tussen de besloten ruimte van het huis en de buitenwereld. De drempel is een plek waar demonen op de loer liggen.¹⁷¹

155 May they not approach my body,
 156 may you not cause harm to my face,
 157 nor may they go behind me.
 158 May they not follow the tracks (threshold) of where I stand.
 159 You may not stand where I stand,
 160 nor may you sit where I sit,
 161 may you not go where I go,
 162 nor enter where I enter,
 163 May you be adjured by heaven, may you be adjured by earth.¹⁷²

In verschillende bezweringen wordt ook melding gemaakt van de *rabišu*. In de Mesopotamische teksten verwijst deze term naar een kwaadaardige demon, die zich ophoudt bij de ingang van gebouwen.¹⁷³ Barré stelt voor om de term *rabišu* te vertalen met 'one who lies in wait'.¹⁷⁴ De uitdrukking kan zowel in positieve als in negatieve zin gebruikt worden en betrekking hebben op 'human officials' enerzijds of 'deities or demons' anderzijds. Als 'high official' was de *rabišu* verantwoordelijk voor het voorbereiden van de rechtszittingen. Na de rechter is hij de belangrijkste persoon. Wanneer de term gebruikt wordt voor de goden, dan gaat het om de goddelijk tegenpool van de menselijke *rabišu*. Het is de goddelijke aanklager die de schuldige partijen voor de rechter daagt. Barré wijst er vervolgens op dat in de oud-Babylonische periode de *rabišu* zich heeft ontwikkeld tot 'malevolent demon, often qualified as *lemnu*, 'evil'. Wellicht heeft deze ontwikkeling te maken met de angst die de menselijke aanklager mensen inboezemt. Als demon is de *rabišu* samen met andere kwade geesten verantwoordelijk voor verschillende vormen van kwaad. Medische kwalen

170. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 3, 18-26, in: M.J. Geller, *Evil Demons – Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, Helsinki 2007, 197; tablet III, plaat I, regel 11-20, in: Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 3; zie ook regel 100-107; tablet IV, kolom VI, 20-25.

171. Canaan, *Dämonenglaube*, 36-39. Zie ook enkele bezweringen tegen Lamaštu in *YOS* 11 (1985), no. 19 en 20. In 19:6 gaat het over Lamaštu die de deur blokkeert, zodat vrouwen niet uit en in kunnen gaan. In 20:7 wordt de drempel als verblijfplaats van Lamaštu genoemd.

172. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 3, 155-163, in: Geller, *Evil Demons*, 201; en verder tablet 6, 134; 15, 259; 16, 183, 194; tablet III, plaat VI, regel 215-228, in: Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 23-25.

173. Zo S.H.T. Page, *Powers of Evil – a Biblical study of Satan & Demons*, Grand Rapids 1996², 74. En ook: 'A popular and attractive explanation of the figure of speech that sin is personified as a demon who lurks in entryways', 74. Zie ook H. Duhm, *Die bösen Geister*, 9; A. Jirku, *Die Dämonen*, 82, etc.

174. Zie voor bespreking en discussie M.L. Barré, 'rabišu' in: *DDD*, 682-683.

kunnen het gevolg zijn van zijn handelen. Verder noemen de teksten verschillende typen van *rabišu*, die 'were thought to ambush their victims in various places'.¹⁷⁵ 'The fact that this demon is said to lurk "at the (tent?)opening" fits with the character of the *rabišu*, namely to lurk in ordinary places to spring his ambush'.¹⁷⁶

Hoe men ook probeert door middel van bezweringen demonen als de *rabišu* buiten te houden, de dreiging die van hen uitgaat en de angst die zij veroorzaken, wordt lang niet altijd door de teksten en rituelen weggenomen. De angst voor demonen blijkt diepgeworteld, zoals blijkt uit de volgende tekst die we op tablet V tegenkomen:

11 They circle the high, broad roofs like waves,
 12 and constantly cross over from house to house.
 13 They are the ones which no door can hold back nor any lock can turn away,
 14 they always slip through the doorway like a snake
 15 and blow through the door-hinge like the wind ...
 128 a ghost who always climbs over all the house.¹⁷⁷

Voortdurend komen we in de tabletten exorcistische uitspraken tegen waar de demonen gesommeerd worden weg te gaan:

152 Evil Utukku-demon to your steppe! Evil Alû-demon to your steppe!
 153 Evil ghost to your steppe! Evil Sherrif-demon to your steppe! ...
 157 Your place is not in the East,
 158 your dwelling is not in the West,
 159 your food is the food of ghosts ...
 164 stop encircling (the victim) in the dark in the middle of a city,
 165 or surrounding him in the outskirts,
 166 (but) go off to the bottom of the Netherworld, and to your obscurity.
 167 Be adjured by the great gods, so that you indeed depart.¹⁷⁸

Of:

Whatever is evil, be thou removed ...
 O evil spirit, ev[il demon], evil ghost, evil devil,
 go forth from the house (and) depart!
 By Heaven be thou exorcised!
 By Earth be thou exorcised!¹⁷⁹

Natuurlijk kan niet altijd voorkomen worden dat een demon of kwade geest de besloten ruimte van het huis binnenkomt. Een kleine onoplettendheid in de rituele geboden, een onverwachte bezoeker, een vreemde luchtstroom of tochtige wind, kan soms niet verhinderen dat demonen door kieren en gaten het huis binnenkomen. Tegen deze ongewenste indringers moet men zich wapenen:

175. Barré, 'rabišu', in: *DDD*, 683.

176. Barré, 'rabišu', in: *DDD*, 683. Zie ook G.J. Riley, 'Demon', in: *DDD*, 236.

177. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 5, 11-15, 128, in: Geller, *Evil Demons*, 209, 212; tablet V, plaat XII, regel 25-35, en Tablet V, plaat XIV, kolom IV, regel 16-17, in: Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 53, 69.

178. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 7, 152-167, in: Geller, *Evil Demons*, 225.

179. *Utukkū Lemnūtu*, tablet E, plaat 37, regel 50-54, in: Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 171.

evil man, he whose face is evil,
 he whose mouth is evil,
 he whose tongue is evil,
 evil spell, witchcraft, sorcery,
 enchantment and all evil,
 from the house go forth!
 Unto the man, the son of his god,
 come not nigh,
 get thee hence!
 In his seat sit thou not,
 on his couch lie thou not,
 over his fence rise thou not,
 into his chamber enter thou not,
 by heaven and earth I exorcise thee,
 that thou mayest depart.¹⁸⁰

Hoewel we slechts een paar teksten geciteerd hebben, wordt toch wel duidelijk hoezeer de angst voor bedreiging, ziekte en onheil zich genesteld heeft op de bodem van de Mesopotamische ziel. Aan alle kanten weet men zich omgeven door kwade machten. De ene keer zijn het demonen, de andere keer zijn het de vertoornde huisgoden die zich laten gelden. Een somber pessimisme heeft zich hierdoor van de Mesopotamische mens meester gemaakt. Het leven is geen pretje, maar heeft een donkere, zo niet duistere grondtoon. Tot nu toe heeft onze bespreking zich afgespeeld in en rondom het huis. Wie echter het huis verlaat, begeeft zich buiten de invloedssfeer van de familiegoden en voorouders en is dus extra kwetsbaar.

2.3.2 *Onderweg langs eenzame plaatsen*

Niet alleen het huis kan *under attack* liggen, ook buiten dreigt van alle kanten gevaar. Demonen hebben het bij voorkeur gemunt op de eenzame reiziger. Het zijn de kwade vijanden die komend uit de onderwereld hun toevlucht nemen tot eenzame plaatsen. Van daaruit voeren zij hun aanvallen uit:

31 The evil Utukku-demon who murders a healthy victim in the steppe,
 32 and the evil Alû demon who covers (his victim) like a garment,
 33 the evil ghost (and) evil Sheriff-demon who seize the body,
 34 the Lamaštu and Labašu demons who infect the body,
 35 and the wraith who constantly wanders about in the steppe:
 36 (all these) have approached the distraught man,
 37 the deposited sacrilege (*asakku*)-disease in his body.¹⁸¹

De eenzame reiziger is kwetsbaar en kan zomaar aangevallen worden. Hoe kon men zich beschermen tegen dit gevaar? Wat kan men ertegen doen? In de bezweringsteksten probeert men zich van tevoren al in te dekken en te beschermen, door allerlei mogelijke situaties en plekken te benoemen waar men aangevallen kan worden:

180. *Utukkū Lemnūtu*, tablet C, plaat 31, Col. 2, regel 105-115, Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 147.

181. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 3, 31-37, in: Geller, *Evil Demons*, 197-198.

187 Wherever I go, may I be safe ...
 191 Whether you may be my benevolent spirit,
 192 whether you may be my benevolent genius,
 193 Marduk is the god who keeps me well.
 194 May wherever my path is be safe.¹⁸²

108 As for the man, son of his god,
 109 do not stand where he stands,
 110 do not sit where he sits,
 111 do not enter where he goes,
 112 do not enter where he enters.
 113 Do not follow him into the house,
 114 do not abandon him on the river bank,
 115 and do not come across him in the middle of the sea.¹⁸³

In de vorige paragraaf waren we de demon *Rabišu* al tegengekomen, die bij de dorpel op de loer lag. Niet alleen bij de ingang van het huis, maar ook op enige afstand van het huis liggen de demonen in hinderlaag te wachten totdat er iemand langskomt:

1 The evil Utukku-demon lurks in the quiet street in secret, spilling out into the thoroughfare.
 2 The evil Sheriff-demon, released from the steppe, takes no pity (even) on the robber.
 5 As for the distraught man whom (demons) paralyze like a storm and sprinkled him with bile,
 6 that man is constantly out of breath, he churns (within) like a wave.
 27 The evil Utukku-demon and Alû-demon, who block the street for the one walking about at night.¹⁸⁴

If thou would lurk in ambush on earth,
 thou shalt secure no resting-place.
 Unto the man, the son of his god, come not nigh,
 get thee hence!¹⁸⁵

De exorcistische uitroepen 'get thee hence', 'to your steppe', 'depart', 'clear off outside', et cetera komen we met regelmaat tegen in de teksten. De demonen die door de bescherming heen zijn gebroken moeten worden weggestuurd. Waar moeten deze demonen heen? In de bezweringsteksten worden de demonen stevast teruggestuurd naar de woestijn. Daar houden ze immers hun verblijf. Op de verlaten plekken, aan de rand van de bewoonde wereld, zijn ze te vinden.

123 Evil Utukku-demon to your steppe!
 136 Evil Utukku-demon to your steppe! Evil Alû to your steppe!¹⁸⁶
 98 As for the Evil Utukku-demon who walks in the steppe,

182. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 3, 187, 191-194, in: Geller, *Evil Demons*, 202.

183. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 4, 108-115, in: Geller, *Evil Demons*, 206.

184. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 7, 1-2, 5, 6, 27, in: Geller, *Evil Demons*, 220.

185. *Utukkū Lemnūtu*, tablet IV, kolom VI, regel 1-4, Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 45.

186. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 6, 123, 136, in: Geller, *Evil Demons*, 218; tablet C, plaat 33, regel 186-187, Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 153.

99 (and) the evil Alû-demon who envelops (and) in the steppe,
100 the dangerous Asakku-(demon) who always roams around in the steppe ...¹⁸⁷

O evil spirit, get thee forth to distant places,
o evil demon, hide thee unto the ruins,
where thou standest is forbidden ground,
a ruined, desolate house is thy home.¹⁸⁸

Waarom juist daar? Wat hebben demonen met de woestijn? Waarom zijn het juist de verlaten plekken waar ze hun oponthoud vinden? Als we ons even in herinnering brengen dat de Mesopotamische mens de geesten en demonen uit zijn huis tracht te weren door middel van amuletten, figurines en door de hulp van de huisgoden in te roepen, dan kunnen we er ons iets bij voorstellen. Op verlaten plekken en in de ruïnes zijn ze immers buiten het bereik van deze amuletten en figurines. Daar zijn de demonen 'veilig' voor de bezweringen en de macht van de vooroudergoden.¹⁸⁹ Zo heeft de Mesopotamische mens de demonen en kwade geesten een plek toegewezen ver buiten de bewoonde wereld. De demonen kunnen tijdelijk een leegstaande woning betrekken, maar zodra hun aanwezigheid bekend wordt, wordt de exorcist erbij geroepen en moeten ze alsnog het veld ruimen. En zo zijn in de Mesopotamische voorstelling woestijnen en ruïnes favoriete plekken van spoken, geesten en demonen. Zulke plekken kon men maar beter mijden. Reizigers lopen er namelijk gevaar.

Toch is het onvermijdelijk dat men eropuit moet. Is men dan helemaal aan de willekeur van deze kwaadaardige geesten overgeleverd? Is een mens dan helemaal onbeschermd? Volgens de bezweringen is de mens toch niet helemaal aan zijn lot overgelaten. Op zijn weg wordt hij immers vergezeld door zijn beschermgeesten, zoals uit de volgende tekst blijkt:

68 In order for the good spirit to go on my right,
69 and for the good genius to go on my left,
70 Ningeštinanna, the exalted scribe of the Netherworld, recites the pure incantation in front of me ...
137 may the good Utukku-spirit and good luck be present at my side.¹⁹⁰

Juist als de reiziger in het open veld is, is hij kwetsbaar. Een demon kan hem zomaar lastigvallen en achtervolgen op de weg naar huis. In dat geval worden de beschermgeesten te hulp geroepen, zoals uit de volgende bezwering valt af te leiden:

an evil spirit ... hath overcome him,
[something] unnamed hath seized upon him,
his hand it hath smitten and his hand hath set upon,
his foot it hath smitten and his foot it hath set upon,
his head it hath smitten and his head it hath set upon;
unto a pure field for his fate it hath entered and...
the evil spirit ...
let it not enter the house ...

187. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 7, 98-100, in: Geller, *Evil Demons*, 223.

188. *Utukkū Lemnūtu*, tablet B, plaat 29, regel 94-99, Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 139.

189. Zie Thompson, *Devils and Evil Spirits* I, XLI.

190. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 3, 68-70, 137, in: Geller, *Evil Demons*, 199, 201.

may the evil spirit that hath seized him stand aside,
may a kindly spirit, a kindly guardian be present.¹⁹¹

Deze beschermgeesten worden geacht de mens te vergezellen. Ze zijn door de goden beschikt 'to surround its beneficiary 'on the right and on the left'.¹⁹² De gebruikelijke naam voor deze beschermgeesten is *Lamassu* of *Šēdu*. In zijn bespreking van de 'protective spirits' merkt Oppenheim het volgende op:

Prayers and similar texts are filled with passages in which the sufferer demands from the great gods the assurance that these *daimons* will be near him, take care of him, and protect him from his enemies – men, sorcerers, and demons alike – to guarantee him physical well-being, success, and luck in all his dealings.¹⁹³

Deze beschermgeesten hebben dus een dubbele functie. Enerzijds zorgen zij voor geluk en voorspoed, anderzijds zijn ze verantwoordelijk voor bescherming tegen onheil en kwaad. Het gaat ons nu vooral om de beschermende rol van deze persoonlijke goden of beschermgeesten. Hoewel zij aanwezig zijn in het huis, hebben zij de angst toch niet geheel weg kunnen nemen. Het grote aantal ons overgeleverde bezweringen is daar een tastbaar bewijs voor.

Ten slotte nog een laatste punt. Spelen het duister en de nacht nog een bepaalde rol in de bezweringsteksten? We kunnen ons immers goed voorstellen dat zodra het daglicht gaat wijken, de Mesopotamische mens behoedzamer wordt. Zijn de schaduw en de onbekende geluiden niet de voorbodes van naderend onheil?

13 With hands extended towards heaven, and nets spread toward the earth,

14 the (demons) light up the night like daylight ...

70 It is they (who) walk about stealthily in the street at night ...¹⁹⁴

96 May you be adjured by Ištar, mistress of the lands, who lights up the night.¹⁹⁵

Demonen zijn nachtwezens, die de duisternis tot hun woonplaats hebben gemaakt.

... an evil demon, on a bed by night in sleep,
or an evil demon stealing sleep away, ready to carry off the man,
or an evil demon, a god that roameth by night, ...
or an evil demon that like a bat (?) [dwelleth] in caverns by night,
or an evil demon that like a board of night flieth in dark places, ...
or an evil demon that like night hath no brightness,
or an evil demon that by night like a pariah dog prowleth in the mud ...¹⁹⁶

191. *Utukkū Lemnūtu*, tablet V, plaat XVI, kolom VI, regel 1-25, Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 79-81.

192. Van der Toorn, *Family Religion*, 98-99, en 80, noot 76.

193. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, 199. Oppenheim breidt zijn bespreking van de beschermgeesten uit tot *Ilu*, *Lamassu*, *ištaru* en *šēdu*. Aan elk van deze vier geesten wijdt hij een nadere bespreking. De precieze betekenis van deze termen is filologisch en semantisch niet altijd gemakkelijk te achterhalen., zie ook 199-206.

194. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 4, 13-14, 70, in: Geller, *Evil Demons*, 203, 205; zie ook tablet IV, plaat IX, kolom II, regel 14, Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 35.

195. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 5, 96, in: Geller, *Evil Demons*, 211.

196. *Utukkū Lemnūtu*, tablet B, plaat XXVII, regel 19-22, 35 en plaat XXVIII, regel 37, 43-46, Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 129-133.

Toch zullen de demonen moeten wijken voor het licht van de dageraad. De zon en het zonlicht kunnen ze immers niet verdragen.

152 Evil Utukku-demon to your steppe! Evil Alû-demon to your steppe!
 153 Evil ghost to your steppe! Evil Sheriff-demon to your steppe!
 154 Take your leather pouch,
 155 take your food offering(s),
 156 take your leather bag.
 157 Your place is not in the East,
 158 your dwelling is not in the West.¹⁹⁷

De laatste regels van deze bezwering hebben ermee te maken dat voor demonen noch in het oosten, de plek waar de zon opkomt, noch in het westen, de plaats waar de zon ondergaat, een plek voor hen is. Voor deze nachtelijke wezens is in het geheel geen plaats. In de woorden van Thompson: 'Sunrise is no standing place for thee, sunset is no seat for thee'.¹⁹⁸ Groot is dan ook de opluchting als de eerste zonnestralen weer worden gesignaleerd. De nacht is dan voorbij en de dreiging van de nachtwezens weer geweken. Op een Assyrische amulet uit Arslan Tash van omstreeks de 7e eeuw BCE, die bedoeld is om de familie tegen nachtdemonen te beschermen, komen we de volgende woorden tegen:

Gelangt ist er zu meiner Tür, und beleuchtet hat er die Türpfosten, aufgegangen ist die Sonne! Sie ächzten, sie gingen weg, und für immer flogen sie davon.¹⁹⁹

De nacht is dus hun uitvalsbasis. Van daaruit proberen demonen en geesten hun pijlen op mens en dier te richten. Wanneer hun aanval doel treft, wordt de mens geveld door ongeval en ziekte. Dan komt hij of zij zomaar onder de ban of betovering van magische woorden en vervloekingen. Een hele serie bezweringen gaat in op de schadelijke gevolgen van magie en hekserij. We zullen enkele van deze teksten de revue laten passeren.

2.3.3 *Gevangen onder het net van magie en toverij*

Het is duidelijk dat wie de beschermende omgeving van het huis verlaat en zich buiten en onder de mensen begeeft, een groter gevaar loopt door demonen aangevallen te worden. Maar ook thuis is men natuurlijk niet alleen. Het is bekend dat juist in de kring van de 'extended family' er grote conflicten kunnen zijn. We hoeven in dit verband alleen maar te verwijzen naar de oudtestamentische verhalen over Jakob en Ezau, Jozef en zijn broers, om ons een voorstelling te kunnen maken van de diepgaande conflicten die er in gezinnen kunnen zijn. Er is een vervloeking bekend van

197. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 7, 152-158, in: Geller, *Evil Demons*, 224-225.

198. *Utukkū Lemnūtu*, tablet A, plaat XXV, kolom IV, regel 5-15, Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 123-125.

199. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch I*, 264-265; Beyerlin, *Godsdiensthistorisch tekstboek*, 196: 'Hij is bij mijn deur gekomen, en belicht heeft hij de deurposten, opgegaan is de zon! Zij zuchten, ze gingen weg, en voor altijd vlogen ze heen'; zie verder: D.S. Sperling, 'An *Arslan Tash* Incantation: Interpretations and Implications', *HUCA* 53 (1982), 1-10; en W. Röllig, 'Die Amulette von Arslan Tash', in: *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik II*, R. Degen, W.M. Müller, W. Röllig (ed.), Wiesbaden 1974, 17-36.

een vader naar zijn zoon en schoonfamilie over de opbrengst van een stuk land dat in bruikleen was gegeven.²⁰⁰ De vader verwijt zijn zoon dat hij het afgesproken deel van de oogst niet krijgt en schrijft dit toe aan het werk van een heks of tovenaer. Toch zal het merendeel van de conflicten en de ruzies zich hebben afgespeeld in het intermenselijke verkeer op het werk, tijdens feesten of andere sociale gelegenheden. We kunnen ons voorstellen dat het niet nakomen van gemaakte afspraken en ontevredenheid over hoe iemand behandeld was, een voortdurende bron van conflicten kunnen zijn. En laten we vooral de liefdesperikelen niet vergeten. Afgewezen worden door een man of vrouw kon soms tot heftige emoties leiden. Wat te denken van een echtelijke ruzie, omdat de man zijn oog op een andere vrouw heeft laten vallen. Waar kan de vrouw heen met haar woede? Hoe kan zij haar vernedering te boven komen? In dit verband is het niet ondenkbaar dat met name vrouwen naar het middel van toverij grijpen. Ze kon haar rivale met toverspreuken trachten ziek te maken of haar man van zijn potentie te beroven. Thomsen stelt in dit verband:

However, allusions to women using evil magic are in the majority. This is probably due to the social situation of women in Mesopotamia. After her marriage, a woman lived with the family of her husband and being a stranger there she was easily suspected. Women also had few privileges and little means to assert their rights, so witchcraft could be a tempting possibility.²⁰¹

Magie en toverij lijken vooral de wapens te zijn van de zwakkeren in de samenleving. Juridisch gezien hebben zij meestal niet veel in de melk te brokkelen.²⁰² Divinatie en exorcisme, magie en toverij, ze vormen de 'true foundation of the religion of the *minores*, that is, of the great masses of the population, leaving the upper class alone in a position to know and to practice the religion in more depth.'²⁰³

Dit gezegd hebbend, komt vervolgens de vraag op hoe magie en toverij dan zichtbaar worden. Het vermoeden van een mogelijke beheksing of vervloeking zal wel opgekomen zijn wanneer iemand naast serieuze en diepgaande conflicten of slepende ruzies ook met bepaalde fysieke symptomen te maken kreeg. Ziekte, een ongeval, miskraam of misoogst, het kon het concrete gevolg zijn van een door de tegenstander uitgesproken bedreiging. Of wanneer er in de buurt van het huis bepaalde objecten gevonden werden. Dode dieren of verbrande figurines zijn tastbare tekenen dat zwarte magie was uitgevoerd. De vele voorbeelden van rituelen en bezweringen tegen toverij laten duidelijk zien hoe diep de angst voor magie en toverij zich genesteld heeft in de ziel van de oudoosterse man en vrouw, een vrees die zich zowel psychisch als lichamenlijk uiten kon en die tegenmaatregelen noodzakelijk maakten.²⁰⁴

In de bezweringen van *Utukkū Lemnūtu* komen we verschillende toespelingen tegen op magie, toverij en hekserij. Zo lezen we op een van de tabletten:

40 Since a bad fate was (already) in his body,
41 they deposited harmful poison in his body.

200. M.L. Thomsen, 'Witchcraft and magic in Ancient Mesopotamia', in: *Witchcraft and Magic in Europe*, Londen 2001, 27-28.

201. M.L. Thomsen, 'Witchcraft and magic', 30.

202. Van der Toorn, *Van haar wieg tot haar graf*, 107.

203. Bottéro, *Religion*, 202.

204. M.L. Thomsen, 'Witchcraft and magic', 32.

42 Since an evil curse was (already) in his body,
 43 they deposited the bad effects of sin in his body.
 44 Since the venom of iniquity was (already) upon him,
 45 they wrought evil.
 46 The rogue with an evil face, evil mouth, and evil tongue,
 47 evil spell, hex, magic, evil practices,
 48 which were (all) found in the patient's body –
 49 whom they made groan through witchcraft like a porous pot.
 50 The evil activities which shut the mouth,
 51 the evil spells which seize the tongue ...²⁰⁵

Hier zien we duidelijk het verband van magie en toverij met ziekte. De man is ziek geworden omdat hij onder het net van magie en toverij gevangen is. De woorden en de magische handelingen hebben blijkbaar hun beoogde doel bereikt. Op een andere tablet komen we soortgelijke woorden tegen. Alleen wordt veel nadrukkelijker aandacht gegeven aan het uitbannen van het kwaad. Het is alsof om de kwaaddoener een aura van kwaad hangt, dat zich zelfs kan nestelen in de besloten binnenruimte van het huis.

Evil man, he whose face is evil,
 he whose mouth is evil,
 he whose tongue is evil,
 evil spell, witchcraft, sorcery,
 enchantment, and all evil,
 from the house go forth!
 Unto the man, the son of his god, come not nigh,
 get thee hence!
 In his seat sit thou not,
 on his couch lie thou not,
 over his fence rise thou not,
 into his chamber enter thou not,
 By Heaven and Earth I exorcise thee,
 that thou mayest depart.²⁰⁶

Het kwaad dat via magisch geladen woorden uitgesproken of door uitgevoerde rituelen aangewend wordt om iemand te belagen, neemt in deze teksten bijna een fysieke gestalte aan. Magie en toverij zijn creatief. Ze roepen iets tot leven, wat er daarvoor niet was. Iets wat buiten de woorden en de rituele handelingen om een zelfstandig bestaan heeft en wat alleen in het exorcisme tot stand gebracht of verdreven kan worden. Het is echter de vraag of dit (magische of demonische) kwaad ooit definitief uitgeroeid kan worden. In dit verband kunnen we ook denken aan wat Von Rad geschreven heeft over het kwaad en handelen met kwade intentie. In het kader van zijn uiteenzetting over zonde en verzoening gaat hij in op iets wat hij kenmerkend vindt voor de oudoosterse cultuur:

Die böse Tat war nur die eine Seite der Sache, denn mit ihr war nun ein Böses in Lauf gesetzt, das sich früher oder später gegen den Täter oder seine Gemeinschaft

205. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 3, 40-51, in: Geller, *Evil Demons*, 198.

206. *Utukkū Lemnūtu*, tablet C, regel 105-115, Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 147.

wenden mußte.²⁰⁷

Het kwaad dat in omloop komt, heeft een uitstraling op anderen en werkt nog steeds door. Het heeft een bestaan buiten en los van de daad zelf. In dit verband wijst Von Rad bijvoorbeeld op vervloeking en toverij.²⁰⁸

De vraag die vervolgens opkomt, is welke rol demonen in dit alles hebben. Voor de oudoosterse mens heeft het kwaad dat in aanzijn geroepen wordt door magie of toverij alles te maken met demonen. Zij worden gezien als de uitvoerders, die ervoor zorgen dat het uitgesproken kwaad zijn doel bereikt. De boosaardige handeling brengt 'ein Böses' in omloop, dat met de activiteit van demonen in verband gebracht kan worden.²⁰⁹ Het verbaast ons dan ook niet dat in verschillende bezweringen deze link ook expliciet gelegd wordt, zoals uit de volgende tekst blijkt:

O evil spirit (or) ghost that hath touched the man in the desert,
 o pestilence that hath touched the head of the man,
 the evil mouth (or) evil tongue that hath uttered a spell,
 the evil spirit that hath looked on the man,
 the enchantment or evil sorcery of a ban,
 may they be broken in pieces like a goblet,
 may they be poured forth like water,
 may they not break through the mud wall.
 O evil spirit to thy desert!
 O evil demon, to thy desert!
 O they that have no name (their name),
 unto the breadth of heaven!²¹⁰

Ten slotte nog een laatste opmerking. In de genoemde bezweringen komen we herhaaldelijk het beeld van het net of de strik tegen. Keel heeft erop gewezen dat netten en strikken een grote rol spelen in de magie.²¹¹ Ze visualiseren hoe men de bedreiging van magie en toverij ervaren heeft. Een Babylonische demon draagt eenvoudigweg de naam 'vangnet'.²¹² In de Maqlûserie komen we veel verwijzingen tegen naar netten. Heksen hebben hun vangnet op straat uitgeworpen. Toveraars 'haben gezaubert ... wie mit einer Vogelklappe mich niederzuwerfen ... wie mit einem Fangnetz mich zu überdecken'.²¹³

In de serie *Utukkū Lemnūtu* is men ook bekend met het beeld van netten en strikken. Termen die ook in de bijbelse Psalmen en Psalm 91 frequent gebruikt worden (zie hoofdstuk 7). Zo wordt van demonen gezegd:

10 They strike the land,
 11 encircling the lands like a net ...

207. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1992¹⁰, 278.

208. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 277, noot 87.

209. Zie de discussie die we hierover gevoerd hebben in § 1.4.

210. *Utukkū Lemnūtu*, tablet C, regel 173-189, Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 153.

211. O. Keel, *Feinde und Gottesleugner*, Stuttgart 1969, 196; Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 78.

212. Keel, *Feinde*, 196.

213. Keel, *Feinde*, 196.

13 With hands extended towards heaven, and nets spread toward the earth ...²¹⁴

or whether you be the evil Ala-demon who covers a man like a net,
or whether you be the evil Ala-demon who envelops a man like a *salhab*-net.²¹⁵

Men probeert de mens zo in te pakken dat hij of zij niet meer kan ontsnappen.

A snare without escape, set for evil.
A net whence none can issue forth, spread for evil.²¹⁶

Soortgelijke beelden worden ook gebruikt in het kader van ziekten en hoofdpijn. In de serie van bezweringen *Ti'i*, bedoeld om allerlei soorten van hoofdpijn te verdrijven, komen we opnieuw het beeld van het net tegen. Zo lezen we:

Incantation:
The evil spirit hath set a net,
The evil demon hath set a net,
The evil ghost hath set a net,
The evil devil hath set a net,
The evil god hath set a net,
The evil fiend hath set a net,
The evil hag-demon hath set a net,
so that the wanderer hath fallen sick of headache,
so that this man hath fallen sick of fever.²¹⁷

Of ook:

a rushing head-demon,
granting no rest, nor giving kindly sleep.
It is the sickness of night and day,
whose head is that of a demon,
whose shape is as the whirlwind;
its appearance is as the darkening heavens,
and its face as the deep shadow of the forest.
Its hand is a snare, its foot is a trap (?).²¹⁸

Met deze beelden verlaten we het terrein van magie en toverij en zijn we aangeland op het terrein van ziekte, waar men eveneens de werking van demonen gevoeld heeft. Niet altijd kan besmetting voorkomen worden. Daarom kijken we vervolgens naar de manier waarop demonen het leven van gezonde mensen kunnen aantasten en te gronde richten.

214. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 4, 10-11, 13, in: Geller, *Evil Demons*, 203.

215. Geller, *Forerunners*, 80-83, regels 863-864.

216. *Miscellaneous Incantations*, tablet van de ban, plaat XXXIV, regel 12-14, Thompson, *Devils and Evil Spirits II*, 119.

217. *Ti'i*, tablet VIII, kolom I, plaat XV, regel 30-34, Thompson, *Devils and Evil Spirits II*, 59.

218. *Ti'i*, tablet P, plaat XXV, regel 5-15, Thompson, *Devils and Evil Spirits II*, 87.

2.3.4 Besmet door ziekte en bedreigd door de dood

De vele teksten en bezweringen uit Mesopotamië die zijn overgeleverd laten duidelijk zien hoezeer de Mesopotamische mens zich met ziekte heeft beziggehouden. Een heel scala aan rituelen en gebruiken was ontwikkeld om de schadelijke invloed van geesten en demonen op de gezondheid te bestrijden of teniet te doen. Zonder nu op alle details in te gaan, er is door verscheidene auteurs op gewezen dat het omgaan met en de behandeling van ziekte aan verandering onderhevig is geweest. Dat is op zich wel begrijpelijk, omdat een bepaalde visie op ziekte en gezondheid ook uitdrukking is van de manier waarop er in een cultuur met deze fenomenen omgegaan wordt. Couto-Ferreira stelt in een artikel over 'supernatural causes of diseases' in het oude Mesopotamië,²¹⁹ dat in teksten uit het derde millennium vooral demonen als veroorzakers van ziekten werden gezien. Na verloop van tijd en mede als gevolg van reflectie en bezinning, heeft men in het tweede millennium ziekte in verband gebracht met de straf van de goden en in het eerste millennium met hekserij en toverij. Deze veranderingen zijn niet altijd gemakkelijk historisch te traceren. Toch kunnen we niettemin concluderen dat de continue lijn in deze verschillende tijdvakken is, dat ziekte verbonden wordt met de 'bovennatuurlijke' wereld van demonen, geesten en goden.²²⁰ Ziekte uit zich allereerst op het fysieke of psychologische niveau, maar wordt ook evident op het socioreligieuze niveau. De patiënt leeft immers niet langer alleen op het 'aardse niveau', maar hij of zij is in aanraking gekomen met de 'bovennatuurlijke' dimensie van de werkelijkheid. Genezing of bestrijding van ziekte vraagt dan ook om een ingrijpen op dit 'bovennatuurlijke' niveau. In de vele bezweringen die zijn overgeleverd wordt die koppeling dan ook voortdurend gemaakt.

In een monografie over de behandeling van 'ghost-induced illnesses' in het oude Mesopotamië gaat Scurlock nader in op het onderscheid tussen 'natuurlijke' en 'bovennatuurlijke' oorzaken.²²¹ Zij stelt dan:

Those looking for 'natural' causes in ancient Mesopotamian texts would have no difficulty in locating examples of prescriptions where no ghost, god, or sorcerer appears. The fact that what *we* would consider a spirit is not mentioned in a particular context is, however, no proof that what *we* would define as 'natural' causes were thought to be at work. Jaundice may sound 'natural' to us, but it was thought of by the ancient Mesopotamians as a demon.²²²

En daarmee komen we terug op een opmerking die we in het vorige hoofdstuk hebben gemaakt. In de oudoosterse culturen is het onderscheid tussen 'natuurlijk' en 'bovennatuurlijk' of tussen 'geestelijk' en 'materieel' niet relevant. De Mesopotamische man of vrouw leefde in een en dezelfde wereld, waar zowel het zichtbare als het onzichtbare een plek heeft. In plaats van de oorzaken van ziekte en de fenomenen daaromtrent te rubriceren onder 'natural' of 'supernatural' zullen wij ons in de analyse van de teksten slechts beperken tot beschrijving van ziekte in termen van demonen

219. E. Couto-Ferreira, 'Aetiology of Illness in Ancient Mesopotamia: on Supernatural Causes', <<http://www.ihp.sinica.edu.tw/~medicine/ashm/lectures/paper/paper13.pdf>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

220. Zie bijvoorbeeld ook de analyse van Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 186-192.

221. J.A. Scurlock, *Magico-Medical means of treating Ghost-induced Illnesses in Ancient Mesopotamia* (AMD III), Leiden 2006.

222. Scurlock, *Ghost-induced Illnesses*, 75.

(zie § 1.4.1). Want hoe we het ook wenden of keren, of een mens nu ziek wordt als gevolg van een straf van de goden of vanwege vervloekingen of magische handelingen van een vijand of tegenstander, de bezweringen uit Mesopotamië brengen ziekte voortdurend in verband met demonen.²²³

In de reeds genoemde monografie van Scurlock wordt een groot aantal medische teksten uit Mesopotamië geanalyseerd. Veel verschillende ziektebeelden passeren de revue. Van het horen van geluiden, het zien van overleden personen in dromen tot fysieke problemen als hoofdpijn, nekklachten, oorsuizingen, duizeligheid, koorts en depressies.²²⁴ Zonder enig onderscheid worden deze klachten in verband gebracht met demonen of met de 'hand of ghosts'. Omdat het ons echter gaat om een illustratie van hoe de Mesopotamische man of vrouw ziekte en dood in verband heeft gebracht met demonen en niet om de medische kant van ziekte, beperken wij ons tot enkele citaten uit de serie *Utukkū Lemnūtu*. Zo lezen we bijvoorbeeld:

53 dangerous asakky-disease, may you not approach him,
 54 illness-not-improving, may you not approach him.
 55 Disease, headache, convulsive(-demon), the heavy 'arms' of which seize all unwell
 parts of the body,
 56 headache, toothache, bellyache, 'heartache',
 57 disease of the eye, Asakku, and Samanu,
 58 evil Utukku ...
 75 I adjure you both by heaven and earth so that you may go!²²⁵

Het citaat uit een gebed tegen kwade geesten laat iets oplichten van de werkelijkheid achter de ziekte. De gebruikte termen doen een krachtdadig ziekteproces veronderstellen. De man of vrouw is neergeworpen op zijn of haar ziekbed, geveld door demonen.

While the [evil ghost] and evil Galla seized his body,
 and while the [Dimme] and Dima infected his body,
 the Lil demons, inhospitable winds of the steppe, swept along,
 approached the distraught man's side,
 and set the grievous *asag*-disease in his body.²²⁶

Het kan immers zomaar gebeuren dat de beschermende maatregelen niet afdoende zijn en dat demonen het voor elkaar krijgen om de man of vrouw door ziekte te vellen. De winden van de steppen zijn immers altijd aanwezig. De oudoosterse mens leeft constant onder bedreiging. Demonen weten hun slachtoffers te vinden. Een huis heeft immers altijd wel kieren. Een mens kent altijd nog wel zwakke plekken. Hebben de demonen uiteindelijk de zwakke plekken in de defensie weten op te sporen en de mens ziek op bed neergeworpen, dan rest de zieke niet veel anders dan exorcisme.

223. Het ligt dan ook voor de hand dat deze teksten een vergelijkbare structuur hebben, zoals Van Dijk stelt: 'Incantations against an ailment are often designated in the same way, since the illness is considered a personified, demonic power, i.e. a typical 'situation god''. Zie J.J.A. van Dijk, A. Goetze, M.I. Hussey, *Early Mesopotamian Incantations and Rituals*, YOS 11, Londen 1985, 6.

224. Scurlock, *Ghost-induced Illnesses*, 8-18.

225. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 6, 53-58, 75 in: Geller, *Evil Demons*, 215-216.

226. Geller, *Forerunners*, 20-21, regels 16-20.

93 May Fate, Asakku-disease, distress, or [whatever] evil [(magical) practices],
 94 be removed from the distraught man's body.
 95 May they not approach my body (as well) but stand aside,
 96 nor may they follow behind me.
 97 I adjure you by the great gods that you may go away.
 98 May they not be detained but let their bond be broken!
 113 Eil Utukku, Alû-demon, ghost, Sheriff-demon, god, and Bailiff-demon,
 114 whether it be illness, death, the Lilû-demon or Lilith, the *asakku*-disease, or evil fate,
 115 depart from before me, go out of the house!²²⁷

Soms moet de hulp van een priester ingeroepen worden, die onder aanroeping van hogere goden of machten het exorcisme moet uitvoeren:

113 May you be adjured by heaven and earth.
 114 May you be adjured by Enlil, lord of the lands,
 115 be adjured by Ninlil, mistress of the lands,
 116 be adjured by Ninurta, the mighty hero of Enlil ...
 119 May you be adjured by Ištar, mistress of the troops,
 120 be adjured by Adad, whose thunder is welcome,
 121 be adjured by Šamaš, lord of judgment
 122 or be adjured by the great Anunna-gods.²²⁸

Ook de priester is zich ervan bewust dat hij altijd op zijn hoede moet zijn. Als hij bij iemand komt die gevelde is door demonen, dan moet hij extra op zijn hoede zijn en zich beschermen. Hij betreedt namelijk een domein dat onder de regie van demonen staat. Zij hebben victorie uitgeroepen over het leven van de zieke. Het verwondert niet dat men/hij in dergelijke situaties de hulp van de goden en beschermgeesten inroept, zoals we lezen in een van de volgende teksten:

100 I am the exorcist and Šangamahhu priest of Ea,
 101 I am the purification priest of Eridu,
 102 the incantation which he cast is dedicated to bringing calm.
 103 When I go to the patient,
 104 when I push open the door of the [house],
 105 when I call out at his gate,
 106 when I cross the threshold,
 107 when I enter the house,
 108 with Šamaš in front of me and Sin behind me,
 109 with Nergal on my right,
 110 and with Ninurta on my left,
 111 when I approach the patient, and lay my hand on the patient's head,
 112 may the good spirit and good genius be present at my side.²²⁹

Het lichaam van de mens die door demonen ziek is gemaakt, is tot bezet gebied geworden. Zonder ingrijpen van de goden redt een mens het niet. In feite is er sprake van een machtsstrijd. Demonen zijn vastbesloten om mensen te bezetten en hun het

227. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 3, 93-98, 113-115, in: Geller, *Evil Demons*, 199-200.

228. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 5, 113-116, 119-122, in: Geller, *Evil Demons*, 211-212.

229. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 3, 100-112, in: Geller, *Evil Demons*, 200.

leven onmogelijk te maken. Hun macht lijkt groot; toch zijn zij niet opgewassen tegen de machtswoorden die namens de goden gesproken worden:

Unto the sick man draw not nigh,
unto the sick man come not,
by the great gods I exorcise thee that thou mayest depart.²³⁰

63 Since a (demon) attacking limbs is (already) in the patient's body,
64 through an effective incantation – the word of Ea –
65 may those evil ones be uprooted.²³¹

Uit de laatste tekst komt een gedachte naar voren die we wel vaker in de teksten tegenkomen, dat zieke mensen extra kwetsbaar blijken te zijn voor demonische aanvallen. Natuurlijk is niet elke ziekte van demonische oorsprong. Men kan ook ziek worden zonder invloed van demonen. Wel is het opvallend dat men juist in het ziekteproces demonische invloeden gewaarwordt. Misschien hadden de natuurlijke afweermechanismen hun kracht verloren en was men extra gevoelig geworden voor de kwade invloeden van demonen. De demonen lijken eropuit te zijn de kwetsbare mens op zijn ziekbed te gronde te richten.

The evil Galla-demon, released in the steppe, the unsparing robber,
the Dimme- and Dima-demons who spatter the victim,
internal disease and stricture, sickness, headache, and the Ala-demon covering the patient,
(all) agitated the distraught man like a storm and sprinkled him with gall.²³²

Overzien we het geheel van de bezweringen uit de serie *Utukkū Lemnūtu*, dan valt op hoezeer de meest uiteenlopende ziekten en problemen toegeschreven worden aan de aanwezigheid en werkzaamheid van demonen. Tegelijk worden in de bezweringen allerlei middelen gebruikt om de mens (patiënt) van deze ziekmakende demonische presentie te bevrijden. Onder aanroeping van de hoogste goden en als hun handlanger, betreedt de exorcist het huis van de zieke. De ziekte van iemand betekent immers, dat het de demonen gelukt is de cirkels van bescherming te doorbreken. Nu is het zijn taak om door bezweringen en bepaalde rituelen de zieke te helpen. De demonen worden met behulp van de hogere goden gesommeerd het zieke lichaam van de mens te verlaten. De teksten van *Utukkū Lemnūtu*, die op de tabletten staan opgetekend, hebben naast een exorcistische functie, de uitdrijving van de demonen, ook een apotropeïsche functie, ze beogen blijvende bescherming van de bevrijde patiënt.

2.4 CONCLUSIE: DEMONEN EN DE RELIGIOSITEIT VAN DE OUDOOSTERSE MENS

We begonnen dit hoofdstuk met de binnenste cirkel waarin het leven en de religiositeit van de Mesopotamische mens zich vooral afspelen: het huis. Het domein waar de familie woont en leeft. Dit domein probeert men door middel van amuletten, ritu-

230. *Utukkū Lemnūtu*, tablet C, plaat XXX, kolom I, regel 60-64, Thompson, *Devils and Evil Spirits*, 143.

231. *Utukkū Lemnūtu*, tablet 3, 63-65, in: Geller, *Evil Demons*, 198.

232. Geller, *Forerunners*, 58-59, regels 648-65.

elen en bezweringen te vrijwaren van de kwade invloeden van buiten. In het bijzonder is men bang dat via deuren en ramen demonische bedreigingen het huis binnenkomen. Er zijn namelijk demonen die het op de bewoners van het huis hebben gemunt. In het bijzonder zijn zij op zoek naar zwangere vrouwen en pasgeboren kinderen. Begeeft men zich naar buiten en moet men langs eenzame plaatsen reizen, dan loopt men gevaar zomaar door demonen aangevallen te worden. Ook in de ontmoeting en het samenleven met andere mensen, staat men aan allerhande bedreigingen bloot. In conflicten en ruzies grijpt men met regelmaat terug op de beproefde middelen van magie en hekserij. Zijn de schadelijke gevolgen daarvan merkbaar, dan moet ertegen opgetreden worden. Door middel van bezweringen en rituelen tracht men zich van de kwade geesten te bevrijden. Soms veroorzaken demonen chronische problemen en ziektes. Met als gevolg dat de mensen worden teruggeworpen op de besloten binnenruimte van het huis. De bedreiging blijft niet buiten voor de deur van het huis staan, maar treedt het huis binnen en maakt dat het besloten familieleven en de gezondheid van haar leden onder druk komen te staan. Hiermee zijn we weer bij de binnenste cirkel aangeland: het huis.

Wat valt ons op als we het bovenstaande op ons laten inwerken? In de *eerste* plaats kunnen we constateren dat de rondgang door de teksten van *Utukkū Lemnūtu* een eenduidig beeld laat zien. De Mesopotamische mens, man en vrouw, levend binnen of buiten familieverband, bevindt zich in een bedreigd bestaan. Demonen liggen overal op de loer. Geen levensterrein is vrij van bedreiging. In die zin kunnen we spreken van een universele angst die deel uitmaakt van de Mesopotamische cultuur en die zich genesteld heeft op de bodem van de Mesopotamische ziel. Iets wat trouwens ook door Brunner gesteld is met betrekking tot de Egyptische mens (§ 2.2.1). Een mens is kwetsbaar en zonder hulp van de goden redt hij of zij het niet, maar is overgeleverd aan de willekeur van demonen. Uit de bezweringen is duidelijk dat men de bedreiging uiterst serieus heeft genomen. In de strijd tegen demonische aanvallen kan de Mesopotamische mens zonder de hulp van bezweringen, amuletten en magische rituelen niet staande blijven, maar is gedoemd te sterven.

In de *tweede* plaats valt op dat er sprake is van een machtsstrijd waarin demonen alleen bestreden kunnen worden met de hulp en in de naam van de hogere goden. Thompson schrijft daarover:

In attacking the powers of evil it was of no avail for the magician to rely solely on his own strength; it was necessary for him to call to his aid some divine authority to support him in his combat.²³³

Het is daarom niet ongebruikelijk dat we in de bezweringen lange lijsten van goden tegenkomen, die op dezelfde manier en voor hetzelfde doel aangeropen worden. Daarmee is duidelijk dat de magische woorden die gebruikt worden om demonen af te weren of uit te drijven in zichzelf geen kracht hebben. Het gezag en de effectiviteit van de bezweringen zijn:

only of avail when used in conjunction with supernatural aid ... No demon could withstand the authority of these mystic words if only they were rightly employed, particularly if used in the proper place, and with the proper intonation, and by a

233. Thompson, *Devils and Evil Spirits* II, XXI.

properly qualified priest.²³⁴

In de *derde* plaats valt het op dat in de bezweringen bepaalde beelden steeds terugkeren. Zo is er sprake van netten en strikken, waarin een mens verstrikt kan raken.²³⁵ In een samenleving waar mede van de jacht geleefd wordt, spreken netten en strikken tot de verbeelding. Mensen kunnen in een net of val verstrikt raken zoals een vogel of een hert. Op een concrete manier wordt hiermee de angst verbeeld om bewegingsvrijheid te verliezen, de angst om verstrikt te worden en niet meer los te kunnen komen van het kwaad. Een klapnet kon zomaar opeens dichtklappen. Zo kon de mens getroffen worden door een plotseling opduikend gevaar. In de magie spelen netten en strikken volgens Keel beide een rol.²³⁶

De donkere kant van de angst komt tot uiting in het feit dat in de teksten ook regelmatig sprake is van de nacht.²³⁷ Zo lezen we:

The evil Udug-demon or evil Ala-demon obstruct the man walking in the street at night and the evil ghost or evil Galla-demon block the man walking at night in the thoroughfare, an overpowering storm sparing nothing.²³⁸

As for the man walking home at night, (the demon) approached the victim and touched his hand.²³⁹

De duisternis wordt dus geassocieerd met demonische bedreiging. In het donker van de nacht krijgen ziekte en ander kwaad immers een grimmiger gelaat. In de nacht wordt de mens teruggeworpen op zichzelf. Zijn eenzaamheid en kwetsbaarheid worden in het donker nog sterker gevoeld. Verder komen we ook veel verwijzingen tegen naar de woestijn. Het is de plaats bij uitstek waar demonen hun 'thuis' hebben gevonden. De woestijn is als onherbergzame plek voor de eenzame reiziger een gebied vol gevaar en doodsdreiging.

The evil Udug is standing in the desert, the evil Ala-demon is covering (its victim) in the steppe, the virulent Asag-demon is pouncing in the wilderness.²⁴⁰

Het is de plek van de graven, van de roofdieren en aasgieren. Daar kon men maar beter niet te vaak komen.

Samenvattend: we kunnen uit analyse van de teksten van *Utukkū Lemnūtu* dus concluderen dat de bedreigende presentie van kwade geesten en demonen voor de Mesopotamische mens een realiteit is. De aanwezigheid van demonen en de ziekmakende consequenties van hun handelen, hebben een onuitwisbare indruk gemaakt op de

234. Thompson, *Devils and Evil Spirits* II, XXIII-XXIV.

235. Geller, *Forerunners*, 34-35, regel 256; 80-83, regels 863-864, en *Utukkū Lemnūtu*, in: *Devils and Evil Spirits*, Thompson, tablet VI, regel 18; tablet XVI, plaat XXIII, regel 335.

236. Keel, *Feinde und Gottesleugner*, Tübingen 1969, 194-198.

237. Zie bijv. Geller, *Forerunners*, 28-29, regel 158; 30-31, regel 186 en 198, en *Utukkū Lemnūtu*, in: *Devils and Evil Spirits*, Thompson, tablet IV, plaat IX, kolom II, regel, 14; tablet B, plaat XXVII, regel 19-35.

238. Geller, *Forerunners*, 74-65, regels 692-694.

239. Geller, *Forerunners*, 66-67, regels 708-709.

240. Geller, *Forerunners*, 74-77, regels 797-799, en *Utukkū Lemnūtu*, in: *Devils and Evil Spirits*, Thompson, tablet B, plaat XXVII, regel 18 t/m plaat XXVIII, regel 45.

mensen van toen. Tegelijk leeft er ook een diep besef dat alleen een hogere macht, de macht van de goden die in de persoon van de exorcist tot hen komt, eraan te pas moet komen om mensen te bevrijden en in vrijheid te laten leven.

Om wie gaat het in deze teksten? Wie is de patiënt? Het ziet ernaar uit dat dit gewone mensen zijn geweest, mensen van vlees en bloed. De exorcist betreedt in de teksten meer dan eens de leefwereld, het huis en de omgeving van mensen die ziek zijn geworden. In hoofdstuk 1 hebben we gewezen op het onderscheid tussen primaire en secundaire religie (§ 1.4.4). Kenmerkend voor primaire religie zijn de primaire religieuze ervaringen van het overweldigd worden door natuurfenomenen als onweer en bliksem of de confrontatie met ziekte, leed en onheil. Secundaire religie daarentegen kent een hogere graad van (theologische) reflectie. De reflectie op primaire ervaringen heeft geleid tot een systeem van overtuigingen en verplichtingen, dat onderschreven dient te worden. Dit systeem heeft een meer systematisch en normatief karakter. Het gaat erom dat de overtuigingen van de groep onderschreven worden, gedeeld en geaccepteerd.

Wanneer we de teksten van *Utukkū Lemnūtu* overzien, valt op dat er weinig aanzetten zijn tot secundaire religie. De nood die beschreven wordt is vaak acuut en de demonische bedreiging wordt direct in de teksten verwoord. We hebben in deze teksten weinig theologische reflectie aangetroffen. De allesomvattende bedreiging krijgt in deze teksten niet alleen een stem, maar er wordt ook in een veelheid van beelden, namen en uitdrukkingen op gereageerd. De mens wordt nimmer opgeroepen tot een geloofsbeslissing. Er is geen sprake van een waarheidsconcept dat van andere waarheden afgegrensd moet worden. Evenmin is er sprake van exclusiviteit en afwijzing van afwijkende meningen of praxis. De concrete mens met zijn primaire nood staat in het centrum van deze teksten. Daarmee onderscheiden deze teksten zich van de officiële religie. Deze was primair gericht op het onderhouden en vereeren van de goden. De religiositeit van de Mesopotamische man en vrouw daarentegen was praktischer van aard en gericht op de concrete problemen van elke dag.

De teksten van *Utukkū Lemnūtu* hebben ons inzicht gegeven in de rol die demonen spelen in de religie van het oude Mesopotamië en kunnen als illustratie – en in zekere mate als representatief – geacht worden voor het denken van de oudoosterse mens over ziekte, onheil en demonen. Dat oordeel is ook Geller toegegaan, als hij spreekt over een 'general understanding':

Utukkū Lemnūtu provides rich accounts of demons and ghosts, replete with metaphors and similes, bringing us closer to a general understanding of demons as the agents which most directly affected a patient's psyche; the very appearance of the demon inspired fear, and the suggestion of the demon's presence acted as a threat.²⁴¹

241. Geller, 'Freud and Mesopotamian Magic', 49. Het blijft wetenschappelijk gezien een belangrijke vraag hoe wij het spreken over demonen duiden. Er zijn in feite twee mogelijkheden. De angst voor demonen, die uit de bezwingingen naar voren komt, heeft te maken met kwaadaardige wezens aan wie een feitelijk bestaan wordt toegekend, buiten de mens. Of de angst voor demonen is vooral een psychologisch categorie en de menselijke verwoording van angst voor controleverlies, ziekte et cetera. Onderdrukking en projectie van de angst zijn een verdedigingsmechanisme van de menselijke psyche. Zoals we in § 1.4.2 hebben aangegeven, trachten wij de religieuze teksten te bestuderen binnen het conceptuele kader van de cultuur waarin zij tot stand gekomen zijn. Teksten zijn onderdeel van een wereldbeeld waarin geesten en demonen, magie en hekserij een plaats hebben. In de analyse van

Na dit overzicht van demonen in de culturen van Egypte, Kanaän en Mesopotamië richten we ons vervolgens op de leefwereld van het volk Israël en op de geschriften van het Oude Testament. Welke plaats krijgen demonen toebedeeld in het wereldbeeld van het oude Israël? Hoe denken de Israëlitische man en vrouw over demonen? Spelen zij een rol in het dagelijks leven?

de teksten moeten we ervoor waken dat wij onze moderne culturele en westerse overtuigingen niet inlezen in de teksten. De beleefde werkelijkheid moet maatgevend zijn en van buitenaf ingevoerde begrippen mogen het geschiedenisbeeld niet bepalen. Om die reden hebben we getracht de teksten te lezen met hermeneutische verbeelding en empathie. In hoofdstuk 10 komen deze hermeneutische vragen uitgebreider aan de orde.

3 Demonen in het oude Israël

No attempt is made in the Old Testament to formulate a doctrine of evil spirits ... Nevertheless, in numerous passages of Scripture supernatural evil beings are referred to or described which, when examined, are found to correspond to demons among other peoples.¹

... 'Demon' can be defined as a supernatural evil being that exists or operates independent from Yahweh. Demons cause physical, mental and moral harm. They are not worshipped and do not receive sacrifice. Some scholars define the term this way, others do not give a definition but their understanding of 'demons' as evil is obvious. The problem therefore is that this word is applied to the Hebrew Bible. Such application carries the danger of imposing ideas, reading into the texts ideas that are not present.²

3.1 INLEIDING

In het vorige hoofdstuk zijn we nader ingegaan op de rol die demonen spelen in de leefwereld van het oude Oosten. Aan de hand van teksten als *Utukkū Lemnūtu* hebben we gezien, dat de oudoosterse mens in een bedreigd bestaan leeft. Een bestaan dat getekend is door een voortdurende en existentiële angst voor kwade geesten en demonen. In Egypte en Kanaän, maar vooral in Mesopotamië, worden allerlei vormen van kwaad en onheil toegeschreven aan demonen. Op allerlei levensterreinen liggen demonen op de loer. Zonder hulp van de goden is een mens kwetsbaar en overgeleverd aan de willekeur van demonen. Uit bezweringsteksten is duidelijk geworden dat men deze bedreiging uiterst serieus heeft genomen. Om zich tegen demonische aanvallen te verweren, heeft de oudoosterse mens allerlei middelen en rituelen ontwikkeld. Door middel van gebeden, bezweringen en magische middelen als amuletten en rituelen heeft hij zich tegen de schadelijke invloed van demonen gepoogd te beschermen of zich ervan te bevrijden.³

In dit hoofdstuk richten wij onze blik op Israël. Welke plaats nemen demonen in in het wereldbeeld van het oude Israël? Hoe denken de Israëlitische man en vrouw over demonen? Spelen zij een rol in het dagelijks leven? En indien die vraag bevestigend beantwoord kan worden, waar en wanneer heeft men de werking of invloed van demonen ervaren? Spelen zij op alle terreinen van het leven een rol of heeft de bedreiging door demonen zich beperkt tot bepaalde levensterreinen? Met andere woorden: Hoe ziet in oud-Israël het geloof in demonen er in de praktijk uit? Hoe

1. E. Langton, *Essentials of Demonology*, Londen 1949, 35.

2. J.M. Blair, *De-Demonising the Old Testament – An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible* (FAT 2,37), Tübingen 2009, 10-11.

3. G.J. Riley, 'Demon', in: *DDD*, 237.

wordt hier de angst voor het onvoorspelbare en oncontroleerbare kwaad aan de orde gesteld? Op welke terreinen zijn demonen actief en voor welke vormen van kwaad zijn ze verantwoordelijk? Met andere woorden: welk gezicht krijgt de angst voor demonen in de godsdienstige geschriften van Israël?

Uit de vorige paragrafen is duidelijk geworden dat in de religies van Egypte, Kanaän en Mesopotamië demonen vooral een rol spelen op het terrein van de familiale of persoonlijke vroomheid. De officiële religie was gericht op de goden, staat en tempel. In de religiositeit van de gewone man en vrouw staan de dagelijkse noden en problemen meer centraal. Op dat laatste gebied komen we demonen tegen als veroorzakers van allerlei vormen van kwaad en onheil. Dit roept de vraag op of dit onderscheid tussen officiële en familiale godsdienst ook voor Israëls denken ten aanzien van demonen relevant is (§ 1.4.3).⁴ Dezelfde vraag kan gesteld worden voor het onderscheid tussen primaire en secundaire godsdienst (§ 1.4.4). Aan het slot van het vorige hoofdstuk constateerden we dat in de teksten van *Utukkū Lemnūtu* de concrete mens met zijn primaire nood centraal staat. Er zijn weinig aanzetten te vinden tot theologische reflectie op het kwaad of de aanwezigheid van demonen. Er is ook geen sprake van een exclusief waarheidsconcept, dat van andere waarheden afgegrensd moet worden. Integendeel, de nood die beschreven wordt, is vaak acuut en de demonische bedreiging wordt direct in de teksten verwoord. Hoe zit dit in de teksten van het Oude Testament? Is het onderscheid tussen primaire en secundaire godsdienst relevant voor de manier waarop het Oude Testament spreekt over demonen of demonische bedreiging? Deze vragen willen we in ons onderzoek meenemen, omdat ze ook bij de bespreking van andere religies relevant bleken te zijn.

Nu is onderzoek naar de vraag of het oude Israël in het bestaan van demonen geloofd heeft of met de aanwezigheid van demonen rekening heeft gehouden, niet eenvoudig. Onder de wetenschappers die over dit onderwerp gepubliceerd hebben, wijken de gedachten nogal uiteen. Zo zijn er onderzoekers die stellen dat Israël – net als alle overige oudoosterse volken – met het bestaan en de werkzaamheid van demonen rekening hield en dat in de geschriften nog allerlei sporen en restanten daarvan terug te vinden zijn. Anderen daarentegen ontkennen dat Israël in demonen geloofd heeft en zien ter ondersteuning van deze positie in het Oude Testament voldoende argumenten. Naast de vraag naar Israëls opvattingen over demonen vanuit het Oude Testament (*tekst*), staat de vraag naar de rol die geesten en demonen hebben gespeeld in de godsdienstige praktijken van Israël vanuit de archeologie of iconografie (*context*, *Umwelt*; zie § 1.6 en hoofdstuk 6).

In dit hoofdstuk zullen we vanuit deze beide perspectieven een beeld trachten te schetsen van de rol die demonen speelden in het oude Israël. Eerst bespreken we hoe in het oudtestamentische onderzoek tegen demonen is aangekeken (§ 3.2). Vervolgens trachten we vanuit de *Umwelt* gegevens aan te reiken over de godsdienstige praxis van oud-Israël (§ 3.3). In § 3.4 volgt een intermezzo en proberen we aan de hand van enkele overwegingen van Albertz de vraagstelling van dit hoofdstuk wat scherper in beeld te krijgen. Het blijkt namelijk dat demonen vooral op het terrein van de persoonlijke vroomheid of religiositeit van de enkeling een rol spelen. Albertz heeft de these gelanceerd dat de 'wereld' van de persoonlijke vroomheid in het

4. In onze methodologische overwegingen zijn wij uitgegaan van de 'multi-layered nature of religion'. Nu is het de vraag of dit onderscheid ook voor de visie op demonen belangrijk is.

oude Israël vooral in de psalmen een stem heeft gekregen, in het bijzonder in de individuele klaagpsalmen. In deze psalmen spelen vijanden een grote rol. Dit roept de vraag op of deze vijanden misschien aanduidingen voor demonen kunnen zijn. In § 3.5 zullen we aan de hand van de – in het vorige hoofdstuk besproken – hoofdthema's (zie § 2.3): (1) het huis, (2) onderweg, (3) magie en toverij, en (4) ziekte, de bijbelse Psalmen analyseren. In § 3.6 sluiten we dit hoofdstuk af met enkele concluderende opmerkingen en kijken we vooruit naar de inhoud van de hoofdstukken die zullen volgen.

3.2 DEMONEN IN HET OUDE TESTAMENT

In deze paragraaf zullen we een illustratief overzicht geven van de manier waarop in de wetenschappelijke bestudering van het Oude Testament tegen het fenomeen 'demonen' is aangekeken. Dat de vraag of Israël in het bestaan van demonen 'geloofd' heeft verschillend wordt beantwoord, is ook wel begrijpelijk. Het gaat immers in de bestudering van dit onderwerp niet alleen om teksten (en/of archeologische vondsten) maar ook om interpretatie ervan. Het blijkt nu eenmaal dat teksten verschillend geïnterpreteerd kunnen worden. Daarom is het goed om in de studie van de teksten van het Oude Testament verschillende interpretatieve posities te analyseren en tegen elkaar af te wegen. Dit kan ons verstaan van het Oude Testament verrijken en verdiepen.

We zullen eerst een aantal studies bespreken uit de vroege periode van de oudtestamentische wetenschap. Deze auteurs bieden een meer klassieke encyclopedische benadering van het fenomeen 'demon' (§ 3.2.1). Vervolgens besteden we aandacht aan een aantal studies dat (kritisch) ingaat op de invloedrijke publicaties van Mowinkel, die al in de dertiger jaren van de vorige eeuw aandacht vroeg voor tovenaars, magie en demonen (§ 3.2.2). Daarna maken we de sprong naar meer recente studies, die naast de teksten van het Oude Testament ook expliciet aandacht geven aan de iconografie van het oude Oosten (§ 3.2.3). We sluiten af met enkele concluderende opmerkingen (§ 3.2.4).

3.2.1 *Demonen volgens de vroege oudtestamentische wetenschap*

H. Duhm

Hoe hebben vroegere oudtestamentici aangekeken tegen de vraag of demonen in de leefwereld van het oude Israël een rol speelden? Een van de eersten die een monografie publiceerde over demonen in het Oude Testament is Duhm.⁵ In zijn studie constateert Duhm dat het Oude Testament, in vergelijking met het Nieuwe Testament en de joodse geschriften uit die tijd, relatief weinig verwijzingen bevat naar demonen of demonische voorstellingen.⁶ Hij vindt dit opvallend, omdat demonen in de meeste religies van het oude Oosten een grote rol spelen. Om die reden was het te verwachten dat de invloed van deze oudoosterse religies zich ook in Israël deed gelden en zijn neerslag zou hebben in het Oude Testament. Het feit dat dit niet het geval is, wordt door Duhm verklaard met een beroep op de volkpsychologie van Israël.

5. H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament*, Tübingen 1904. Zie ook J.T. de Visser, *De Daemonologie van het Oude Testament* (dissertatie), Utrecht 1880.

6. Duhm, *Bösen Geister*, 1.

Die alten Israeliten waren ein Volk mit einer gesunden, realistischen, sogar nüchternen Natur. Das Phantasie-leben war bei ihnen wenig entwickelt ... Wenn aber doch einmal irgend ein furchtbares Ereignis den Eindruck hervorgerufen hatte, dass dabei ein böser Dämon die Hand im Spiel habe, so war die Volksseele elastisch genug, um einer solchen Vorstellung nicht all zu viel Macht einzuräumen.⁷

Door zijn nuchtere kijk op de wereld en naïeve godsvoorstelling heeft het geloof in demonen in Israël geen gelegenheid gehad zich te ontwikkelen. In plaats van overal demonen te ontwaren heeft Israël de gebeurtenissen en bedreigingen telkens weer met JHWH in verband gebracht (Ex. 4,24-26 en Am. 3,6). Daarnaast heeft ook 'die Ausbildung des reinen Monotheismus durch die führenden Geister der Nation auflösend auf die älteren Vorstellungen eingewirkt'.⁸ De verwijzingen naar demonen die wel in het Oude Testament zijn te vinden, behoren niet tot de 'alte Jahve-religion', maar zijn een gevolg van – met name – Babylonische invloeden uit de tijd dat Israël in ballingschap verkeerde. Toch hebben volgens Duhm deze invloeden geen wezenlijke betekenis gehad voor het leven en wereldbeeld van het oude Israël. Immers,

Man könnte die gesamten kakodämonistischen Vorstellungen aus dem A.T. wegdenken, ohne den Eindruck zu erhalten, dass selbst die alte Volksreligion, geschweige die prophetische, damit in ihrem Charakter wesentlich alteriert wäre.⁹

Wanneer Duhm het heeft over demonen dan gebruikt hij consequent de term 'Kakodämonen' en definieert deze als: 'Geister von größerer oder geringerer Macht, denen man neben ihrer schädlichen Tätigkeit auch einen bewusst bösen Charakter zuschreibt'.¹⁰ Deze schadelijke werkzaamheid van demonen wordt concreet zichtbaar in de fysieke en morele beschadiging van de mens. Duhm ziet de voorstellingen die de mensen van demonen hebben gemaakt als producten van levendige volksreligie en volksfantasie. Deze voorstellingen kunnen een lange bestaansgeschiedenis hebben, voordat zij als zodanig in de teksten tevoorschijn komen.

Omdat Israël grote invloed heeft ondergaan van Babylonië, maakt Duhm onderscheid tussen de periode voor en na de ballingschap. De verwijzingen naar demonen uit de periode voor de ballingschap worden getypeerd als theriomorfe,¹¹ antropomorfe¹² en bovennatuurlijke wezens.¹³ Na de ballingschap vinden we verwijzingen naar kosmische en onheilspellende demonen.¹⁴ Van deze demonen zijn enkele volgens

7. Duhm, *Bösen Geister*, 31.

8. Duhm, *Bösen Geister*, 32.

9. Duhm, *Bösen Geister*, 65.

10. Duhm, *Bösen Geister*, 2.

11. Hieronder vallen de שרפים *s'rapîm* (Num. 21,4-9; Jes. 14,29; 30,6; Deut. 8,15; Jes. 6), de רבץ *rōbēš* van Gen. 4,7 en de נחש *nāḥaš* uit het paradijs (Gen. 3).

12. Zoals de gestalte van de משיחית *mašîḥîṭ* (Ex. 12,23; 2 Sam. 24 etc.), de רוח-רעה *ruah rā'ā* die Saul beblaagt (1 Sam 18,10; 16,23), de voorstelling van שטן *sāṭān* (Num. 22,22, 32; 1 Sam. 29,4; 2 Sam. 19,23; 1 Kon. 5,18; 11, 14, 23, 25; Job 1,6v; 2,1v; 1 Kron. 21,1 etc.), de שדים *s'dîm* (Deut. 32,17; Ps. 106,37) en zielen van mensen die gewelddadig om het leven zijn gebracht.

13. Waaronder demonische krachten die in magie en mantiek worden gemanipuleerd (2 Kon. 21,6) en bijvoorbeeld dieren die onrein geacht werden.

14. Zoals de voorstellingen van רהב *rahāb* (Jes. 51,9v), תנין *tannîn* (Ez. 29,3; 32,2; Ps. 91,13), ליוֹתן *liwyātān* (Jes. 27,1), de רפאים *repā'im* (Gen. 14,5; 15,20; Deut. 2,11; Job 26,5-6), sterrenbeelden en andere kosmologische voorstellingen, de שְׁעִירִים *s'e'irîm* (Jes. 13,21; 34,14), de שדים *s'dîm* (Deut. 32,17; Ps. 106,37), לילית *lîlîṭ* (Jes. 34,14) en עליוקא *'alūqā* (Spr. 30,15).

Duhm in de godsdienst van Israël geïntegreerd.¹⁵

A. Jirku

Evenals Duhm gaat ook Jirku ervan uit dat de voorstellingen van demonen in het Oude Testament afkomstig zijn uit het volksgeloof.¹⁶ Dit geloof in demonen is ontstaan uit het nadenken over aangrijpende ervaringen in het dagelijks leven. De plotselinge dood van iemand, angst voor de nacht of de eenzaamheid, angst voor verlaten plaatsen en de woestijn, het voorkomen van ziekten, hebben de oudoosterse mens ertoe gebracht deze ervaringen met demonen in verband te brengen.

In der Tat findet sich an manchen Stellen der alttestamentlichen Schriften die Anschauung, daß gewisse Krankheiten nicht in organischen Veränderungen ihren Ursprung haben, sondern daß sie dem Wirken von Dämonen entspringen.¹⁷

Volgens Jirku komen we in het Oude Testament verschillende voorstellingen tegen die uit de oudoosterse leefwereld stammen, zoals dodengeesten,¹⁸ demonen die met de nacht¹⁹ en de woestijn²⁰ te maken hebben, geesten die zich in holen en bomen ophouden,²¹ de *šedîm*,²² demonen die bezetenheid en ziekte veroorzaken,²³ en ten slotte demonen die een diervormig uiterlijk hebben.²⁴ Jirku gaat ook in op de vraag hoe men zich in Israël tegen deze demonen beschermde. Volgens hem bevatten de oude cultusvoorschriften van Israël veel elementen en gebruiken die in hun oorspronkelijke *Sitz im Leben* apotropeïsche kracht bezaten, maar die later niet meer als zodanig begrepen zijn. Jirku is van mening dat de volgende elementen een apotropeïsche functie en beschermende kracht bezaten: bloed,²⁵ water,²⁶ dieren,²⁷ planten,²⁸ afbeel-

15. Zoals de verderfengel מַשְׁחִית *mašhîṭ*, de bok עֲזָזֵל ^ʿ*zāzēl* (cf. Lev. 16) en de voorstelling van שָׁטָן *sātān* (Zach. 3,1-3; Job; 2 Sam. 24,1 en 1 Kron. 21,1). Deze voorstellingen zijn volgens Duhm na de ballingschap in het theologische denken van Israël geïntegreerd.

16. A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig 1912, 15.

17. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, 45, zie ook 95-96.

18. Zoals אוֹב ^ʿ*ōb* (cf. 1 Sam. 28) en יִדְעֵי ^ʿ*ōnîm* (cf. Lev. 19,31; 20,6, 27; Deut. 18,11; 1 Sam. 28,3, 9), de אִטִּים ^ʿ*ittîm* (cf. Jes. 19,3) en רַפְּאִים ^ʿ*repā'im* (cf. Jes. 26,14, 19).

19. Jirku wijst op teksten als Gen. 32,23v en Ex. 4,24-26, waar volgens hem oude 'Dämonensagen' opgenomen zijn. In de latere redactie van deze teksten was voor het bestaan van andere geesten naast הַחַיִּים geen plaats, en werd 'in frommen Eifer aus den Dämon einfach Jahve gemacht', Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, 23.

20. Zoals עֲזָזֵל ^ʿ*zāzēl*, שְׁעִירִים ^ʿ*šē'irîm* en אִיִּים ^ʿ*īyîm* (Jes. 13,21; 34,14; 50,39) en לִילִית ^ʿ*lîlîṭ*.

21. Jes. 2,18-19 en Ri. 6,36v. en Gen. 9.

22. Voor de שְׁדִים ^ʿ*šē'dîm* zie Deut. 32,17 en Ps. 106,37.

23. De leugengeest van 1 Kon. 22:19v; en Ps. 91,5-6; Hos. 13,14, en 2 Kon. 4,18v waar een 'Krankheitsdämon' waarschijnlijk een acute vorm van hoofdpijn veroorzaakt heeft.

24. Onder deze categorie valt de slang van Gen. 3 en verwijzingen naar bezwering van slangen (Ps. 58,5v; Pred. 10,11; Jer. 8,17).

25. Bijvoorbeeld het bloedritueel van Ex. 4,24-26 en Ex. 12, en de vele bepalingen van de offerwetten in Leviticus.

26. 2 Kon. 5 en Lev. 14; Num 19,13, etc.

27. De rituelen van Ex. 29 en Lev. 16 waarin de zondebok een centrale plaats inneemt. Jirku wijst op parallellen met Babylonische bezweringsteksten.

28. Hier gaat het om de magische kracht van hysop en ceder (Ex. 12,22; Lev. 14; Num. 19).

dingen,²⁹ bellen,³⁰ kleuren³¹ en toverbanden.³² Tot welke conclusie komt Jirku met betrekking tot de voorstellingen van demonen in het Oude Testament? De Israëlieten

glaubten außer an einen Gott auch noch an untergeordnete geistige Wesen, die wir mit dem Namen Dämonen bezeichnen. Dieser Glaube an solche Dämonen ist aber der Jahverreligion völlig entgegengesetzt.³³

Van deze voorstellingen van demonen treffen wij nog slechts sporen aan in de teksten van het Oude Testament. De oorspronkelijke betekenis van deze voorstellingen en gebruiken is echter uit de teksten niet meer (of moeilijk) te achterhalen. Op de vraag hoe het komt dat in het Oude Testament deze voorstellingen een plaats hebben gekregen antwoordt Jirku:

Um diese Erscheinung verstehen zu können, müssen wir uns einmal vor Augen halten, daß die Hebräer trotz ihres monotheistischen Gottesglaubens ebenso wie andere Völker auch Gestalten von Dämonen kannten, die ihren Niederschlag in mancherlei Erzählungen und Sagen fanden; die Menschheit wandelt eben nicht immer auf den Höhen.³⁴

Ondanks de verscheidenheid in voorstellingen en gebruiken is het gemeenschappelijke daarin dat demonen de mens vijandig gezind zijn.³⁵

H. Kaupel

Antwoordden Duhm en Jirku bevestigend op de vraag of in het Oude Testament sporen van demonen te vinden waren, Kaupel daarentegen komt tot een tegengestelde conclusie: 'Die alttestamentliche Religion ist weder im Glauben noch im Kultus von heidnischem Dämonismus beeinflusst'.³⁶ Kaupel is namelijk van mening dat teksten als Deuteronomium 18,9-22 wat Israël betreft, een duidelijke afwijzing laten zien van heidense gebruiken en voorstellingen. Wat de Umwelt betreft, is het voor Kaupel zonder meer duidelijk dat zij met 'Dämonenglaube und seinen Praktiken befangen waren' en dat dit geloof in demonen wijdverspreid was.³⁷ Wat *Israël* betreft, benadrukt het Oude Testament de alleenheerschappij van JHWH en wordt het bestaan van de heidense goden ontkend. Daarom concludeert Kaupel:

wenn die legitime Religion die Wirklichkeit der heidnischen Götter verneint, so hat

29. Zoals de afbeeldingen van muizen en pestbuilen in 1 Sam. 6. Jirku merkt hierover op: 'Die Darstellung der Krankheits- und Tierdämonen in den Formen, in denen sich die Krankheit äußerte, bzw. in welcher Tiergestalt der Mensch den Dämon zu sehen glaubte, war für diese Dämonen gleichsam eine 'Schranke', wie sich die Babylonier auszudrücken pflegt, durch die die Dämonen gehindert wurden, in ihrem gefährlichen Treiben fortzufahren', 79. Te denken valt ook aan de slang van Num. 21 en de beide zuilen van 1 Kon. 7. Ten slotte wijst Jirku nog op de deur en de drempel als de plek via welke demonen bij voorkeur het huis van iemand binnengaan (Zach. 1,5; Sef. 1,9; 1 Sam. 5,5; Gen. 4,7).

30. De gouden belletjes van de priesterkleren (Ex. 28).

31. Met name de kleur blauw (Num. 15,38) en rood (Ex. 28,6; 39,2; Joz. 2,18, 21).

32. Zie de profetie van Ez. 13,17-23 tegen de valse profetessen.

33. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, 56.

34. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, 22.

35. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, 57.

36. H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, Augsburg 1930, 92.

37. Kaupel, *Die Dämonen*, 6, 25: 'Als Zeugnis für die weite Verbreitung des Dämonendienstes unter dem Volke genügen allein die scharfen Verordnungen und Urteile über die dahingehenden Praktiken'.

sie die Existenz schädlicher Unterwesen von Standpunkt des entschiedenen Monotheismus noch weniger bejaht. Dieser Schluß scheint an Berechtigung noch durch den Hinweis darauf zu gewinnen, daß die Dämonen niemals nicht einmal vergleichsweise in der Poesie mit Jahve in Verbindung gebracht werden; Jahve heißt nie der Allherr der Seirim und Schedim.³⁸

Het heidense geloof in demonen heeft zijn wortel in de personificatie van storm, onweer en ziekten. 'Es gibt sozusagen für jedes Übel, für jede Krankheit einen schädlichen Geist.'³⁹ Israël daarentegen heeft deze identificatie van ziekten met demonen duidelijk afgewezen. 'Der Gegensatz der alttestamentlichen Religion zu den heidnischen Praktiken des Dämonendienstes ist zu offensichtlich, als daß er geleugnet werden könnte.'⁴⁰ Zijn bij de heidense volken demonen de veroorzakers van kwaad en onheil, in Israël wordt alles met JHWH in verband gebracht. Vond Jirku in de levitische spijs- en reinheidsgeboden talloze verwijzingen naar demonische voorstellingen, Kaupel ontkent dat er resten te vinden zouden zijn van heidense volksdemonologie. Dat geldt zowel voor de voorschriften van Exodus 28,33-35 als voor het ritueel met Azazel in Leviticus 16. 'Azazel ist kein heidnischer Dämon'.⁴¹ Samenvattend stelt Kaupel dan ook:

daß der Kultus weder Gebete noch Zeremonien aufweist, aus denen zu Schließen wäre, daß die legitime Religion Israels unter Benutzung eigener Abwehrmittel den Glauben an die Dämonen der Heiden mit diesen teilte.⁴²

Deze negatieve conclusie weerhoudt Kaupel er niet van om vervolgens te stellen dat dit van de 'Gestalt des Satans' in het Oude Testament niet gezegd kan worden. De voorstellingen omtrent de Satan zijn niet ontleend aan andere oudoosterse volken, maar is vrucht van een binnenbijbelse ontwikkeling. Het geloof in demonen is vrucht van volksgeloof en magie en wordt in de officiële godsdienst van Israël afgewezen, maar de opvattingen omtrent Satan hebben daarin wel een legitieme plek gekregen.⁴³ De beide voorstellingen laten zich volgens hem niet tot elkaar herleiden.

Das alttestamentlichen Schrifttum kennt weder eine Wesensverwandschaft noch eine Verbindung Satans mit den heidnischen Dämonen. Diese gelten nicht nur als Fremdkörper, die mit Israels Religion nichts gemein haben, sondern sogar als Wahngebilde; so aufgefaßt, konnten sie nicht zum Anhang des Teufels werden.⁴⁴

Uit het gegeven dat de voorstelling van Satan bij de oudtestamentische profeten ontbreekt, leidt Kaupel af: 'Sein aktueller Wert ist in den früheren Perioden nicht erheblich gewesen, hat wohl überhaupt nicht im Zentrum der religiösen Vorstellungen gestanden'.⁴⁵

Evalueren we de rol die Duhm, Jirku en Kaupel zien weggelegd voor demonen in

38. Kaupel, *Die Dämonen*, 28.

39. Kaupel, *Die Dämonen*, 3, 33.

40. Kaupel, *Die Dämonen*, 57.

41. Kaupel, *Die Dämonen*, 91.

42. Kaupel, *Die Dämonen*, 57.

43. Zie voor bespreking en argumenten Kaupel, *Die Dämonen*, 92-139.

44. Kaupel, *Die Dämonen*, 129.

45. Kaupel, *Die Dämonen*, 127.

het Oude Testament, dan kunnen we een paar dingen opmerken. In de *eerste* plaats kunnen we constateren dat de auteurs een soort oudtestamentische encyclopedie hebben gemaakt van teksten en voorstellingen die met demonen in verband gebracht kunnen worden. Zij baseren zich hiervoor bijna uitsluitend op de canonieke tekst van het Oude Testament. Hoewel ze soms oog hebben voor parallellen met teksten uit de Umwelt, dienen deze parallellen slechts als illustratie bij de canonieke tekst van het Oude Testament.

In de *tweede* plaats wordt de analyse van de oudtestamentische teksten sterk gestempeld door dogmatische vooronderstellingen. Uitgangspunt is dat de godsdienst van Israël van meet af aan een monotheïstisch karakter heeft, dat geen (Kaupel) of nauwelijks (Duhm) ruimte biedt aan demonische voorstellingen uit de volksreligie of Umwelt. De studies van Duhm, Jirku en Kaupel zijn met al hun verschillen gestempeld door de godsdiensthistorische school van het begin van de twintigste eeuw. Démonen worden als een overblijfsel beschouwd van een eerdere polytheïstische fase. Onder invloed van de profeten heeft de godsdienst zich ontwikkeld tot een hoogstaand ethisch monotheïsme. Als reactie op deze evolutionistische visie op het godsgeloof van Israël stellen de auteurs dan ook dat demonen geen invloed van betekenis hebben gehad op het leven en de wereldbeschouwing van Israël. Zo kan men onomwonden stellen dat de 'alte Jahvereligion relativ wenig dämonistische Elemente enthält'.⁴⁶ En als er al sprake zou zijn van een zekere beïnvloeding dan heeft er een complete 'Umdeutung' plaatsgevonden.⁴⁷ Overzien we de bijdragen van genoemde auteurs dan moeten we tot de conclusie komen, dat het de auteurs niet gelukt is een helder beeld te schetsen van de plaats die demonen of demonische voorstellingen in het oude Israël innamen. Men volstaat met de constatering dat de gegevens in het Oude Testament summier zijn, maar men geeft geen afdoende verklaring waarom dit zo is.

In de *derde* plaats nemen de auteurs hun uitgangspunt in de canonieke *tekst* van het Oude Testament. De keuze voor de canonieke tekst is voor hen een normatief uitgangspunt. De visie die het Oude Testament presenteert (officiële godsdienst) is normatief en opvattingen die stammen uit het volksgeloof worden resoluut afgewezen. Toch blijkt het Oude Testament op dit punt niet eenduidig te zijn. De auteurs presenteren verschillende visies ten aanzien van demonen op basis van een en dezelfde tekst (van het Oude Testament). Het dogmatische uitgangspunt dat de auteurs hanteren waarin gezocht wordt naar eenheid en eenduidigheid, staat op gespannen voet met het beschrijvende onderzoek dat zij doen, dat openstaat voor onderlinge verschillen en historische ontwikkelingen. Dit komt de helderheid van hun analyses en resultaten niet altijd ten goede.

In de *vierde* plaats hebben de auteurs in het algemeen weinig oog voor de Umwelt van het oude Israël. Men analyseert eenvoudigweg de canonieke tekst van het Oude Testament, zonder in te gaan op de achtergronden van die tekst. Dit heeft tot gevolg

46. Duhm, *Die bösen Geister*, 1; cf. Jirku, *Die Dämonen*, IV: 'Daß Jahve zu allen Zeiten der erhabene Weltgott der Hebräer war, und nicht das Produkt einer Entwicklung von niederen Anfängen aufwärts', en op blz. 56 merkt hij op: 'Dieser Glaube an solche Dämonen ist aber der Jahvereligion völlig entgegengesetzt. Wir treffen ihn oft nur in Spuren, aus denen aber der ursprüngliche Sinn unschwer zu erkennen ist'. Zie voor afwijzing van evolutionistische visie op de godsdienst van Israël ook Kaupel, *Die Dämonen*, 7, 28, 57 en 92.

47. Duhm, *Die bösen Geister*, 66-68.

dat men niet in staat is een kader te schetsen waarbinnen deze teksten gelezen dienen te worden. Een tekst bijvoorbeeld als Deuteronomium 18,9-22, waarin occulte praktijken verboden worden, komt in de lucht te hangen. Immers, als die praktijken en voorstellingen zo breed geaccepteerd waren in Israël, waarom vinden we er dan nauwelijks iets van terug in de tekst van het Oude Testament? Het is om die reden goed en belangrijk, ook aandacht te hebben voor iconografisch materiaal uit de Umwelt van het oude Israël. Beelden, amuletten en afbeeldingen kunnen eveneens licht werpen op de leefwereld van de oudoosterse mens en de rol van demonen daarin.

3.2.2 *Demonen volgens de latere oudtestamentische wetenschap*

H. Gunkel

We zetten onze bespreking in met een verwijzing naar het invloedrijke werk van Gunkel.⁴⁸ Gunkel heeft op grondige wijze studie van de Psalmen gemaakt en deze getracht te begrijpen vanuit de wereld waarin zij ontstaan zijn. In het bijzonder heeft hij aandacht gevraagd voor het literaire genre van de Psalmen. Voor ons onderzoek naar demonen zijn vooral zijn opmerkingen over het genre van de klaagpsalmen relevant. Gunkel wijst erop dat de vijanden in de individuele klaagpsalmen op een zeer vage (niet concrete) wijze worden afgeschilderd en vermoedt dat dit komt doordat deze Psalmen uit de cultus stammen. Wanneer een psalm voor cultisch gebruik bestemd is, raakt de context van ontstaan op de achtergrond en wordt een psalm van alle individuele trekken gezuiverd.⁴⁹ In zijn in 1904 verschenen werk stelt Gunkel dat ziekte de meest voorkomende aanleiding en achtergrond van de klaagpsalmen vormt.⁵⁰ Bij ten minste zestien klaagpsalmen is volgens hem ziekte de achterliggende nood.⁵¹ De oudoosterse mens ziet in de ziekte demonische machten aan het werk en wil uit angst daarvoor vluchten.⁵² Volgens Gunkel spelen deze demonische machten in de Psalmen geen rol (meer). In het Oude Testament wordt namelijk ziekte gezien als een gevolg van zonde of als een straf van God op de zonde. In de Psalmen zijn de vijanden niet langer meer demonen, maar vrienden en bekenden van de zieke, die hem vanwege zijn ziekte mijden. In plaats van een blind geloof in demonen, laten de bijbelse Psalmen een meer rationele beschouwing en oorzaak van ziekte zien. In de bijbelse Psalmen onderscheidt Gunkel nog twee groepen klaagpsalmen. In de ene groep klaagpsalmen is de situatie (van de dichter) verbonden met de tegenstelling tussen arm en rijk in de samenleving van toen.⁵³ Er wordt in deze Psalmen op een meer algemene wijze over de vijanden gesproken. De andere groep Psalmen is verbonden met situaties waarin de dichter buiten Israël – in den vreemde – verblijft en waar hij omringd is door heidenen.⁵⁴ Voor ons onderzoek is vooral de eerste

48. Zie vooral de bekende publicatie van H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966².

49. O. Keel, *Feinde und Gottesleugner*, Stuttgart 1969, 17.

50. H. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen, 1917⁴, 46.

51. Bij de Psalmen: 6; 13; 22; 27,7-14; 28; 30; 31; 35; 38; 42 en 43; 62; 63; 71; 88. Dit aantal wordt in deze exegetische literatuur wel betwist. Zo rekent H.J. Kraus, *Psalmen* (BK 15), Neukirchen 1961², tot deze categorie alleen de Psalmen: 6; 22; 30; 38; 41; 69 en 88 als zeker en 28; 35; en 71 als mogelijk. Zie commentaren voor verdere discussie.

52. Gunkel, *Einleitung*, 206-207.

53. De Psalmen: 5; 7; 9 en 10; 12; 14; 17; 23; 36; 39; 49; 52; 56; 59; 73; 94; 119; 141.

54. De Psalmen: 27,1-6; 42 en 43; 61; 63; 120. Een aantal valt ook in de categorie van de ziektepsalmen.

groep van klaagpsalmen interessant.⁵⁵

Samenvattend: we kunnen opmerken dat Gunkel (1) aandacht heeft gevraagd voor het *genre* van de Psalmen; (2) de *cultus* als de plaats zag waar de Psalmen in Israël hun oorspronkelijke *Sitz im Leben* hebben; en (3) de *oorsprong* van de individuele klaagpsalmen zag in situaties van ziekte, waarbij men in de tempel genezing kwam zoeken.

S. Mowinckel

Mowinckel zet de door Gunkel ingezette lijn kritisch door. Hij ziet de individuele Psalmen als cultische liederen die door het cultuspersoneel van de tempel gedicht zijn.⁵⁶ Mowinckel noemt de klaagpsalmen 'Sündopferpsalmen' en neemt aan dat deze gebruikt werden door zieken en ritueel onreine mensen, die naar de tempel gingen om genezing en reiniging te zoeken. De bidder schreef zijn ziekte of onheil toe aan mensen (of demonen) die door toverij en 'bösen, krankheitwirkenden Fluch' hem hadden ziek gemaakt en in het ongeluk gestort.⁵⁷ In de meeste gevallen weet de bidder niet wie hem (of haar) ziek heeft gemaakt. In ieder geval is in deze individuele klaagpsalmen duidelijk dat ziekte gevolg is van tovenaars en demonen. Mowinckel wijst naar de Babylonische bezweringsteksten en signaleert parallellen met de Psalmen in Israël.⁵⁸

Op basis van deze overeenkomst komt Mowinckel ertoe om in zijn vroege studies praktisch alle individuele klaagpsalmen als ziektepsalmen te interpreteren. Later nuanceert Mowinckel zijn vroegere positie.⁵⁹ De angst voor tovenaars en demonen in de klaagpsalmen wordt door Mowinckel verbonden met de uitdrukkingen אָוֶן *'āwen* en אָוֶן פִּעֲלֵי פִּעֲלֵי *po^qlē 'āwen*, begrippen die door hem consequent met 'toverij' en 'tovenaars' vertaald worden.⁶⁰ Door deze duiding van ziekte en vijanden is Mowinckel in staat een aantal opvallende kenmerken te verklaren, zoals bijvoorbeeld het grote aantal vijanden dat in de Psalmen voorkomt. De psalmisten hadden geen last van achtervolgingswaan, maar wisten zich door ontelbare onzichtbare machten omringd. In de woorden van Mowinckel:

Wenn die Feinde keine mit den Augen und Sinnen vernehmbare, sondern unbekannte, einfach aus der Tatsache des Krankseins erschlossene, gleichsam eingebildete, jedenfalls im Gehirne und in der Phantasie des Kranken ihr furchtbares Spiel treibende Zauberer und Dämonen sind, die wohl auch gelegentlich in Halluzinationen ihm als schauerhafte Wirklichkeiten bewußt geworden sind, so verstehen wir leicht, warum ihrer so viele sind.⁶¹

Begrijpelijk wordt dan ook waarom de vijanden als moordenaars afgeschilderd wor-

55. In hoofdstuk 5 zullen we uitgebreid ingaan op het genre van de Psalmen van het Oude Testament.

56. S. Mowinckel, *Psalmstudien* I, II, III, IV, V, VI, Amsterdam 1961². Zie voor argumenten: V, 14-18, 61-67; VI, 17-19, 28, 71. Om welke Psalmen het gaat volgens Mowinckel lezen we in: VI, 28; I, 122-124, 125; 3; 4; 5; 6; 7; 9 en 10; 11; 12(?); 13; 16; 17; 22; 25; 26; 27; 28; 31; 35; 38; 39; 40B; 41; 42 en 43; 51; 52; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 61; 62; 63; 64; 69; 70; 71; 86; 88; 102,1-12.24-28; 109; 119; 120; 130; 131; 139; 140; 141; 142; 143.

57. Mowinckel, *Psalmstudien* VI, 28.

58. Mowinckel, *Psalmstudien* I, 86-94.

59. Zie S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's worship* 2, Oxford 1962, 1-25.

60. Mowinckel, *Psalmstudien* I, hoofdstukken 1, 2 en 3, 1-75.

61. Mowinckel, *Psalmstudien* I, 97.

den. De vijanden maken de bidder door hun werkzame vloek en magische rituelen ziek en trachten hem vervolgens met de hulp van demonen te doden.⁶² Een voorbeeld ter illustratie. Een bewijsplaats voor het samengaan van tovenaars en demonen is voor Mowinckel Psalm 59 (een *Hauptstelle*).

2 Red mij van mijn vijanden, o mijn God; beveilig mij voor hen die tegen mij opstaan; 3 red mij van de bedrivers van ongerechtigheid, en verlos mij van de mannen des bloeds. 4 Want zie, zij loeren op mijn leven; sterken willen op mij aanvalen, zonder mijn overtreding en zonder mijn zonde, HERE; 5 zonder dat er ongerechtigheid is, lopen zij toe en stellen zich op (NBG 1951).

De *פּעֲלֵי אוֹן* *po^alē 'āwen* hebben het op de dichter gemunt, ze willen hem doden. 'Auch hier wird das Antun als wütende todbringende Angriffe empfunden und geschildert.'⁶³ De klacht die hier in de Psalm wordt verwoord, wordt volgens Mowinckel gevolgd door de bede:

Waak op, mij ter hulpe, en zie. 6 Gij, HERE, God der heerscharen, God van Israël, ontwaak om al de heidenen te straffen, heb geen genade voor allen die trouweloos ongerechtigheid bedrijven.⁶⁴

Van de 'treulosen Zauberer' wordt vervolgens in vers 7 gezegd:

7 Des avonds komen zij terug, zij huilen als honden en lopen de stad rond. 8 Zie, zij smalen met hun mond; zwaarden zijn op hun lippen, want wie hoort het?

De typering die in vers 8 van de *פּעֲלֵי אוֹן* *po^alē 'āwen* wordt gegeven, verwijst volgens Mowinckel naar 'machtvolle und machtwirkende' woorden die in Babylonië aan tovenaars en magiërs worden toegeschreven. De vloeken die door hen worden uitgesproken, het zwaard dat op hun lippen rust, is 'ein Terminus des krankheitswirkenden Zaubers'.⁶⁵ De uitdrukking die in vers 7 gebruikt wordt, van de honden die 's nachts komen en rond de stad lopen, is in het oude Oosten een beeld voor demonen.⁶⁶ In Babylonië worden heksen, tovenaars en demonen op dezelfde manier afgeschilderd als hier in de Psalm. 'Der Verfasser dieses Psalms denkt tatsächlich an die Dämonen.' In de verzen 2-3 spreekt hij van menselijke vijanden, in de verzen 7-8 van hun bondgenoten, de demonen. De schrijver gaat zonder dat expliciet te noemen van het ene subject over op het andere, van de tovenaars naar de demonen. Hiermee wordt volgens Mowinckel duidelijk dat tovenaars en demonen 'gemeinsame Sache' maken. Demonen zijn de handlangers en uitvoerders van de tovenaars. Dat de vijanden 'sterken' worden genoemd past ook in het beeld. In de Babylonische bezwerings teksten worden dergelijke adjectieven regelmatig op demonen betrokken.⁶⁷

Samenvattend: we kunnen opmerken dat Mowinckel (1) aandacht vraagt voor het *genre* van de individuele klaagpsalmen; (2) de *Sitz im Leben* van deze Psalmen ver-

62. Zie ook Keel, *Feinde*, 22.

63. Mowinckel, *Psalmstudien* I, 8.

64. Mowinckel vertaalt de laatste uitdrukking 'trouweloos ongerechtigheid bedrijven' met 'treulosen Zauberer', *Psalmstudien* I, 67.

65. Mowinckel, *Psalmstudien* I, 68.

66. Mowinckel, *Psalmstudien* I, 69.

67. Mowinckel, *Psalmstudien* I, 71.

bond met de cultus, in het bijzonder met speciale rituelen rond genezing en reiniging; en (3) de *oorsprong* van deze individuele klaagpsalmen zag in de gevolgen van beheksing en toverij.

N.H. Ridderbos

Ridderbos heeft in zijn proefschrift de centrale these van Mowinckel aan een kritische analyse onderworpen.⁶⁸ De relatie die Mowinckel zag tussen de Psalmen en de cultus, zijn opvatting dat de vijanden tovenaars en demonen zijn en de rol van ziekte in de individuele klaagpsalmen worden door Ridderbos uitgebreid besproken. Volgens Ridderbos zijn lang niet alle Psalmen verbonden met de cultus.⁶⁹ Er zijn onder de Psalmen meer genres te vinden, dan de klaagpsalmen (zondofferpsalmen) en dankpsalmen die Mowinckel noemt. Er zijn ook Psalmen die niets met de tempel te maken hebben. Ook wat Mowinckels gedachten aangaande ziekte betreft is Ridderbos kritisch. De nood die in de Psalmen wordt verwoord is lang niet altijd ziekte. De termen die gebruikt worden verwijzen naar een heel scala van andere problemen.⁷⁰ Na uitvoerige bespreking van Mowinckels argumenten voor de opvatting dat vijanden in de Psalmen tovenaars en demonen zijn,⁷¹ komt Ridderbos tot de conclusie dat deze vraag ontkennend beantwoord moet worden, want: (1) nergens in de Psalmen worden vijanden als veroorzakers van ziekte gezien; (2) beelden als net, strik, pijn, kuil et cetera, kunnen ook op een andere (meer letterlijke) manier geïnterpreteerd worden; (3) de vijanden in de Psalmen worden op een heel andere manier getekend dan in Babylonische teksten, daarom ligt een 'menselijke' interpretatie meer voor de hand; en (4) de termen אִי 'āwen en אִי פְעֻלָּי po^alē 'āwen kunnen de last van de door Mowinckel voorgestelde interpretatie niet dragen.⁷²

Na de nogal kritische bespreking van Mowinckels opvattingen komt Ridderbos tot een articulatie van zijn eigen opvattingen ten aanzien van de vraag of Israël een 'demonengeloof' gekend heeft.⁷³ Op drie vragen zoekt Ridderbos een antwoord: (1) Was de vrome Israëliet, als hij getroffen werd door ziekte of onheil, geneigd die toe te schrijven aan JHWH of aan demonen?; (2) Geloofde de gewone Israëliet in de reële macht van demonen en tovenaars?; en (3) Leefde de doorsnee Israëliet in een voortdurende angst voor kwaadaardige en geheimzinnige machten? Volgens Ridderbos is de godsvoorstelling van Israël anders dan die van de omringende volken. In de polytheïstische culturen is onderscheid tussen goden en demonen moeilijk te maken, omdat aan beiden zowel positieve als negatieve dingen worden toegeschreven. In Israël echter wordt alles wat er gebeurt toegeschreven aan JHWH.⁷⁴ In de woorden van Ridderbos:

Het is onloochenbaar, dat de sterke monotheïstische tendenzen (om het zo zacht mogelijk te zeggen) van Israëls Psalmen niet op één lijn zijn te stellen met het uitgesproken polytheïsme van de Babylonische liederen. Daarmee hangt ten nauwste

68. N.H. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid in de individuele Psalmen – een beoordeling van Mowinckels opvatting*, Kampen 1939.

69. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid*, 22-45.

70. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid*, 46-66.

71. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid*, 67-157.

72. Zie ook Keel, *Feinde*, 23.

73. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid*, § 19, 134-143.

74. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid*, 137.

samen, dat de Israëliet een geheel andere voorstelling van Jahwe had, dan de Babylonier van zijn goden.⁷⁵ Verder vindt men in het Oude Testament praktijken, riten en voorstellingen, die ons herinneren aan de toverij en het demonengeloof van andere volken. In het Oude Testament echter worden deze riten en voorstellingen in verband gebracht met Jahwe.⁷⁶

Verder is Ridderbos van mening dat in de Psalmen geen bewijs te vinden is dat demonen veroorzakers zouden zijn van ziekten. Er is in de Psalmen geen tekst aan te wijzen waarin demonen boosaardige wezens zijn, die in opstand tegen JHWH leven. Ridderbos staat ervoor open dat bepaalde groepen van de bevolking van Israël onder Babylonische invloed tot magische praktijken waren vervallen.⁷⁷ Dat de JHWH-getrouwe Israëliet aan de magie echter een reële macht toekeende, is moeilijk te bewijzen.⁷⁸ Toch kan Ridderbos niet ontkennen dat de JHWH-getrouwe Israëliet de inwerking van boze, onheilbrengende geesten erkent.⁷⁹ Alleen in de Psalmen voldoet de beschrijving van de vijanden niet aan wat men onder demonen verstaat: (1) geesten die in opstand tegen JHWH leven; en (2) geesten die een vrij sterk ontwikkeld persoonlijk karakter hebben. Ridderbos citeert ten slotte Foerster instemmend: 'Zusammenfassend ist zu sagen, dass das AT keine Dämonen kennt, mit denen es sich in Zauberei auch nur abwehrend einlässt'.⁸⁰ Er is volgens Ridderbos een nauwe relatie tussen demonengeloof en praktijken van magie en toverij. In Israël leeft het besef dat beide in Israël niet thuishoren, maar hun oorsprong bij de heidenen hebben. Het is door de openbaring van JHWH dat Israël verschilt van de volken die hem omringen: 'Israel leert door de openbaring de macht, die de nabuur verdeelt over verschillende goden, daemonden, met macht gevulde mensen, bepaalde handelingen en woorden, toe te schrijven aan Jahwe'.⁸¹ Deze openbaring van God sluit enerzijds aan bij de voorstellingen die Israël gemeenschappelijk heeft met de omringende volken, maar grijpt anderzijds ook diep in in Israëls voorstellingswereld. In het Oude Testament is sprake van een 'Allursächlichkeit Jahves'.⁸²

Samenvattend: we kunnen concluderen dat Ridderbos (1) kritisch is ten aanzien van de eenzijdige *cultische situering* van de Psalmen; (2) op grond van het Oude Testament geen ruimte ziet voor tovenaars en demonen als *veroorzakers* van ziekte en onheil; en (3) opkomt voor de *Allursächlichkeit* van JHWH.

N. Nicolsky

Ook van Nicolsky geldt dat hij in de lijn van Gunkel en Mowinckel verder is gegaan.⁸³ Hij is van mening dat de Psalmen oorspronkelijk uitingen waren van 'indivi-

75. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid*, 137.

76. Ridderbos noemt als voorbeeld het ritueel van Num. 5,11-31 (wet op de jaloersheid en ritueel om overspel vast te stellen) en vermoedt dat dit ook onder andere volken bekend geweest is, maar stelt dat het in Israël een heel andere betekenis heeft gekregen, *De Werkers der ongerechtigheid*, 138.

77. Hij wijst op teksten als Ex. 7,11v, 22; Ez. 13,17.

78. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid*, 140.

79. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid*, 141, wijst op de volgende teksten: 1 Sam. 16,14v; 1 Kon. 22,21v; Num. 5,14; Ri. 9,23; Jes. 19,14; 29,10; 37,7; Hos. 4,12; 5,4; Za. 13,2; verder plaatsen als Job 2,7 waar de Satan ter sprake komt, en verder Ex. 12,23; 2 Sam. 24,16; 2 Kon. 19,35.

80. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid*, 142. Zie ook W. Foerster, 'δαίμων' in *TWNT* 2, 1-21.

81. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid*, 173.

82. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid*, 173.

83. N. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln in den Psalmen* (BZAW 46), Giessen 1927.

dueller Gefühle und Stimmungen', maar dat die door het gebruik in de cultus naar de achtergrond zijn geraakt of bewust zijn verdrongen.⁸⁴ In zijn studie wil Nicolsky de individuele trekken van een aantal psalmen opnieuw naar voren halen. Psalmen waarvan hij vermoedt dat zij een oorsprong hebben in 'magischen Literatur' of in 'Besprechungs- und Beschwörungsformeln'.⁸⁵ Nicolsky verwijst naar het werk van Mowinckel, maar erkent dat in lang niet alle gevallen de uitdrukkingen אָוֵן 'āwen en אָוֵן אֵל po 'alē 'āwen de betekenis hebben die Mowinckel eraan wilde toekennen. Wel is Nicolsky ervan overtuigd dat de realiteit van tovenaars en demonen niet te ontkennen valt.

Om welke Psalmen gaat het dan? Nicolsky maakt onderscheid tussen de klaagpsalmen en Psalmen waarin 'Besprechungs- und Beschwörungsformeln' voorkomen. De reden ligt hierin, dat

Die Klagepsalmen erscheinen als ursprüngliche kirchliche Gebete; der Betende bittet Jahwe, ihn von der Tücke der bösen Geistern oder Zauberer zu befreien, wobei er wahrscheinlich bei der Gebetsprechung verschiedene Riten und Manipulationen ausführte, welche im Grunde magischen Charakter tragen.⁸⁶

Het klaaggebed onderscheidt zich dus van vervloekings- en bezweringsteksten. Bezweringen en vervloekingen dragen een ander karakter: 'Sie unterwerfen sich den Willen des Dämons oder Zauberers, binden diese durch magische Worte und Manipulationen, wobei das gewünschte Resultat unbedingt eintreten muß'.⁸⁷ De klaagpsalmen zijn het product van de officiële godsdienst, terwijl de bezweringsteksten een schepping zijn van de volksreligie. Volksreligie is van nature veel meer open voor magie, toverij en demonen. Toch heeft deze volksreligie, volgens Nicolsky, de officiële religie niet onberoerd gelaten. Bestudering van de teksten maakt duidelijk dat de basisideeën van het volksgeloof in zekere mate ook in de officiële religie opgenomen zijn. Dit is bijvoorbeeld te zien in het feit, dat in het Oude Testament, als tekst die uit de officiële religie stamt, 'eine Ganze reihe alter, primitiver Riten und Formeln magischen Charakters' te vinden is.⁸⁸ Deze magische elementen zijn terug te vinden in oude bezweringsformules van de volksvroomheid, die in het Oude Testament zijn opgenomen en in bezweringsgebeden en gebeden om genezing.⁸⁹ Israël heeft in dit opzicht niet wezenlijk verschild van de omringende religies. Onderzoek heeft bijvoorbeeld uitgewezen dat 'die Terminologie und Einzelheiten des babylonischen und alt-israelitischen magischen Rituales in einigen wichtigen Fällen auffällig' overeenstemmen.

Vervolgens bespreekt Nicolsky de Psalmen 91; 58; 141; 59; 109; 69; 35,1-10 en 7 en komt tot de conclusie dat 'sich im Buche der Psalmen tatsächlich Erzeugnisse vorfinden, welche ganz oder teilweise zu den magischen Erzeugnissen gehören'.⁹⁰

84. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln*, 2-3.

85. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln*, 4.

86. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln*, 7.

87. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln*, 4.

88. Nicolsky wijst in dit verband op (1) Ex. 12, de rite waarbij bloed aan de deurposten werd gestreken; (2) het ritueel van Grote Verzoendag uit Lev. 16; (3) ritueel ter reiniging van lepra in Lev. 14; en (4) Num. 5, waarin een ritueel besproken wordt om vast te stellen of een vrouw overspel heeft gepleegd.

89. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln*, 13.

90. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln*, 94.

Ter illustratie geven we kort de bespreking weer van Psalm 91. Een Psalm waarvan het 'magischer Charakter sich sehr klar äußert'. In vers 2 komen we een zeer duidelijke magische formule tegen: 'Mijn toevlucht en mijn burcht, mijn God op wie ik vertrouw'. Wie deze formule uitspreekt, sluit zich door een magische kring van zijn omgeving af en bevindt zich in een veilige vesting, waar boze geesten niet kunnen binnendringen en waar toverij geen invloed heeft. Wie deze formule uitspreekt, staat dag en nacht onder de bescherming van God.⁹¹ Nicolsky wijst op verschillende uitdrukkingen in de psalm die naar demonische wezens verwijzen (zoals דִּבְרֵי *deber* en קִטְעֵב *qeteb*), die ziekten veroorzaken en waartegen de magische formule bescherming biedt. 'Nach den volkstümlichen Vorstellungen im alten Israel geht ihre dämonische Natur aus dem Gesagten mit voller Klarheit hervor.'⁹² Ook van andere uitdrukkingen in de psalm geldt dat. Ten slotte wijst Nicolsky op het gebruik van de naam van יהוה aan het slot van de psalm. יהוה beschermt, wie deze naam kent en gebruikt. Volgens Nicolsky is deze gedachte kenmerkend voor de magie: 'Hier handelt es sich um die in jeder Magie gebräuchliche Vorstellung von der geheimnisvollen Kraft des Namens der Gottheit, welche auch dem Glauben des alten Israel eignete'.⁹³

Deze beide gegevens, de formule van vers 2 en het gebruik van de naam van God in vers 14, zijn voor Nicolsky bewijzen dat de psalm een 'magisches Produkt' is. De formule heeft specifieke kracht tegen allerlei noden en ziekten die door demonische krachten veroorzaakt worden. In de overige Psalmen die besproken worden, wordt eenzelfde procedé gehanteerd. Er wordt gewezen op parallellen met oudoosterse teksten en op uitdrukkingen die als magische formules herkend kunnen worden. Deze teksten zijn uitgesproken tegen de vijandige demonen en tovenaars en waarschijnlijk vergezeld van magische en rituele handelingen.

Samenvattend: we kunnen constateren dat Nicolsky aan de hand van de door hem uitgekozen Psalmen (1) aandacht vraagt voor magische gebruiken en rituelen uit de Umwelt; dat die (2) hun *sporen* hebben nagelaten in de bijbelse Psalmen. Waarom daar? Misschien omdat we in de Psalmen op een meer directe manier in contact komen met de nood van de mens van toen.

Evalueren we de bespreking van de genoemde auteurs, dan valt in de *eerste* plaats op dat zij aandacht vragen voor de bijbelse Psalmen. In de vroegere studies kwamen de Psalmen niet of nauwelijks aan bod. Onder invloed van het werk van Gunkel is serieus aandacht gegeven aan de verschillende genres van de Psalmen en kon de vraag of bepaalde genres oorspronkelijk met demonen en magie te maken hadden, duidelijk gesteld worden. Dat is zeker de winst van deze publicaties.

In de *tweede* plaats wordt door de meeste auteurs onderscheid gemaakt tussen officiële religie en volksreligie. Demonen horen volgens hen thuis op het terrein van de volksreligie, in de officiële religie was voor hen geen (Gunkel, Ridderbos) of juist wel een plaats (Mowinckel en Nicolsky). De auteurs verschillen aanzienlijk over de vraag in hoeverre demonen in het Oude Testament en het oude Israël een rol speelden.

In de *derde* plaats moeten we constateren dat de methodologie die door Mowinc-

91. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln*, 16.

92. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln*, 22.

93. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln*, 26.

kel en Nikolsky gevolgd wordt, soms zeer te wensen overlaat. Er is veel ruimte voor emendaties van de masoretische tekst, en we kunnen niet aan de indruk ontkomen dat teksten soms moeten voldoen aan een vooropgesteld kader (bij Mowinckel zijn dit de *Zauberer*, *Zauber* en *Dämonen* die in de tekst worden ingelezen, bij Nicolsky de *magischer Formeln*). In die zin stemmen we in met de opmerking van Barton, dat het de taak van de exegeet is 'to explicate "the text itself" en niet in de eerste plaats 'the reality to which the text is supposed to refer'.⁹⁴

Toch neemt dit niet weg, dat de beantwoording van de vraag of het Oude Testament en het oude Israël de realiteit van demonen gekend hebben, zowel met de *tekst* te maken heeft, als met de *realiteit* waarnaar de tekst verwijst. Alleen in het samenspel van tekst en context kan de betekenis van de oudtestamentische teksten in het algemeen en van Psalm 91 in het bijzonder oplichten (zie hoofdstuk 6). We maken nu de overstap naar meer recente studies.

3.2.3 *Démonen volgens de recente oudtestamentische wetenschap*

In de afgelopen jaren zijn er twee monografieën gepubliceerd die expliciet ingaan op de voorstellingen van demonen in het oude Oosten en Israël. Omdat deze studies voor ons onderzoek relevant zijn, zullen we ze beide bespreken.

H. Frey-Anthes

De monografie van Frey-Anthes vraagt opnieuw aandacht voor de voorstellingen van demonen in het oude Israël.⁹⁵ Baseerden de eerste monografieën zich vooral op de tekst van het Oude Testament, Frey-Anthes tracht vanuit de primaire bronnen van archeologie en iconografie de voorstellingswereld van demonen in kaart te brengen. Hieronder volgen de conclusies die voor ons onderzoek het meest relevant zijn.

(1) Frey-Anthes is van mening dat de term 'demon' niet geschikt is om te gebruiken. Er worden volgens haar te veel verschillende fenomenen onder dit begrip samengevat.⁹⁶

Als 'Dämonen' werden in die Ikonographie (bedrohliche) Mischwesen bezeichnet, in den Texten werden Krankheiten ebenso als 'Dämonen' verstanden wie depotenzierte Götter, periphere Tiere, aus der Umwelt Israels über genommene Gestalten wie Lilit und Ašmodai sowie Grenzgänger und Mittlergestalten wie die Figur des Satans.⁹⁷

Een zo algemene term kan de veelheid van fenomenen die in de teksten en de archeologische gegevens uit de Umwelt naar voren komt, geen recht doen. Bovendien zijn veel (oudere) studies over 'demonen' te veel gestempeld door dogmatische en filosofische vooronderstellingen. Om deze reden wil Frey-Anthes slechts formele en functionele criteria gebruiken (zie tabel 1.1): Hoe zien demonen eruit? (*Aussehen*), waar komen zij vandaan? (*Herkunft*), en welke plaats krijgen demonen toebedeeld? (*Ort*). Als functionele criteria gelden de vragen: Zijn demonen bemiddelaars tussen goden

94. J. Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, Londen 2006², 220-222.

95. H. Frey-Anthes, *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger, Vorstellungen von "Dämonen" im alten Israel* (OBO 227) Göttingen 2007.

96. Frey-Anthes, *Unheilsmächte*, 2, 10; zie ook slotconclusies, 301-302, 304.

97. Frey-Anthes, *Unheilsmächte*, 301.

en mensen? (*Kommunikationsmittler*), zijn demonen schadelijke geesten? (*Bedrohung*), en zijn demonen beschermgeesten? (*Hilfe*).⁹⁸

(2) Hoe worden demonen op iconografie van Syrië en Palestina afgebeeld? Afbeeldingen op zegels en amuletten laten diervormige en mensvormige wezens ('demonen') zien. Als voorbeeld van een mensvormige 'demon' geldt de Egyptische godheid Bes en als voorbeelden van diervormige wezens de Mesopotamische demonen Lamaštu en Pazuzu. Centraal op de iconografische afbeeldingen staat de 'Schutzgedanke'. Uit het feit dat deze afbeeldingen vaak op amuletten te vinden zijn, valt af te leiden dat 'die Umwelt und das Leben als gefährlich erfahren wurden'.⁹⁹ Tegen deze bedreiging beschermde men zich met amuletten.

(3) Het onheilspellende karakter van demonen wordt zichtbaar in 'Krankheiten, Unfälle, Tod im Kindbett und andere Gefahren, denen die einzelnen Menschen im täglichen Leben ausgesetzt sind'.¹⁰⁰ In Mesopotamië worden demonen met naam en toenaam genoemd en door bezweringen en rituelen uitgedreven. Hoe zit dit in de Psalmen van het Oude Testament? Frey-Anthes bespreekt termen als דִּבְרֵי *deber*, קִטְבֵי *qeteb*, en בָּרָד *barad*, die in de Umwelt kunnen gelden als aanduiding voor demonen. Zijn in de culturen rond Israël demonen veroorzakers van ziekte en onheil, in Israël zijn deze voorstellingen niet aantoonbaar. Er is weliswaar sprake van onheil en onheilsmachten, maar de teksten blijven hierover 'merkwürdig unkonkret'.¹⁰¹ Hoewel er geen directe relatie is tussen de Hebreeuwse termen *deber*, *qeteb* en *barad*, en fenomenen uit de Umwelt, ziet Frey-Anthes niettemin wel allerlei parallellen. Zo lijkt de functie die *deber*, *qeteb* en *barad* in het Oude Testament vervullen op de rol die de *utukkū lemnūtu* (kwade geesten) spelen in Mesopotamische teksten.¹⁰² In beide gevallen wordt ziekte veroorzaakt door 'Unheilswesen'. In Mesopotamië hebben deze wezens een zelfstandig karakter, in het Oude Testament staan zij ten dienste van JHWH.

(4) Aan de hand van de god רֶשֶׁף *Rešep* wordt geïllustreerd hoe goden in een religieus systeem geïncorporeerd kunnen worden, hun macht kwijtraken en vervolgens verantwoordelijk worden gehouden voor het kwaad en onheil in de wereld. De god *Rešep* is in Ebla, Ugarit, Egypte, Fenicië, Syrië en Palestina een bekende godheid. In het Oude Testament zijn er zeven verwijzingen naar de godheid in poëtische teksten.¹⁰³ Kan *Rešep* als boze geest of als demon gelden? Frey-Anthes meent van niet, omdat deze godheid duidelijk aan JHWH ondergeschikt is. Het Oude Testament laat een proces van integratie zien, waarbij *Rešep* zijn macht en attributen kwijtraakt aan Jahwe. *Rešep* dient als 'Folie, auf der sich Jahwe um so deutlicher als Gott Israels abheben kann'.¹⁰⁴ Zijn negatieve eigenschappen als veroorzaker van ziekte en strijd

98. Frey-Anthes, *Unheilsmächte*, 21-29. Frey-Anthes baseert zich op teksten (Oude Testament en inscripties) en afbeeldingen (amuletten en zegels uit Syrië en Palestina). Op de pagina's 31-35 worden de verschillen tussen beide bronnen besproken en hun inhoudelijke relatie. Hoewel beelden en inscripties meestal als primaire bronnen en teksten als secundaire bronnen gezien worden, is dit onderscheid volgens Frey-Anthes enigszins kunstmatig, omdat noch teksten noch beelden 'selbstevident' zijn en zij 'bilden nur bestimmte ausgewählte Ebenen religiöser Wirklichkeit ab'.

99. Frey-Anthes, *Unheilsmächte*, 67.

100. Frey-Anthes, *Unheilsmächte*, 26.

101. Frey-Anthes, *Unheilsmächte*, 102.

102. Frey-Anthes, *Unheilsmächte*, 109.

103. Dt. 32,24; Ps. 76,4; 78,48; Hoogl. 8,6; Job 5,7; Hab. 3,5, en verder Pred. 43,17.

104. Frey-Anthes, *Unheilsmächte*, 143.

blijft *Rešep* behouden. Welke rol vervullen de שרִיִּים *šedim*? Teksten uit Mesopotamië, Tell Deir 'Alla en Ugarit geven geen duidelijk beeld van de *šedim* en Psalm 106,37 en Deuteronomium 32,17 wijzen eerder in de richting van vreemde goden dan van demonen.

(5) Zoals de muren van een stad scheiding maken tussen de bewoonde en geciviliseerde wereld binnen de stad en het ongecultiveerde leven buiten de stad, zo kunnen demonen getypeerd worden als grensbewoners. Hun werkgebied bevindt zich op het snijvlak van de bewoonde en de onbewoonde wereld. De wezens die in Jesaja 13,20-22 en 34,13-15 genoemd worden en die ruïnes en woestijnen bevolken, symboliseren de 'gegenmenschlichen, menschenbedrohenden Welt'. Zij zijn geen demonen, maar drukken uit 'was aus der Abwendung von Gott zum Lebensraum umgekehrt werden kann'.¹⁰⁵ Datzelfde geldt voor לִילִית *lilit*, de שְׁרִירִים *s^e 'irîm* en עֲזָזֵל *'azāzēl*. Het zijn perifere wezens die zich aan de rand van de geciviliseerde wereld ophouden. Wordt *lilit* in Mesopotamië als demon gezien en verbonden met '(sexueller) Gefährdung durch Tod und Krankheit',¹⁰⁶ in het Oude Testament heeft zij nauwelijks sporen nagelaten. Ook van *s^e 'irîm* en *'azāzēl* geldt dat zij de 'gegengöttliche' en 'gegenkultische Welt' vertegenwoordigen.¹⁰⁷

(6) De rol die in het Oude Testament wordt toegekend aan Satan is zo verschillend, dat van een eenduidige conceptie en voorstelling niet gesproken kan worden.¹⁰⁸ Samen met de boosaardige demon Ašmodai in het boek Tobit dient Satan als 'Gegenbild zu Jahwe'.¹⁰⁹ Hiermee wordt 'den monotheistischen Gott von bedrohlich-bösen Zügen' bevrijd.¹¹⁰

(7) Het Oude Testament kent geen uitgewerkte demonologie. Wel biedt het een duidelijke theologie, waarin de genoemde wezens een literaire functie vervullen en 'als Gegenfolie zu Jahwe' in dienst staan van de verkondiging van de macht en de grootheid van JHWH.

Selbst wenn die Bedeutung eines Glaubens an Dämonen für das alte Israel konstatiert wird, wird sie doch in den Bereich des Volks- oder Aberglaubens, der gegenüber einer postulierten Staatsreligion als illegitim bewertet oder marginalisiert wird, abgeschoben bzw. durch seine Theologisierung und Jahwisierung in das Bild vom reinen Jahweglauben eingepasst. Das gilt auch in der neueren Forschung, die dem Volk Dämonenglauben zubilligt, der offiziellen Theologie aber eine reinigende Funktion von magisch-dämonischen Elementen zuschreibt.¹¹¹

Een paar evaluerende opmerkingen. In de *eerste* plaats valt op, dat Frey-Anthes zeer terughoudend is in het aanwijzen van terminologische overeenkomsten of verbanden tussen de begrippen van het Oude Testament en de Umwelt. 'In dieser Hinsicht stehen Texte und Bilder unverbunden nebeneinander.'¹¹² Voor de auteur blijkt er een grote kloof te zijn tussen (de tekst van) het Oude Testament enerzijds en de Umwelt

105. Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 179.

106. Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 183.

107. Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 241.

108. Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 281.

109. Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 300.

110. Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 301.

111. Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 12.

112. Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 304.

waarin Israël geleefd heeft en waarbinnen het Oude Testament ontstaan is anderszijds. Dit uitgangspunt is evenwel problematisch, omdat het Oude Testament hiermee los lijkt komen te staan van de wereld waarin het ontstaan is. Het is alsof de pijlers van de brug tussen het Oude Testament en de wereld van het oude Oosten eronderuit gezaagd worden. Door zich uitsluitend te beperken tot de terminologische relatie van het Oude Testament met de wereld van het oude Oosten dreigen andere dimensies van deze relatie buiten beeld te raken. Het volk Israël leefde toch niet in een cultureel en religieus vacuüm? Misschien is de terminologische brug ook wel te smal om te kunnen vaststellen of en in hoeverre de tekst van het Oude Testament verbonden is met en beïnvloed is door het culturele en religieuze klimaat van die tijd. Het was misschien goed geweest als de auteur een duidelijker onderscheid gemaakt had tussen (de wereld en de visie van) de tekst van het Oude Testament en de realiteit van oud-Israël. Deze twee grootheden zijn nauw met elkaar verbonden, maar vallen niet met elkaar samen.

In de *tweede* plaats merken we op dat hoewel er geen duidelijk terminologisch verband vastgesteld kon worden tussen het Oude Testament en de wereld van het oude Oosten, er door Frey-Anthes wel steeds gewezen wordt op parallellen. In de analyse van beelden en afbeeldingen op zegels en amuletten kan volgens Frey-Anthes wel de aanwezigheid van bedreigende machten vastgesteld worden, maar niets gezegd worden over de concrete identiteit van deze machten.¹¹³ In het kader van de bezweringsteksten uit Mesopotamië wijst zij op parallellen met de Psalmen van het Oude Testament, maar verder dan het constateren van parallellen en overeenkomsten wil Frey-Anthes niet gaan.¹¹⁴ Dit is opmerkelijk, omdat in het oude Oosten ziekten en onheil vaak gezien worden als gevolg van machten, die oncontroleerbaar in het leven ingrijpen. Uit het feit dat zegels en amuletten gebruikt werden als bescherming tegen deze machten, kan de conclusie getrokken worden dat de wereld en het leven als gevaarlijk beschouwd worden. De oudoosterse en dus ook de Israëlitische mens weet zich omringd door kwade machten en is voortdurend aan gevaar blootgesteld. Frey-Anthes wil niet ontkennen dat Israël ook voorstellingen gehad heeft van demonen, maar is van mening dat daarover onvoldoende informatie beschikbaar is. Frey-Anthes heeft gelijk, dat in het Oude Testament demonen slechts zeer sporadisch aan de orde komen, maar was het voor haar onderzoek niet beter geweest als zij meer oog had gehad voor wat Albertz het 'religionsinterner Pluralismus' noemde (zie § 1.4.3)? Binnen een en dezelfde godsdienst zijn er vaak verschillende niveaus waarop over God en goden, geesten en demonen gesproken wordt. Op het niveau van de officiële godsdienst is er om allerlei redenen vaak weinig of geen ruimte voor geesten en demonen. In het volksgeloof of de persoonlijke vroomheid daarentegen staan veel nadrukkelijker de vragen en noden van de gewone mens centraal. Zouden de conclusies die Frey-Anthes trekt met betrekking tot de officiële godsdienst van Israël, ook gelden voor het niveau van de persoonlijke vroomheid of de religiositeit van de gewone man en vrouw? Frey-Anthes is zich van dit onderscheid bewust, zoals uit het volgende citaat blijkt:

Der Endtext der Hebräischen Bibel repräsentiert damit in seiner literarischen Über-

113. Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 67.

114. Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 302.

lieferung und kanonischen Zusammenstellung mit der sog. 'Offiziellen Religion' ein religiöses System, das nicht ohne weiteres einen allgemein gültigen Aufschluss über die sog. 'Volksreligion' geben kann ... Jedoch muss das Verhältnis zwischen Privatfrömmigkeit und offizieller Religion im Einzelnen sorgfältig herausgearbeitet werden.¹¹⁵

Frey-Anthes heeft voor de religiositeit van de gewone man en vrouw wel oog, maar werkt dit helaas niet verder uit.

J.M. Blair

De monografie van Blair is eveneens een recente studie die de (veronderstelde) demonologie van het Oude Testament als onderwerp heeft.¹¹⁶ De prikkelende titel 'De-Demonising the Old Testament' laat duidelijk zien wat Blair beoogt. Zij wil de gedachte dat in het Oude Testament sporen van demonen te vinden zijn kritisch herijken. Te lang hebben oudtestamentici gemeend op basis van oudoosterse parallellen en buitenbijbels materiaal demonen in het Oude Testament te kunnen identificeren.¹¹⁷ Het is echter de vraag of de teksten van het Oude Testament dit wel ondersteunen. Kunnen we in het Oude Testament van demonen spreken?¹¹⁸ Blair spitst haar studie toe op vijf termen die zij representatief acht voor het oudtestamentische onderzoek inzake demonen: *azazel*, *lilith*, *deber*, *qeteb* en *reshef*. Hieronder volgen de conclusies die voor ons onderzoek het meest relevant zijn.

(1) De *history of research* laat zien dat wetenschappers telkens weer getracht hebben de termen te verstaan vanuit hun etymologie en vanuit parallele teksten uit de Umwelt. Analyse van de termen *azazel*,¹¹⁹ *lilith*,¹²⁰ *deber*,¹²¹ *qeteb*¹²² en *reshef*¹²³ maakt duidelijk, dat de fundamentele aanname steeds weer hetzelfde is, namelijk: een veronderstelde overeenkomst tussen het Oude Testament en de Umwelt. Men heeft enerzijds het oudoosterse geloof in demonen geprojecteerd op de oudtestamentische termen en anderzijds verondersteld dat de goden van andere volken door de auteurs van de Hebreeuwse bijbel zijn gedemoniseerd en als 'demonen' zijn beschouwd.¹²⁴

(2) Wat ^a*zāzēl* betreft, wordt er meestal van uitgegaan dat dit de naam is van een demon. Analyse van Leviticus 16 leidt volgens Blair niet tot deze conclusie. In dit hoofdstuk heeft ^a*zāzēl* een symbolische functie als tegenhanger van Jahwe en als personificatie van de machten van de chaos die de orde in de schepping bedreigen. Blair geeft toe dat in vers 8 ^a*zāzēl* parallel staat met JHWH en dus als een 'supernatural being' gezien kan worden, maar verbindt daar verder geen conclusies aan: 'Al-

115. Frey-Anthes, *Unheilsmächte*, 35.

116. Zie noot 2.

117. Zie opmerkingen Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 10-15, en *Main conclusion* 213-217.

118. Blair gebruikt de term demon wel, maar plaatst deze consequent tussen haakjes, omdat zij de term problematisch vindt en niet van toepassing acht op het Oude Testament.

119. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 24.

120. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 30.

121. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 35, in combinatie met *Reshef*.

122. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 41, in combinatie met *Reshef*, *Deber*, *Mot* en *Sheol*.

123. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 53. *Reshef* is een West-Semitische godheid, die verantwoordelijk is voor ziekten en plagen en die als zodanig 'demonische' trekken heeft in de Hebreeuwse bijbel (zie § 7.7).

124. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 11.

though the parallelism with Yahweh in v.8 suggests that it is a proper name of a supernatural being whose place is in the desert, there is nothing to suggest that it would refer to a 'demon' named *Azazel*'.¹²⁵

(3) Uitgebreide analyse van Jesaja 34 leidt tot de conclusie dat *lilit* geen aanduiding is voor een demon, maar vermoedelijk voor een nachtvogel. De dieren die in dit hoofdstuk genoemd worden, zijn bestaande dieren en vogels die hun verblijf houden in de woestijn of bij ruïnes. 'Thus there is nothing to support the view that *lilith* is a 'demoness' or other mythological character.'¹²⁶

(4) De analyse van de term *deber* neemt in het boek de meest ruimte in. De term komt namelijk 48 keer voor in het Oude Testament. In Psalm 91,5-6, Hosea 13,14 en Habakuk 3,5 wordt *deber* meestal als demon beschouwd. Voor ons onderzoek is de analyse van Psalm 91 het meest interessant. Blair vertaalt de desbetreffende verzen van de psalm als volgt:

3. For it is he who will save you from the *Fowler's* trap, from *Deber's* destruction. 5. You shall not be afraid of the *Terror* of the night, of the *Arrow* that flies by day. 6. Of *Deber* who walks in darkness, of *Qeteb* who destroys midday.¹²⁷

Blair gaat ervan uit dat in het eerste deel van de psalm (de verzen 1-13) verschillende vormen van gevaar beschreven worden waartegen God de gelovige beschermt, terwijl in het tweede deel (de verzen 14-16) God de gelovige belooft te redden en te beschermen. De machten en gevaren waarover de psalm spreekt zijn 'powerful', maar niet demonisch van aard. De parallellie van de verzen 5-9a met 9b-13 betekent dat de verzen 5-6 gelezen moeten worden in het licht van vers 11. Dit betekent dat de 'The personified dangerous forces of vv.5-6 are identified as Yahweh's angels in v. 11'.¹²⁸ Op basis van het parallellisme in de psalm moeten *deber* en *qeteb* geïnterpreteerd worden als engelen van JHWH:

The emphasis is on God's role as powerful protector but by personifying the dangers the poet's images convey not only a picture of God as protector but also of Yahweh, the mighty warrior who commands an array of powerful warriors (angels), the *Fowler*, *Deber*, *Qeteb*, the *Arrow* and *Terror*.¹²⁹

Deber en *qeteb* zijn dus geen demonen, maar (straf)engelen van JHWH, die dood en verderf brengen wanneer Hij dat beveelt. In Hosea 13 zijn *deber* en *qeteb* evenmin demonen, maar 'Yahweh's agents of punishment'. Voor Habakuk 3 geldt eenzelfde conclusie ten aanzien van *deber* en *reshef*.

(5) De term *deber* betekent 'destruction, possible by infectious disease',¹³⁰ *qeteb* staat voor 'some kind of destructive force that comes of Yahweh as a punishment'¹³¹ en het voorkomen van *reshef* samen met *deber* en *qeteb* doet vermoeden dat het eveneens om een 'destructive force' gaat, die het best met 'plague' vertaald zou kunnen worden.

125. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 62.

126. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 95.

127. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 98.

128. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 100.

129. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 100.

130. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 175.

131. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 192.

(6) Wat heeft de analyse van de vijf termen opgeleverd? Blair komt tot de volgende conclusie:

The present study shows that contrary to former and current scholarship there is nothing in the texts to support the view that *azazel*, *lilith*, *deber*, *qeteb* and *reshef* are the names of 'demons'. There is no evidence to suggest that there are mythological figures behind *azazel*, *lilith* or the personifications of *deber* and *qeteb*. In the case of *reshef* there is a possible connection to the Semitic deity *Reshef*. However, the mythological motifs are used merely as a poetic device.¹³²

We sluiten af met enkele evaluerende opmerkingen. Onze kritische vragen richten zich in de *eerste* plaats op de methodologie die door Blair gehanteerd wordt. In hoofdstuk 1 zet Blair uiteen dat zij een andere insteek wil kiezen dan de tot nu toe gangbare benadering van het fenomeen demon. Hanteren de meeste auteurs een benadering die parallellen zoekt met oudoosterse religies, Blair kiest ervoor om de 'Hebrew Text to provide the primary source for understanding how the terms in question function in their context'.¹³³ Dit betekent voor haar een vorm van close reading van de teksten van het Oude Testament. Nu is deze methodologische insteek te rechtvaardigen, maar we moeten ons dan wel realiseren dat close reading onder die methodologieën valt, die de tekst analyseren los van de externe (historische) omstandigheden waarnaar de tekst verwijst of waarin hij ontstaan is.¹³⁴ Blair wil vanuit het semantisch veld de betekenis en functie van de termen bestuderen. 'When examined closely the texts themselves will present the interpretation of each word.'¹³⁵ Haar benadering is inductief, 'reading the text without any presuppositions at the outset'. Nu is dat laatste natuurlijk niet mogelijk. Elke wetenschapper benadert een tekst vanuit zijn eigen hermeneutische verstaanshorizon. Dat is ook bij Blair het geval. Waarom kiest zij ervoor om, ingaande tegen alle gangbare en gebruikelijke interpretaties, de termen *azazel*, *lilith*, *deber*, *qeteb* en *reshef*, niet als aanduidingen van demonen te lezen? Waarom kiest zij voor de methodologische benadering van close reading? Het antwoord op deze vragen heeft nu juist te maken met de achtergrond die elke wetenschapper in zijn wetenschappelijk onderzoek inbrengt. Daar is op zich niets mis mee, als de uitgangspunten maar helder en duidelijk verwoord worden. Bovendien is het maar zeer de vraag of een godsdiensthistorische vraagstelling (wel of geen demonen) vanuit een tekstimmanente methodiek beantwoord kan worden.

Wij verschillen in dit opzicht van mening met Blair. *Close reading* kan wel meer zicht geven op de functie van de termen in hun literaire context, maar om de betekenis van een term te kunnen vaststellen, kan men onzes inziens niet om het referentiële aspect heen en is de wijze waarop de term in de Umwelt functioneert voor de betekenis ook van belang. Blair loopt hetzelfde risico als waar we in de bespreking van Frey-Anthes op wezen: wanneer de pijlers doorgezaagd worden waarmee het Oude Testament verbonden is met de wereld van het oude Oosten en de tekst als een semantisch autonome eenheid gezien en geïnterpreteerd wordt, dreigen de termen en de boodschap van het Oude Testament los te komen staan van de wereld waarin zij ontstaan zijn en waarnaar zij verwijzen. Een dergelijke autonome tekst is per definitie

132. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 15, en zie ook *Main conclusion* 213-217.

133. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 13.

134. Barton, *Reading the Old Testament*, 140-197.

135. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 14.

tie multi-interpretabel.

Onze *tweede* opmerking ligt in het verlengde van de eerste. Ook als men kan vaststellen dat in een tekst bepaalde machten gepersonifieerd worden, machten die ook in teksten uit de Umwelt voorkomen, dan kan men voor de betekenis van deze termen de Umwelt toch niet buiten beschouwing laten? Ook al zijn de teksten uit de Umwelt onduidelijk of moeilijk interpreteerbaar, voor de oudoosterse mens waren deze machten realiteit en speelden zij in hun (dagelijkse) leven een rol. Natuurlijk is niet met honderd procent zekerheid vast te stellen of een term al dan niet als demon geïnterpreteerd moet worden, maar wetenschap gaat over waarschijnlijkheid en aannemelijkheid op basis van argumenten. Een exegese die onzes inziens het meeste recht doet aan teksten (uit Oude Testament en Umwelt), is een exegese die de verschillende perspectieven combineert en die zich niet bij voorbaat vastlegt op één bepaalde methode. Goede exegese gaat uit van complementariteit van methoden en beoogt een – in de termen van Barton – 'informed and competent reading'.¹³⁶

In de *derde* plaats valt in de analyse van Psalm 91 op, dat close reading voor Blair betekent dat zij de termen *deber* en *qeteb* vanuit het geheel van de psalm interpreteert. Door een bepaalde visie op de structuur van de psalm komt ze ertoe om vanuit vers 11 de beide termen te identificeren als 'agents and angels of Yahweh'. De psalm zelf echter maakt die stap expliciet niet. Er is vanuit de structuur van de psalm juist veel wat tegen deze identificatie pleit.¹³⁷ Close reading mag niet betekenen dat de verschillende onderdelen binnen een psalm zomaar met elkaar geïdentificeerd en geharmoniseerd worden. Dan schiet de methode haar doel voorbij.

3.2.4 *Demonen en het Oude Testament: conclusie en vooruitblik*

Uit de bespreking van bovenstaande publicaties blijkt dat de auteurs moeite hebben om op basis van de tekst van het Oude Testament te komen tot een meer omvattend beeld van de rol die demonen spelen in het Oude Testament en in het leven van de oud-Israëlitische mens. In de vroege publicaties zagen we dat auteurs als Duhm, Jirku en Kaupel hun uitgangspunt namen in de *tekst* van het Oude Testament en de parallellen uit de Umwelt slechts als illustratie gebruikten. Ook Ridderbos kwam herhaaldelijk tot de conclusie dat in het Oude Testament demonen niet die rol speelden die Mowinckel ze toedichtte. De recente publicaties van Frey-Anthes en Blair tonen een grote terughoudendheid om gegevens uit de Umwelt te verbinden met de *tekst* van het Oude Testament. Zij het met nuances en in andere bewoordingen, de auteurs stemmen onderling hierin overeen dat zij op grond van de *tekst* van het Oude Testament stellen dat demonen niet of nauwelijks van betekenis zijn geweest voor het leven en de wereldbeschouwing van Israël.

Men kan met Duhm stellen, dat de 'alte Jahvereligion relativ wenig dämonische Elemente enthält' of met Jirku dat 'Dieser Glaube an solche Dämonen ist aber der Jahvereligion völlig entgegengesetzt'.¹³⁸ Men kan met Ridderbos instemmen, dat het monotheïsme van Israël niet op één lijn te stellen is met het polytheïsme van Babylonië en dat de praktijken, ritens en voorstellingen die herinneren aan de toverij en

136. Barton, *Reading the Old Testament, Introduction*, 1-6.

137. Zie voor analyse van de structuur van Psalm 91 het volgende hoofdstuk van deze studie.

138. Duhm, *Die bösen Geister*, 1; cf. Jirku, *Die Dämonen*, IV; H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, 7, 28, 57 en 92.

het demonengeloof van andere volken, in het Oude Testament in verband worden gebracht met JHWH.¹³⁹ Men kan Frey-Anthes bijvallen dat demonen en andere 'Unheilswesen' in het Oude Testament louter een literaire functie vervullen en als 'Geengenfolie zu Jahwe' dienen.¹⁴⁰ We kunnen met Blair stellen dat de aanwezigheid van mythologische elementen in een tekst slechts een 'poetical device' is en niet gezien kan worden als een bewijs 'for a living belief in demons or other mythical creatures'.¹⁴¹ Maar:

(1) Dit alles neemt echter de vraag niet weg of zo een compleet beeld geschetst is van geesten en demonen in de leefwereld van oud-Israël. De auteurs baseren zich bijna uitsluitend op de *tekst* van het Oude Testament en laten de *context* te veel buiten beschouwing. Is het mogelijk om op basis van de *tekst* verregaande conclusies te trekken aangaande de aanwezigheid van demonen in Israël? Moet bij interpretatie van een tekst geen rekening gehouden worden met de *Sitz im Leben* van de tekst?

(2) De meeste auteurs maken onderscheid tussen officiële religie en volksreligie. Demonen horen volgens hen thuis op het terrein van de volksreligie. In de officiële religie is voor demonen geen plaats. Als de teksten van het Oude Testament niet (of nauwelijks) spreken over demonen en de teksten uit de Umwelt daarentegen wel zeer goed gedocumenteerd zijn,¹⁴² roept dat de vraag op of achter de tekst van het Oude Testament niet een bewuste visie schuilt op deze wereld van geesten en demonen. Het zou goed mogelijk kunnen zijn dat vanuit een bepaalde (theologische) visie sporen van en verwijzingen naar demonen uitgefilterd of onderdrukt zijn, of zelfs bewust niet vermeld, omdat die in de visie of het *beliefsystem* van de uiteindelijke auteurs of redactoren geen plaats hadden. Dit zou een mogelijke verklaring kunnen zijn voor het feit dat het Oude Testament zo terughoudend over geesten en demonen spreekt. Dit neemt echter niet weg dat de vraag naar de reden van afwezigheid van demonen in de tekst van het Oude Testament een legitieme is. We zullen voor deze geringe aandacht een verklaring moeten geven, waarin rekening gehouden wordt met het onderscheid tussen de *tekst* van het Oude Testament en de godsdienstige *leefwereld* van het oude Israël.¹⁴³

(3) Verder is het in § 1.4.3 genoemde onderscheid tussen officiële godsdienst en volksreligie of beter: familiale (huis)religiositeit van belang. Teksten uit de kringen van het hof, de staat of de koning, dienen andere belangen, dan teksten die te maken hebben met de leefwereld van de oudoosterse man of vrouw. Het is goed mogelijk dat de tekst van het Oude Testament grotendeels geschreven is vanuit het perspectief van de officiële theologie en dat zou verklaren waarom er in de tekst relatief weinig verwijzingen naar en gegevens over demonen te vinden zijn. De vraag blijft echter staan of dit ook gold voor de godsdienstige opvattingen in de kring van de familie en voor de religiositeit van de gewone man en vrouw. Dit roept weer de volgende vra-

139. N.H. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid*, 137 en 138.

140. Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 305 en slotconclusies van hoofdstuk 7.

141. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 15.

142. Zo ook M.L. Thomsen, 'Witchcraft and Magic in ancient Mesopotamia', in: B. Ankarloo, St. Clark (ed.), *Witchcraft and Magic in Europe, Biblical and Pagan Societies*, Philadelphia 2001, 4: 'The field of witchcraft and magic, in particular, is documented by a large amount of incantations and instructions for rituals, providing much valuable information about this aspect of ancient life'.

143. Zie opmerkingen Th.C. Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1974⁴, 24-29.

gen op: Hoe kunnen we de religiositeit van de gewone man en vrouw in Israël meer in kaart brengen? Hoe kunnen wij ons toegang verschaffen tot de leefwereld van de oud-Israëlitische mens? Dit zijn belangrijke vragen waarop we in de komende paragrafen een antwoord moeten vinden.

3.3 DEMONEN IN HET OUDE ISRAËL (CONTEXT)

In de vorige paragraaf stond de *tekst* van het Oude Testament centraal. In deze paragraaf willen we (kort) illustreren dat vanuit de context ook antwoorden gegeven kunnen worden op de vraag naar de rol die demonen gespeeld hebben in het *leven* van oud-Israël. In deze paragraaf zullen we ons beperken tot voorwerpen waarvan bekend is dat zij een apotropeïsche functie hadden (voor een meer omvattende beschrijving verwijzen we naar § 5.5). Dit betreft meestal voorwerpen die als amulet fungeerden en die bedoeld waren om 'evil forces and their harm' te verdrijven.¹⁴⁴ Welke voorwerpen konden als amulet gebruikt worden? Het is bekend dat in het oude Oosten sieraden die functie konden hebben, maar ook cilinderzegels,¹⁴⁵ figurines, maskers, schalen, gedenkplaten, stèles en standbeelden. In feite kon elk voorwerp in principe als amulet gebruikt worden, zolang er maar geloofd werd dat er bovennatuurlijke kracht van uitging. Een kracht die vaak nog onderstreept werd door woorden die over het voorwerp uitgesproken waren.¹⁴⁶ Soms waren de voorwerpen vergezeld van inscripties of bepaalde bezweringen, waarin de beschermende functie van het voorwerp extra onderstreept werd. Amuletten en andere apotropeïsche voorwerpen konden dienen ter *persoonlijke* bescherming en werden dan vaak op het lichaam gedragen of waren bedoeld voor bescherming van het *huis* en werden dan aan de muur gehangen of begraven onder de vloer.

Het is bekend dat sieraden in die tijd, naast een teken van status en rijkdom, ook religieuze doelen dienen. Sieraden worden gebruikt ter versiering van de persoon die ze draagt, maar het is bekend dat zij ook gebruikt worden als amulet of gelukshanger, die met hun veronderstelde magische krachten de drager bescherming bieden en kwade geesten weren. Vrouwen dragen bijvoorbeeld hangers en armbanden als 'amulets and phylacterics to protect the wearer from the 'evil eye' and every other sort of evil'.¹⁴⁷

In het bijzonder wordt aan glanzende metalen als ijzer apotropeïsche kracht toegeschreven. Niet alleen voor vrouwen, maar ook voor baby's bestonden er hangers waaraan een rond stukje materiaal zat, een soort kraal, van glas, hout of kostbaar gesteente, en dat diende ter bescherming.¹⁴⁸

144. W.C. Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence: Ancient Israel's Understandings of and Responses to natural catastrophes*, Madison 2010, 131.

145. Vaak was op een cilinder- of rolzegel een amuletachtige inscriptie of bezwering aangebracht om de eigenaar of gebruiker te beschermen. Zie E. Reiner, 'Magic Figurines, Amulets and Talismans', in: *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval World*, A.E. Farkas, P.O. Harper, E.B. Harrison (ed.), Mainz 1987, 27.

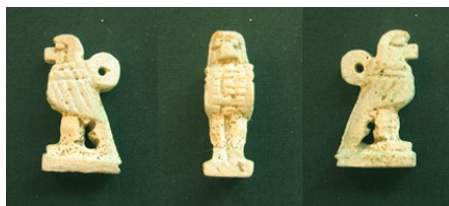
146. G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, Texas 1994, 105-106.

147. P.J. King, L.E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Louisville 2001, 277.

148. S. Dunham, 'Beads for Babies', *ZA* 83 (1993), 237-257.

Afbeelding 3.1 laat een Fenicische kraal zien die in Ashkelon gevonden is, waarop ogen staan afgebeeld, die bedoeld zijn om het 'boze oog' af te weren.¹⁴⁹ Soortgelijke kralen zijn meer dan enig ander artefact teruggevonden in graven in Israël en Juda. In praktisch alle begraafplaatsen in de ijzertijd zijn enkelbanden, armbanden, oorkettingen en kralen gevonden, waarvan verschillende als amulet werden gebruikt.¹⁵⁰

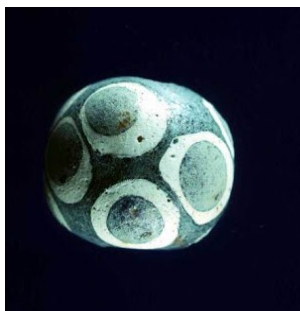
In een opgraving in Tel Kedesh, in het uiterste noorden van Galilea, zijn amulethangers gevonden van wit aardewerk, met een afbeelding van de Egyptische god Horus (afb. 3.2). Afbeeldingen van de valkgod Horus, al dan niet met vleugels, golden als een krachtig symbool van goddelijke bescherming en zijn als motief vaak in de Sy-



Afbeelding 3.2: Hanger met afbeelding van de Egyptische valkgod Horus, uit Tell Kedesh, Noord-Galilea, 430-330 BCE.

risch-Palestijnse iconografie terug te vinden.¹⁵¹ Ook amuletten met daarop een afbeelding van het Horusoog waren erg populair in de brons- en ijzertijd en zijn veelvuldig in graftomben teruggevonden in Lachis en andere be-

De laatste voorbeelden laten zien hoezeer het oude Israël onder Egyptische beïnvloeding stond. Naast het Horusoog, was ook de scarabee een vaak afgebeeld dier op amuletten. De mestkever werd in het oude Egypte als een hei-



Afbeelding 3.1: Fenicische kraal met ogen ter bescherming tegen het 'boze oog', afkomstig uit opgraving te Ashkelon.

risch-Palestijnse iconografie terug te vinden.¹⁵¹ Ook amuletten met daarop een afbeelding van het Horusoog waren erg populair in de brons- en ijzertijd en zijn veelvuldig in graftomben teruggevonden in Lachis en andere be-



Afbeelding 3.3: Oog van Horus ter bescherming tegen kwade machten, afkomstig uit opgraving te Ashkelon.

149. Afbeelding 3.1. en 3.2 zijn afkomstig van een archeologische expeditie in Ashkelon in 1992. De foto's van de opgegraven objecten zijn te vinden op: <<https://picasaweb.google.com/106033569390531364464/1992ObjectPhotos>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

150. W.C. Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence*, 133; P.J. King, L.E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Louisville 2001, 277.

151. Zie J.M. LeMon, *Yahweh's winged Form in the Psalms: Exploring Congruent Iconography and Texts* (OBO 242), Fribourg/Göttingen, 2010, 31-34, 74-83.

152. E.E. Platt, 'Jewelry, Ancient Israel', in: *ABD* 3, 823-834.

153. C. Andrews, *Amulets from Ancient Egypt*, Texas 1994, 10, 43.

lig hier beschouwd en in verband gebracht met Chepri, de god van de opgaande zon. Net zoals Chepri de zon langs de hemel duwt, rolt de mestkever een balletje mest voor zich uit. Ook leken de kevers spontaan uit mest geboren te worden, omdat de Egyptenaren toen nog niet wisten dat de kever eitjes legt in de mest. Daarom was de scarabee het symbool voor het leven na de dood. De zon 'sterft' immers elke avond in het westen (als zij ondergaat) en wordt elke ochtend in het oosten opnieuw geboren (als zij opkomt). Afbeeldingen van scarabeeën waren veel te vinden in Egyptische graven en waren erg populair als amulet om kwade machten af te weren. In Israël zijn op praktisch elke opgravingsite wel scarabeeën gevonden, maar in het bijzonder in Lachis en Jericho (zie afb. 3.4).¹⁵⁴



Afbeelding 3.5: Amulet van Egyptische god Bes, die ook in Israël erg populair was. Afkomstig uit Egypte, 21-24 dynastie, 1070-712 BCE.

Amuletten en apotropeïsche voorwerpen floreerden in Palestina, in het bijzonder in de Perzische periode. Amuletten zijn in Juda en Samaria en overal elders in het land gevonden.¹⁵⁵ Opvallend voor deze periode is opnieuw de grote invloed van Egypte die zichtbaar is. Zo zijn er afbeeldingen van de god Bes teruggevonden op maskers, vazen en figurines en werden kleine figuren van de godheid ook als hanger aan een ketting gebruikt.¹⁵⁶

De god Bes werd vaak afgebeeld met manen, oren en staart van een leeuw en zijn beide handen op zijn heup (zie afb. 3.5).¹⁵⁷ Het domein van deze godheid was het huishouden. Soms werd hij afgebeeld met een drum of tamboerijn om met het geluid daarvan kwade geesten af te schrikken.¹⁵⁸ Bes beschermde het huis, maar in het bijzonder vrouwen en kinderen, tegen demonen en ander onheil.

In Kuntillet 'Ajrud zijn bij opgravingen grote opslagkruiken teruggevonden waar-



Afbeelding 3.4: Hierboven staan drie scarabeeën afgebeeld en een zegel, afkomstig uit een begraafplaats ten noordwesten van Jericho.

154. Afbeelding is te vinden op <<http://www.biblearchaeology.org>>, geraadpleegd op 24 juli 2013; zie verder W.A. Ward, 'Scarabs', in: *Near Eastern Archeology: A Reader*, S. Richard (ed.), Winona Lake 2003, 218-221. Zie ook S. Münger, 'Amulets in Context: Catalogue of Scarabs, Scaraboids and Stamp-seals from Tel Kinrot/Tell el-Oreme (Israel)', in: *In Bilder als Quellen – Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel* (OBO Special Volume), S. Bickel, S. Schroer, R. Schurte, C. Uehlinger (ed.), Fribourg/Göttingen 2007: 81-99.

155. E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible 2: The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732-332 B.C.E.)*, New York 2001, 479.

156. E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, 507-510.

157. Zie <<http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/100005167>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

158. C. Andrews, *Amulets*, 39-40.

op vermoedelijk de god Bes staat afgebeeld (zie afb. 3.6).¹⁵⁹

Van de Mesopotamische demon Lamaštu is bekend dat zij het in het bijzonder op zwangere vrouwen en kinderen gemunt heeft. Ter bescherming tegen haar aanvallen, worden afbeeldingen van Pazuzu gebruikt (zie § 8.1). In een opgraving in het Judese laagland van de Shefalavallei is een amulet gevonden met een kleine opening aan de bovenkant, vermoedelijk om in een kamer opgehangen te worden. Op de amulet staan bezweringen tegen Lamaštu geschreven. Soms werden dit soort amuletten aan het hoofdeinde van het bed geplaatst waarop de zieke lag, om hem tegen kwade geesten of demonen te beschermen.¹⁶⁰



Afbeelding 3.7: Amulet van Ketef Hinnom, met priesterlijke zegen uit Num. 6, date-ring: 600 BCE.



Afbeelding 3.6: Afbeelding van god Bes op opslagkruik uit Kuntillet 'Ajrud, 800 BCE.

Niet onvermeld mag blijven de amulet die in Ketef Hinnom gevonden is, ten zuidwesten van de oude stad van Jeruzalem. In een van de rotsgraven zijn in 1979 twee zilveren rolletjes gevonden met daarop de priesterlijke zegen uit Numeri 6 (zie afb. 3.7).¹⁶¹ De rolletjes waren bedoeld om aan een ketting of hanger rond de hals gedragen te worden en hadden vermoedelijk een beschermende functie. De tekst op de amulet gaat namelijk over bescherming tegen kwaad en YHWH wordt de 'Rebuker of evil' genoemd. Smoak heeft erop gewezen dat de combinatie van termen als 'bewaken' en 'beschermen' kenmerkend is voor apotropeïsche amuletten en ziet parallellen met Fenicische en Punische amuletten uit de ijzertijd.¹⁶² Hij ziet overeenkomsten met Psalm 12,7-9, waarin we lezen:

The utterances of YHWH are pure utterances, silver refined in a furnace in the earth, purified seven times. You, O YHWH , will guard them; you will protect him from this generation forever. On every side the wicked prowl, a vileness is exalted among humankind.

De verwijzing naar het smelten van zilver in de oven en de

159. Zie A.D.H. Mayes, 'Untillet 'Ajrud and the history of Israelite Religion, in: *Archeology and Biblical Interpretation*, J.R. Bartlett (ed.), Londen en New York 1997, 51-66; Z. Meshel, 'Kuntillet 'Ajrud', in: *ABD* 4, 103-09; zie voor discussie H. Shanks, 'The Persisting Uncertainties of Kuntillet 'Ajrud', *BAR* (2012) nov/dec 2012.

160. M. Cogan, 'A *Lamashtu* Plaque from the Judaeen Shephelah', *IEJ* 45 (1995), 155-161.

161. Zie G. Barkay, A.G. Vaughn, M.J. Lundberg, B. Zuckerman, 'The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation' *BASOR* 334 (2004), 41-71.

162. J. Smoak, 'Amuletic Inscriptions and the Background of YHWH as Guardian and Protector in Psalm 12', *VT* 60 (2010), 421-432.

verbinding met de uitspraken van JHWH passen goed in de context van amuletachtige inscripties.¹⁶³ De verwijzing naar JHWH als de 'Bestraffer van (het) kwaad' (*hg' r br'*) heeft parallellen met teksten uit het Oude Testament als Jesaja 17,13, Nahum 1,4, Psalm 18,16 en 106,9. In Zacharia 3,2 is JHWH degene die Satan bestraft. Soortgelijke terminologie is niet ongebruikelijk in latere bezweringsteksten en amuletten.¹⁶⁴ De drager van de zilveren amulet zag het kwaad als een reële macht waartegen hij beschermd diende te worden. In de wereld van het oude Oosten werden deze machten serieus genomen. Kwaad in de vorm van demonen was een reële werkelijkheid. Wie een amulet om zijn hals had hangen met daarop woorden uit of verwant met de priesterzegen, riep als het ware Gods aanwezigheid en bescherming uit over zijn leven.

Ten slotte willen we nog wijzen op de magische schalen die in het huidige Irak en Iran zijn gevonden (zie § 1.2). De schalen zijn aan de binnenkant beschreven met een inscriptie in een Aramees dialect, die in spiraalvorm is aangebracht op de schaal. Deze magische schalen zijn door Joden in Mesopotamië gebruikt als bescherming van het huis tegen demonen. Begraven in hoeken van een kamer of onder de drempel van het huis, moesten zij geesten en demonen op afstand houden.¹⁶⁵

De amuletten en andere apotropeïsche voorwerpen laten iets zien van de manier waarop in het oude Israël in het dagelijks leven omgegaan is met de angst voor kwaad en onheil en de bedreiging van kwade geesten en demonen. Blijkens de vele voorwerpen die gevonden zijn, hebben velen in het oude Israël op het persoonlijk vlak hun toevlucht genomen tot het gebruik van voorwerpen waaraan magische kracht werd toegeschreven. De bovengenoemde voorbeelden zijn slechts een kleine illustratie van hoe serieus men in het dagelijks *leven* in oud-Israël de bedreiging van onheil en kwade machten heeft genomen. Dit roept vervolgens de vraag op, hoe deze gegevens (uit het *leven* van oud-Israël) zich verhouden tot de *tekst* van het Oude Testament, die in veel geringere mate spreekt over de realiteit van onheil en demonen en dan vooral in een negatief kader (Lev. 19,32; Deut. 32,17; 2 Kon. 21,6; etc.).

3.4 INTERMEZZO

De vorige paragraaf eindigde met een spanningsveld: in de *tekst* van het Oude Testament wordt zeer terughoudend gesproken over de realiteit van geesten en demonen, terwijl de *context* vele voorbeelden laat zien van de manier waarop mensen in de dagelijkse realiteit gebruikmaakten van amuletten en magische voorwerpen. Van deze realiteit moet toch meer terug te vinden zijn in het Oude Testament. De vraag is alleen: hoe komen we deze werkelijkheid op het spoor? In deze paragraaf willen we bij wijze van intermezzo een aantal elementen voor het voetlicht brengen, dat behulpzaam kan zijn bij het aantonen van demonische connotaties in een tekst. In de *eerste* plaats dient de exegese een tekst te plaatsen in het krachtenveld van *tekst* én

163. Smoak, 'Amuletic Inscriptions', 422-432.

164. J. Smoak, 'Prayers of Petition' in the Psalms and West Semitic Inscribed Amulets: Efficacious Words in Metal and Prayers for Protection in Biblical Literature', *JSOT* 36.1 (2011), 75-92.

165. J. Naveh, S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations from Late Antiquity*, Jeruzalem/Leiden 1985; D. Levene, *A Corpus of Magic Bowls. Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, Londen 2003.

context. Dit betekent dat we rekening dienen te houden met een wisselwerking tussen de bijbeltekst en de situationele context waarin de tekst ontstaan is of waarnaar hij verwijst (§ 3.4.1). In de *tweede* plaats willen we nader ingaan op de constatering dat er parallellen zijn tussen religieuze teksten uit Mesopotamië waarin demonen een rol spelen en de individuele klaagpsalmen.¹⁶⁶ Deze constatering is afkomstig van Albertz, die de persoonlijke vroomheid en officiële religie van Mesopotamië en oud-Israël met elkaar heeft vergeleken.¹⁶⁷ De suggestie van Albertz wordt ondersteund door Riley. Deze laatste heeft er namelijk op gewezen dat 'Prayer, incantation and magic' de middelen waren die de oudoosterse mens tot zijn beschikking had om zich tegen (de schadelijke invloed van) demonen te kunnen beschermen.¹⁶⁸ Van het oude Israël zijn ons alleen 'prayers' overgeleverd in het boek van de Psalmen. Om die reden ligt de vraag voor de hand of we via de Psalmen de leefwereld van de mensen in oud-Israël en hun (mogelijke) ervaringen met demonen in beeld kunnen krijgen (§ 3.4.2). Omdat er in teksten uit de Umwelt en het Oude Testament bepaalde overeenkomsten gesignaleerd kunnen worden tussen demonen en vijanden, willen we in de *derde* plaats enkele opvattingen hierover de revue laten passeren en onderzoeken in hoeverre ze ons kunnen helpen bij de centrale vragen van deze studie (§ 3.4.3).

3.4.1 Tekst, context en demonen

Zoals we in dit hoofdstuk hebben gezien, spreken de teksten van het Oude Testament slechts zeer terughoudend over demonen.¹⁶⁹ Aan de hand van een voorbeeld willen we laten zien voor welke exegetische vragen en keuzes men soms komt te staan in het al dan niet kunnen aantonen van demonen of sporen van demonen. In de literatuur komen we met enige regelmaat verwijzingen tegen naar de tekst van Genesis 4,7. Wie deze tekst echter leest, zal niet in de eerste plaats aan demonen denken. De masoretische tekst luidt:

6 ויאמר יהוה אל־קין למה חרה לך ולמה נפלוי פניך
7 הלוא אמרת־טיב שאח ואם לא תטיב לפתח חטאת רבין ואל־יד תשוּקתו
ואתה תמש־לבו

6 En JHWH zei tegen Kaïn: Waarom ben je boos en waarom staat je gezicht zo grimmig?

7. Wanneer je goed doet, is er niet vergeving? Maar als je niet goed doet, dan ligt zonde als een belager¹⁷⁰ bij de deur, wiens begeerte tot je uitgaat, maar over wie je

166. Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 302.

167. R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978. Zie ook § 1.4.3.

168. Riley, 'Demon', in: *DDD*, 237.

169. Zo bijvoorbeeld K. van der Toorn, 'The Theology of Demons', in: *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelischen-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, A. Lange, H. Lichtenberger, K.F.D. Römhald (ed.), Tübingen 2003, 62: 'By comparison with the wealth of documentation on demons from Mesopotamia, the Hebrew Bible has little to offer on Demons'.

170. De wortel רבין wordt in het Oude Testament meestal vertaald met 'stretch oneself out, lie down, lie stretched out', zo W.C. Williams, in: *NIDOTTE*, 3, 1044. De term wordt gebruikt voor kuddedieren die zich neerleggen om te rusten (Gen. 29,2), maar kan ook gebruikt worden voor wilde dieren die loeren op hun prooi (Gen. 49,9).

moet heersen.¹⁷¹

De woorden in deze verzen worden door JHWH gericht tot Kain. Deze was namelijk zeer toornig geworden omdat zijn offer niet door God was aangenomen. Exegetisch gaat het ons nu vooral om de uitdrukking לַפְתַּח חַטָּאת רִבִּץ ('de zonde ligt als een belager bij de deur'). Een paar opmerkingen over deze frase.¹⁷²

(1) De uitdrukking 'een belager bij de deur' is zonder enige parallel in het Oude Testament. Het werkwoord רִבִּץ heeft te maken met kudde (eventueel met hun herders) of met dieren die zich neerleggen om te rusten (Jes. 13,20; 35,7; 65,10; Ps. 23,1-2).¹⁷³ Wat moeten wij ons echter voorstellen bij de uitdrukking 'de zonde ligt te rusten bij de deur'? Welke zin heeft dat in deze context?

(2) Grammaticaal komt het geslacht van het vrouwelijk zelfstandig naamwoord חַטָּאת niet overeen met het mannelijk zelfstandig gebruikte participium רִבִּץ.¹⁷⁴ Uit de directe context is duidelijk dat de beide suffixen in de frase die erop volgt, וְאֵלֶיךָ וְאֵלֶיךָ תִּשְׁבָּעוּ וְאֵתְּכֶם וְאֵתְּכֶם תִּשְׁבָּעוּ, inhoudelijk teruggrijpen op רִבִּץ en niet op חַטָּאת. De beide suffixen zijn namelijk van hetzelfde geslacht. Gevolg is dat het woord חַטָּאת in de zin enigszins losstaat van de context. Wat zijn in dit geval de status en functie van חַטָּאת in het vers? De exegeet Duhm oppert de gedachte dat het een verklarende glosse kan zijn.¹⁷⁵

(3) Door andere auteurs wordt gewezen op het gegeven dat de term רִבִּץ parallellen lijkt te hebben in de buitenbijbelse taal. 'The word for "crouching" (*rōbēš*) appears to be related to an Akkadian word that is based on the same stem (*rbs*) and refers to demons, particular those that guard entrances to buildings'.¹⁷⁶ Barré wijst op de relatie van רִבִּץ met *rabišu* in het Akkadisch en stelt voor om het met 'one who lies in wait' te vertalen.¹⁷⁷ De term kan zowel in positieve als in negatieve zin gebruikt worden. Het kan namelijk als aanduiding gebruikt worden voor 'human officials', anderzijds als aanduiding voor 'deities or demons'. Als 'high official' was de *rabišu* verantwoordelijk voor het voorbereiden van de rechtszittingen. Na de rechter was hij de belangrijkste persoon. Wanneer de term gebruikt wordt voor de goden, dan gaat het om de goddelijk tegenpool van de menselijke *rabišu*. Het is de goddelijke aanklager die de schuldige partijen voor de rechter daagt. Barré wijst er vervolgens op dat in de oud-Babylonische periode de *rabišu* zich heeft ontwikkeld tot 'malevolent demon, often qualified as *lemnu*, 'evil''. Wellicht heeft deze ontwikkeling te

171. Eigen vertaling. Voor discussie en interpretatie van deze tekst verwijzen wij naar de gangbare commentaren. Zie bijvoorbeeld ook G.J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1), Texas 1998, 104-106.

172. E.J. Van Wolde, *Words Become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11* (Biblical Interpretation Series 6), Leiden 1994, 52-55, bespreekt deze passage in de literaire context van het verhaal van Kain en Abel, maar geeft geen aandacht aan een mogelijk demonische interpretatie van dit vers.

173. E.J. Waschke, in: *TDOT* 13, 298-303.

174. Zoals terecht door Wenham is opgemerkt zou het ptc. רִבִּץ moeten corresponderen met חַטָּאת in status, getal en geslacht. Het is met name op het punt van het geslacht dat de discussie ingaat. רִבִּץ is hier als ptc. dat zelfstandig gebruikt is. Zie Gesenius, *Hebrew Grammar*, Oxford 1990, § 146u.

175. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament*, Leipzig 1904, 9.

176. Zo S.H.T. Page, *Powers of Evil – a Biblical study of Satan & Demons*, Grand Rapids 1996², 74. En ook: 'A popular and attractive explanation of the figure of speech that sin is personified as a demon who lurks in entryways', 74. Zie Duhm, *Die bösen Geister*, 9; Jirku, *Die Dämonen*, 82, etc.

177. Zie voor bespreking en discussie M.L. Barré, 'rabišu', in: *DDD*, 682-683.

maken met de angst die de menselijke aanklager inboezemde. Als demon is de *rabišu* samen met andere kwade geesten verantwoordelijk voor verschillende vormen van kwaad. Medische kwalen kunnen het gevolg zijn van zijn handelen. Verder noemen de teksten verschillende typen van *rabišu*, die 'were thought to ambush their victims in various places'.¹⁷⁸

(4) Hierbij komt nog een ander punt. De tekst van Genesis 4,7 heeft het over de פתח. Het is onduidelijk of dit woord betrekking heeft op de opening van een tent of de deur van een huis. In ieder geval gold de פתח als de scheiding tussen twee werelden: de wereld vanbuiten met haar bedreiging en de besloten veilige binnenwereld van het huis. In de wereld van het oude Oosten gold de deur als de plek waar demonen bij voorkeur verkeerden.¹⁷⁹ Demonen werden geacht bij de deur of opening van het huis op de loer te liggen teneinde de mensen 'von vorn anzugreifen oder ihn hinterrücks zu folgen und unvermutet sich auf ihn zu stürzten'.¹⁸⁰ Andere auteurs wijzen op de drempel of dorpel als de plek waar kwade geesten of demonen hun woonplaats hebben.¹⁸¹ Het is bekend dat vroeger bij de bouw van nieuwe gebouwen, voornamelijk bij tempels, er bepaalde ritens werden uitgevoerd om het gebouw te beschermen tegen demonische machten en ziektes.¹⁸² Zo begroef men bij de dorpel of bij de fundamenten bepaalde figurines van beschermgoden. Op een figurine gevonden in Aššur staat een afbeelding van de beschermgod Lahmu. Op zijn armen zijn de volgende woorden te vinden: 'Get out, evil demon!' en 'Come in, good demon!'¹⁸³ Tegen deze demonen kon men zich beschermen door bepaalde bezweringsformules uit te spreken of ook door bij de ingang van de woning een figurine op te stellen van een afwerende demon. Het is bekend dat bijvoorbeeld de demon *Pazuzu* deze functie vervulde.¹⁸⁴

(5) Gelet op deze gegevens uit de Umwelt, krijgt de frase לפתח הטאת רבץ een extra dimensie. Wat Barré stelt, zou goed mogelijk kunnen zijn: 'The fact that this demon is said to lurk "at the (tent?-)opening" fits with the character of the *rabišu*, namely to lurk in ordinary places to spring his ambush'.¹⁸⁵

(6) Hoe gaan we nu met deze gegevens om? Hebben we nu aangetoond dat deze tekst op deze manier geïnterpreteerd moet worden? Nee, dat kan zo niet gesteld worden. In de tekst zelf wordt de bewuste identificatie met een demon uit het oude Oosten expliciet niet gemaakt. Daar moeten we zeker rekening mee houden. Er zit ongetwijfeld een bepaalde visie van de auteur achter. Toch kunnen we op basis van bovenstaande overwegingen een 'demonische' interpretatie van Genesis 4,7 wel waarschijnlijk achten. De reden hiervoor is gelegen in het feit dat het woord הטאת in vers 7 grammaticaal een losse status heeft. Vanuit bovenstaande overwegingen zou hiervoor een verklaring gegeven kunnen worden. De term הטאת zou later aan de tekst

178. Barré, 'rabišu', in: *DDD*, 683.

179. Jirku, *Die Dämonen*, 81, 85.

180. Duhm, *Die bösen Geister*, 9.

181. Zo bijvoorbeeld Canaan, *Dämonenglaube*, 36. Deze gegevens kunnen licht werpen op andere teksten uit de bijbelse traditie, waarin de drempel een bepaalde rol speelt. Te denken valt aan teksten als Sef. 1,9, en 1 Sam. 5,4-5.

182. 'Building rites and deposits', in: *GDS*, 46-47.

183. *GDS*, 17, afb. 9.

184. Zie 'Pazuzu', in: *GDS*, 147-148.

185. Barré, 'rabišu', in: *DDD*, 683. Zie ook Riley, 'demon', in: *DDD*, 236.

toegevoegd kunnen zijn, omdat (1) de term רבין in later tijd niet meer begrepen was, of (2) omdat de auteur of redacteur bewust afstand wilde nemen van de demonische associaties die met de term gegeven waren.

(7) Lezen we Genesis 4,7 vanuit deze oudoosterse achtergrond, dan lijkt het waarschijnlijk dat de schrijver of redactor een toentertijd bekend beeld heeft gebruikt om het gevaar te karakteriseren dat Kaïn liep door zijn handelwijze. Het beeld van een 'demon that haunt the door' werpt een speciaal licht op de houding van Kaïn. Het brengt deze houding in verband met demonische krachten, die de mens blijvende schade willen berokkenen of hem tot kwaad willen aanzetten. De demon begeert Kaïn aan te zetten tot het doen van kwaad. Tegelijk kent de tekst ook een heel kritische notie. Kaïn krijgt de opdracht om over de demon te heersen (משל). Daarin zit waarschijnlijk de specifieke boodschap van Genesis 4,7 waarmee deze zich onderscheidt van de Umwelt. De רבין is niet langer een 'bloss physisch verderblicher Dämon' die door bezweringsteksten en magische handelingen bestreden moet worden, maar Kaïn wordt opgeroepen tot moreel juist handelen.¹⁸⁶ הַטָּאֵת zou aan de tekst toegevoegd kunnen zijn, om de uitdrukking רבין expliciet theologisch te interpreteren. De tekst weerspiegelt dan op deze wijze de theologisch-ethische visie van latere redactoren en wellicht van het Oude Testament.

(8) Men zou nog een stap verder kunnen gaan en stellen dat de tekst een vorm van monotheïsme lijkt te veronderstellen, waarin voor voorstellingen van demonen geen plaats meer was. De herinterpretatie van רבין laat in dat geval iets zien van de manier waarop primaire religieuze ervaringen inzake demonen door latere, secundaire religie of theologie opnieuw geduid zijn met het oog op een tijd waarin men met de wereld van demonen niet meer uit de voeten kon of wilde.¹⁸⁷

(9) Nu kan men twisten over de vraag of הַטָּאֵת al dan niet een glosse is en wat de concrete functie ervan is in de context van Genesis 4. Toch zal het in de exegese van de oudtestamentische teksten moeten gaan om een exegese in historische context. Dat wil zeggen dat de teksten gelezen moeten worden in het licht van de oudoosterse wereld waarin ze geschreven zijn. Daarbij zullen we niet ontkomen aan hypothesen en reconstructies van wat de historische en culturele context van een tekst zou kunnen zijn. De exegeet zal daarbij op basis van argumenten een voorstel van interpretatie van een bepaalde tekst doen. Argumenten die gewogen zullen moeten worden in het licht van de kennis van de tekst en zijn context. Alleen die exegese is plausibel die in staat is aan de meest uiteenlopende gegevens van de tekst zelf recht te doen.

Onderzoek naar de visie van de mens in oud-Israël op demonen start bij de canonieke *tekst* van het Oude Testament en vraagt van daaruit terug naar de *werkelijkheid* achter de tekst, naar de leefwereld van de 'gewone man en vrouw' en tracht deze met gegevens die bekend zijn uit de Umwelt te reconstrueren. Tegelijk zal dat trachten recht te doen aan de tekst zelf en de visie (op demonen) die daarin verwoord is. De historische diversiteit is immers ondergeschikt gemaakt aan een bepaalde theologische visie. Daar zullen we rekening mee moeten houden. In deze lijn zullen we ons onderzoek voortzetten. Steeds is er een pendelbeweging van de *tekst* naar de *context*, en van de *context* weer terug naar de *tekst* (zie § 6.2 over uitwerking

186. Duhm, *Die bösen Geister*, 10, spreekt over de demon als een 'moralisch böses Wesen'.

187. Zie voor het onderscheid tussen primaire en secundaire religie § 1.4.4.

van deze dubbele beweging en de toepassing daarvan in de hoofdstukken 7 en 8).

3.4.2 *Persoonlijke vroomheid, Psalmen en demonen*

In onze zoektocht naar de rol die demonen hebben gespeeld in het leven van oud-Israël, zijn er twee overwegingen van Albertz die ons verder kunnen helpen: (1) de individuele klaagpsalmen gelden als bronnen van kennis voor bestudering van de persoonlijke vroomheid en de godsdienstige overtuigingen van de oud-Israëlitische man en vrouw en (2) de rol van vijanden in deze groep Psalmen laat zich het best omschrijven als 'dämonische Mächte'. We zullen beide overwegingen nader analyseren.

(1) Uitgangspunt voor Albertz is, dat persoonlijke vroomheid van officiële religie onderscheiden moet worden. Wanneer in teksten gesproken wordt over God, maakt het nogal verschil of dat door een individu gedaan wordt of door een groep mensen. In de woorden van Albertz:

Denn sie bedeutet doch nicht weniger als dies: Daß es für das Geschehen zwischen 'Mensch' und Gott nicht gleichgültig ist, ob ein Einzelner oder eine große Gruppe darin zu Wort kommt. Denn verschiedene Gattungen bedeuten verschiedene 'Sitze im Leben'.¹⁸⁸

Willen we de persoonlijke vroomheid of de religiositeit van de gewone man en vrouw op het spoor komen, dan moeten we teksten gebruiken die uit dat milieu afkomstig zijn: 'Die persönliche Frömmigkeit kann primär nur aus Texten gewonnen werden, die aus dem sozialen Milieu dieser Frömmigkeit selber stammen'.¹⁸⁹ De teksten die hiervoor het meest in aanmerking komen, zijn de Psalmen, *religiösen Lyrik Israels*.¹⁹⁰ Sinds Gunkel wordt er wel onderscheid gemaakt tussen twee principiële *Gattungen*: klacht en lof, zowel van de enkeling als van het volk.¹⁹¹ Ook Albertz gaat van dit onderscheid uit en is van mening dat we de persoonlijke vroomheid het best leren kennen via de individuele klaagpsalmen. In deze Psalmen immers komt in de klacht de existentiële nood en angst voor bedreiging van de mens tevoorschijn. De klacht is immers de spiegel van de ziel.¹⁹² Voor de opvattingen ten aanzien van demonen, zijn het juist deze Psalmen die ons verder kunnen helpen, volgens Albertz:

Die Klagen des Einzelnen gehören in eine eigenständige religiöse Begehung im Familienkreis, damit weisen sie in das Milieu, in dem ich die persönliche Frömmigkeit lokalisiert hatte und können als Quellen für sie in Anspruch genommen werden.¹⁹³

188. R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978, 23.

189. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 21.

190. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 23-27.

191. Zie H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966². Verder studies van onder anderen C. Westermann, 'Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament', *ZAW* 66 (1954), 44-80.

192. In de studie van G. Glas, *Angst – Beleving, structuur, macht*, Amsterdam 2001, wordt de levensangst of bestaansangst geanalyseerd. Deze angst is de existentiële angst die mensen hebben als zij bang zijn voor het leven of bang zijn om te leven. We mogen vermoeden dat we deze angst meer en helderder op het spoor komen in de klacht dan in de lof. Albertz wijst er verder op dat bij de Psalmen die behoren tot het genre van de lofpsalmen de grenzen tussen de enkeling en het volk vloeiender zijn. Zie voor discussie Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 24.

193. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 27. Tot de klacht van de enkeling worden door Albertz de vol-

Welke inhoudelijke verschillen zijn er tussen de individuele klaagpsalmen en de klacht van het volk? (a) In de klacht van de enkeling staat het persoonlijke vertrouwen op God centraal, in de klacht van het volk ligt de nadruk meer op het historische handelen van God;¹⁹⁴ (b) De klacht van de enkeling richt zich meer op het verleden, heden en toekomst van de enkele mens, in de klacht van het volk staat de politieke geschiedenis meer centraal; (c) In de klacht van het volk gaat het over 'unser Gott', in de klacht van de enkeling over 'mein Gott';¹⁹⁵ (d) In de klacht van het volk wordt verwezen naar de zege van JHWH over de chaosmachten in de oertijd, terwijl in de klacht van de enkeling de bedreigde mens zich aan zijn Schepper toevertrouwt. 'Das intime, persönliche Vertrauensverhältnis zwischen dem einzelnen Menschen und seinem Gott gründet letztlich in seinem Geschaffen-Sein';¹⁹⁶ (e) In de klacht van het volk is er een directe relatie tussen de nood van het volk en het verlaten zijn door God: God verstoot zijn volk in toorn. In de klacht van de enkeling voelt de dichter zich verlaten door God en overgeleverd aan 'Todesmächte'. Het verschil in beleving kan op de noemer gebracht worden van 'verwerpen' (klacht van het volk) en 'verlassen' (klacht van de enkeling); (f) In de klacht van het volk zijn de vijanden vaak bestaande politieke en militaire vijanden. De vijanden in de klacht van de enkeling zijn daarentegen: 'ursprünglich – neben den spottenden Nachbarn und Freunden – dämonische Mächte. Sie spiegeln die Gebrechlichkeit und Todesbedrohtheit der menschlichen Existenz'.¹⁹⁷

Op basis van de bovenstaande verschillen komt Albertz tot de conclusie dat het verschil tussen de *Gattungen* relevant is: 'Diese Unterschiede in den Klagegattungen weisen damit auf tiefgreifende Differenzen zwischen der Gottesbeziehung des Einzelnen und des Volkes'.¹⁹⁸ Dit verschil gaat namelijk terug op verschillen in de sociale structuur van het volk Israël. Dit brengt ons bij de tweede overweging.

(2) Wat de (duiding van de) vijanden betreft, ziet Albertz in de individuele klaagpsalmen een duidelijk verschil met de klacht van het volk. In de laatste groep zijn het vijanden van politieke aard, in de eerste groep duidt Albertz ze als 'dämonische Mächte'. Analyse van de individuele klaagpsalmen, brengt Albertz tot de observatie, dat in een aantal Psalmen vijanden optreden, die in de manier waarop zij getypeerd worden, de sociale structuren van die tijd te boven lijken te gaan. Binnen de individuele klaagpsalmen maakt Albertz onderscheid tussen twee groepen vijanden.¹⁹⁹

gende Psalmen gerekend: 3; 5; 6; 7; 13; 17; 22; 25; 26; 27,7-14; 28; 31; 35; 38; 39; 41,5-13 (lofpsalm van de enkeling); 42; 43; 51; 54; 55; 56; 57; 59; 61; 63; 64; 69; 70; 71; 86; 88; 102; 109; 120; 130; 140; 141; 142; 143. Met deze groep zijn de volgende Psalmen verbonden, die als vertrouwenspsalmen gelden en waarin invloeden van de klacht van de enkeling zijn te vinden: 4; 11; 16; 23; 27,1-6; 62; 73,26; 91,2, 9; 94,22; 114 en 119. H. Vörländer is van mening dat in een groot deel van de klaagpsalmen met de vijanden oorspronkelijk tovenaars en demonen bedoeld zijn en noemt in dit verband de volgende Psalmen: 3; 6; 7; 9/10; 11; 17; 22; 27; 31; 35; 38; 42/43; 55; 56; 57; 59; 64; 69; 71; 86; 109; 120; 140; 142, en 91, in: *Mein Gott, Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1975, 265. We laten de discussie over welke Psalmen tot de respectievelijke genres gerekend worden hier rusten en zullen ons beperken tot de analyse die Albertz heeft gemaakt.

194. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 27-32. Voor tekstverwijzingen zie Albertz.

195. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 32-37.

196. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 38, en 37-38.

197. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 49.

198. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 49.

199. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 44.

In de *eerste* groep gaat het om mensen met wie de bedreigde mens samenleeft.²⁰⁰ Het zijn meestal buren en bekenden.²⁰¹ Deze bekenden worden tot vijanden, als de mens ziek wordt. Als gevolg van zijn ziekte scheiden zij zich van hem af en storten hun spot over hem uit.²⁰² Illustratief zijn de woorden uit Psalm 41:

6 Mijn vijanden spreken boosaardig over mij: Wanneer sterft hij, en zal zijn naam vergaan? 7 Komt iemand mij bezoeken, hij spreekt valsheid, zijn hart verzamelt boosheid, hij gaat het op straat vertellen. 8 Allen die mij haten, fluisteren tezamen over mij, zij denken het ergste van mij: 9 Een dodelijke kwaal is op hem uitgestort, nu hij neerligt, staat hij niet meer op. 10 Zelfs mijn vriend, op wie ik vertrouwde, die mijn brood at, heeft zijn hiel tegen mij opgeheven (NBG 1951).

Deze woorden laten zien wat er kan gebeuren als iemand ziek wordt. Ziekte brengt een mens in een sociaal isolement. In het Oude Testament blijft voor de zieke mens alleen maar de familie als gereduceerde sociale levensruimte over.²⁰³

Toch kan men volgens Albertz niet alle teksten van de klacht van de enkeling waarin over vijanden gesproken wordt, vanuit de categorie van sociaal isolement verklaren. Er is ook een *tweede* groep Psalmen waarin de enkele mens overgeleverd is aan vijanden die zijn leven op zodanige manier bedreigen, dat de vraag gerechtvaardigd is of het hier nog om een intermenselijke realiteit kan gaan. Het is met name deze tweede categorie die voor ons onderzoek relevant is. We komen hier vijanden tegen die in groten getale op de bedreigde mens afkomen. Ze zijn talrijk²⁰⁴ en omringen de mens die klaagt.²⁰⁵ Ze staan hem naar het leven.²⁰⁶ Ze achtervolgen hem.²⁰⁷ In de woorden van Psalm 56,7: 'Zij willen aanvallen, zij spieden, zij nemen mijn schreden waar, terwijl zij loeren op mijn leven'.²⁰⁸ De vijanden zijn hoogst actief: zij zetten vallen, netten en strikken,²⁰⁹ graven valkuilen,²¹⁰ ze vertrappen,²¹¹ begeren te doden,²¹² trachten de mens als wilde dieren te verscheuren,²¹³ willen hem opvretten²¹⁴ om uiteindelijk over hem te triomferen.²¹⁵ Deze kleine selectie van gebruikte beelden en motieven is van een dusdanige intensiteit, dat die op zijn minst de vraag doet opkomen of er reële en sociale conflicten in Israël denkbaar zijn waarbinnen deze voorstellingen hebben kunnen ontstaan. Albertz beantwoordt deze vraag ontkennend.²¹⁶ Er zijn volgens hem geen sociale kaders en intermenselijke relaties denkbaar, waarbinnen deze beelden en motieven zich hebben kunnen ontwikkelen.

200. Zie bijvoorbeeld Ps. 22,7-9; 31,13; 69,12.

201. Ps. 31,12; 38,12; 88,9, 12

202. Ps. 27,10; 35,15; 41,6-10

203. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 44.

204. Ps. 3,2, 7; 25,19; 38,20; 69,5; cf. Ps. 91,7.

205. Bijv. Ps. 3,7; 17,9; 22,17.

206. Bijv. Ps. 54,5; 86,14.

207. Bijv. Ps. 7,2; 31,16; 35,3; etc.

208. NBG 1951; cf. Ps. 59,4; 140,3.

209. Ps. 25,15; 31,5; 35,7; 57,7; 64,6 140,6; 142,4; cf. 38,13.

210. Ps. 35,7; 57,7.

211. Ps. 56,2; 57,4.

212. Bijv. Ps. 35,4; 54,5; 63,10; 70,3.

213. Bijv. Ps. 7,2-3; 17,12; cf. Ps. 22,14.

214. Bijv. Ps. 27,2; cf. 59,16, etc.

215. Bijv. Ps. 13,3, 5.

216. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 45.

En dat brengt hem tot de volgende conclusie: 'Dann kann man sich dem Schluß nich entziehen, daß in dieser zweiten Gruppe von Feinden dämonische Mächte gemeint sind'.²¹⁷

Aan deze overwegingen voegt Albertz nog een ander punt toe. Hij wijst erop dat in de Psalmen van de klacht van de enkeling een zekere ontwikkeling waar te nemen is. In de groep Psalmen komen we Psalmen tegen waarin de klacht over de bedreiging van de vijanden geheel overheersend is.²¹⁸ Er zijn echter ook Psalmen waarin de zelfklacht overheerst.²¹⁹ Hiertussenin zit een groep Psalmen waarin de klacht van de enkeling afgewisseld wordt met zelfklacht.²²⁰ Albertz vermoedt dat hierin de dynamiek die eigen is aan ziekteprocessen te zien is. In de beginfase van een ziekte voelt men zich overrompeld door leed en ziekte. In deze fase bidt de zieke tot יהוה om de bedreiging af te wenden.²²¹ De Psalmen waarin de zelfklacht op het toneel verschijnt, zouden dan stammen uit een fase waarin de ziekte voortgeschreden is en de lichamelijke gevolgen duidelijk zichtbaar zijn geworden. In de laatste groep is de zelfklacht overheersend. Het gaat hier volgens Albertz om langdurig en chronisch, in een enkel geval ongeneeslijke, ziekten. In de Psalmen die uit deze laatste fase stammen, wordt ook over de toorn van God gesproken en het sociale isolement waarin de zieke zich bevindt. De zogenaamde vertrouwenspsalmen zouden tijdens epidemieën uitgesproken kunnen zijn.²²²

Samenvattend: de conclusie die Albertz uit zijn onderzoek getrokken heeft, dat in de religiositeit van de oud-Israëlitische mens demonische machten een belangrijke rol gespeeld hebben, is niet door iedereen zonder meer aanvaard.²²³ Eveneens geldt dat voor de identificatie van de vijanden met demonen of demonische machten.²²⁴ In de volgende paragraaf zullen we nader ingaan op de rol en identiteit van de vijanden in de Psalmen.

217. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 45. Albertz spreekt zijn voorkeur uit voor de term 'dämonische Mächte' en wil zelf liever niet spreken over 'Dämonen', omdat de bedreiging die in de Psalmen verwoord is, soms ook in onpersoonlijke termen uitgedrukt kan zijn. Hij wijst in dit verband op het water en slijk, bijv. in Ps. 69,2-3, en op het dodenrijk, zoals in Ps. 86,13. In deze studie geven wij de voorkeur aan de term 'demonen', omdat zoals uit het bovenstaande blijkt, zij in de ervaring van de oudoosterse mens handelende 'entiteiten' zijn. Dit sluit natuurlijk niet uit dat ook allerlei andere motieven als bedreigend ervaren zijn. De voorstellingen die in de Psalmen gebruikt worden kennen een grote diversiteit. Wij richten ons vooral op de vijanden, die in de klacht van de enkeling een actieve rol spelen.

218. Albertz noemt als voorbeelden: Ps. 3; 7; 17; 27B; 35; 54; 56; 57; 59; 142.

219. Zie bijv. Ps. 38; 69; 88; 102; vgl. Ps. 41.

220. Als voorbeeld noemt Albertz de volgende Psalmen: Ps. 6; 13; 22; 31; 42v; 55; 70; 71; 86; 109.

221. Ps. 23; 27A; 62; 91; vgl. Ps. 11.

222. Zie Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 46-47.

223. Zie bijvoorbeeld de monografie van D. Dhanaraj, *Theological Significance of the Motif of Enemies in selected Psalms of Individual Lament* (OBC 4), Glückstadt 1992, 18-23. Vaak gaat de discussie over de vraag of er in de godsdienst van Israël ruimte is geweest voor een vorm van 'Dämonenglaube'. Keel is bijvoorbeeld van mening dat de 'Allkausalität Jahwes' een ontwikkeling van een dergelijke demonologie heeft verhinderd. Waar in de Umwelt ziekte, neerslachtigheid, angst en agressiviteit zich geconcretiseerd hebben in 'Dämonen, bösen Toten und Zaubern', is in Israël dit alles betrokken 'auf Jahwe'. Zie Keel, *Feinde*, 91.

224. Zie uitgebreid excurs 'Enemies in the Psalms' in: M.E. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20), Texas 1990, 60-64, en bespreking in § 3.4.

3.4.3 *Vijanden, demonen en de Psalmen*

Over de rol die vijanden in de Psalmen spelen en de vraag naar de identificatie van de vijanden is veel gepubliceerd.²²⁵ In deze paragraaf willen we ten slotte nog een aantal visies de revue laten passeren die ons behulpzaam kunnen zijn in het vervolg van ons onderzoek. Tate wijst erop dat de rol en de identiteit van de vijanden in de Psalmen van de klacht van de enkeling het minst helder zijn. 'The identity of the enemies in the individual laments has been the subject of investigation, discussion, and disagreement by many scholars in the field.'²²⁶ Zo was Birkeland van mening, dat de vijanden in de Psalmen van de klacht van de enkeling identiek zijn met de vijanden van de klacht van het volk: 'foreign political enemies'.²²⁷ Westermann daarentegen is het met deze positie niet eens. Hij gelooft dat de vijand in de klacht van de enkeling totaal verschillend is van de vijand in de klacht van het volk. De individuele mens die lijdt, spreekt nooit namens de groep en het gevaar waar de mens mee worstelt, is volgens hem meer dreiging dan feit. Bovendien zijn de vijanden in de klacht van de enkeling geen buitenlandse aanvallers, maar staan ze veel dichter bij hem.²²⁸ De visie van Mowinckel hebben we eerder al besproken (zie § 3.2.2).

Iemand die in de lijn van Mowinckel denkt en ook de rol en identiteit van de vijanden in de Psalmen aan de orde heeft gesteld, is Vorländer. In een studie over de persoonlijke godsvoorstellingen in het oude Oosten en Israël, gaat Vorländer uitvoerig in op de rol die de vijanden in deze godsvoorstelling spelen.²²⁹ Zo wijst hij erop dat er een grote mate van overeenkomst is in de wijze waarop in het oude Oosten en in Israël over deze vijanden gesproken wordt. Deze overeenkomst is vooral te zien in de beelden die voor deze vijanden gebruikt worden. Vorländer bespreekt enkele van die beelden en noemt als eerste het beeld van het aanstormende leger.²³⁰ In talrijke teksten uit Israël en het oude Oosten wordt het gevoel of de ervaring van de mens in nood verwoord, waarin hij (of zij) zich omgeven weet door een groot leger van vijanden die hem omringen en trachten te veroveren. Zij dragen zwaarden, pijlen en bogen. Hun aantal is ontelbaar groot.²³¹ In de teksten uit de Umwelt komt dit beeld vaak voor in demonische context.²³² Vervolgens wijst hij ook op het beeld van de jacht. De vijanden trachten de mens in nood met netten en strikken te vangen.²³³ Ook voor dit beeld zijn veel parallellen in oudoosterse teksten te vinden. Volgens Vorländer zijn deze beelden 'ursprünglich im magischen-dämonischen Bereich beheimatet'.²³⁴ Verder wijst Vorländer op het feit dat de vijanden soms ook vergeleken worden met wilde dieren. In het bijzonder met leeuwen, stieren, honden en slangen.²³⁵

225. Zie voor discussie en overzicht onder anderen J. Ridderbos, 'De vijanden in de individuele psalmen', in: *De Psalmen I* (COT), Kampen 1955, 392-408; H.J. Kraus, *Psalmen* (BKAT 15,1), Neukirchen 1978, 112-117; Tate, *Psalms 51-100*, 'Excursus: Enemies in the Psalms', 60-64.

226. Tate, *Psalms 51-100*, 62.

227. H. Birkeland, *Evidoers in the book of Psalms*, Oslo 1955, 9.

228. C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, Atlanta 1981, 193.

229. H. Vorländer, *Mein Gott – Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen 1975.

230. Vorländer, *Mein Gott*, 249, 252-253.

231. Zie bijvoorbeeld Ps. 3,7; 27,3; 62,4; 140,2-3; 57,5; 59,8; 11,2; 69,5.

232. Voor discussie en tekstverwijzing zie Vorländer, *Mein Gott*, 253.

233. Zie bijvoorbeeld: Ps. 31,5; 35,7; 38,13.

234. Vorländer, *Mein Gott*, 254.

235. Zie bijvoorbeeld: Ps. 7,3; 22,13-14, 17; 35,17; 59,7-8,15-17; 140,4. Zie ook 58,5.

Ook voor deze beelden zijn veel Mesopotamische parallellen te vinden. Dit alles brengt Vorländer tot de volgende conclusie:

Nun spricht aber die Gleichartigkeit der Bilder, Begriffe und Vorstellungen, die für die 'Feinde' in den Psalmen einerseits, für Dämonen und Zauberer in mesopotamischen Texten andererseits gebracht werden, mit großer Wahrscheinlichkeit für die Deutung der 'Feinde' als Zauberer bzw. Dämonen.²³⁶

Kraus komt na een uiteenzetting over de vijanden in de Psalmen tot de conclusie, dat (1) de vijanden volgens hem zonder twijfel mensen zijn. Ze denken, spreken en handelen als (kwaadaardige) mensen, als 'Übeltäter'; (2) dit menselijke vijandbeeld wordt toch voortdurend getranscendeerd. Dan blijkt het niet te gaan om een louter menselijke werkelijkheid of ervaring, maar om 'ein Bild maximaler Gottlosigkeit und böser Machtentfaltung'. De felle kleuren en dimensies waarmee de vijanden geschilderd worden typeren hen als 'Urtyp, als Urbild des Bösen, Menschen Zerstörenden, die Schöpfung Korrumperenden und von Jahwe Trennenden'.²³⁷ Elders zegt hij dat de vijanden met 'mythisch-dämonisch' getinte kleuren geschilderd worden.²³⁸ In de beschrijving van Kraus zit een bepaalde spanning. Enerzijds stelt hij dat de vijanden mensen zijn, anderzijds geeft hij toe dat de beschrijving mythische en demonische trekken heeft. Is de stap van een vijandbeeld met mythische en demonische trekken naar identificatie van de vijanden met demonen eigenlijk wel zo groot?

Ten slotte wijzen we op de reeds genoemde studie van Keel.²³⁹ De grondstelling van Keel ten aanzien van de relatie tussen de vijanden en demonen in de Psalmen laat zich met het volgende citaat goed weergeven: 'Der konsequente Jahwismus hat durch seine Entdämonisierung der Natur die Feinde humanisiert' en 'In Israel werden seiner Glaubenswelt entsprechend die Dämonen auf die Frevler umgedeutet'.²⁴⁰ Keel gaat ervan uit dat in de wereld van het oude Oosten demonen een grote rol gespeeld hebben. De wereld voor de mens die in ongeluk gevallen was, was 'voll von gefährlichen Mächten und Wesen aller Art'.²⁴¹ Ziekte, terneergeslagenheid, angst en agressiviteit concretiseren zich in demonen, op kwaad beluste geesten van overledenen en tovenaars.²⁴² In verschillende paragrafen gaat Keel in op de beelden die voor de vijanden gebruikt worden. Wanneer hij spreekt over vijanden die 'verfolgen und bedrängen', die 'lauern auf und stellen Fallen', die uit zijn op de 'Tod des Beters', en vijanden die met 'gefährlichen Tieren' vergeleken worden, wijst hij herhaaldelijk op parallellen en overeenkomsten met demonen en demonische machten uit teksten uit Mesopotamië en Egypte. Volgens Keel zijn er in de beschrijving van de vijanden in deze teksten allerlei overeenkomsten met het vijandbeeld van de Psalmen. Er is echter ook een groot verschil, zoals het volgende citaat treffend weergeeft:

Im Gegensatz zu den mesopotamischen und ägyptischen Dämonenvorstellungen

236. Vorländer, *Mein Gott*, 253. Zie ook Keel voor bespreking van de diervormen in de Psalmen en in de teksten uit het oude Oosten, *Feinde*, 201-206.

237. H.J. Kraus, *Psalmen* (BKAT 15,1), Neukirchen 1978, 116.

238. H.J. Kraus, *Psalmen*, 113.

239. O. Keel, *Feinde und Gottesleugner – Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*, Stuttgart 1969.

240. Keel, *Feinde*, 60 en 64.

241. Keel, *Feinde*, 67.

242. Keel, *Feinde*, 91.

mit ihren grausigen, mischgestaltigen Wesen bleiben die Tiervergleiche in den Pss immer Vergleiche und Metaphern, mit deren Hilfe der Beter seine Erleben mit den Frevlern und Gottlosen zum Ausdruck bringt. Diese sind keine Dämonen, aber als Einfallstor alles Bösen tragen sie doch stark dämonische Züge.²⁴³

Tussen deze overeenkomsten en verschillen zullen we ons in het vervolg van onze studie een weg moeten zoeken. Te allen tijde zal het concrete gebruik van een term of beeld in een tekst de doorslag moeten geven. Voor de exegese en interpretatie van Psalm 91 betekent dit dat zowel nauwkeurige analyse van de psalm nodig is als van de context. Zowel de *Sitz im Literatur* als de *Sitz im Leben* van een tekst is van groot belang.

We doen er goed aan om in deze fase van ons onderzoek nog geen concrete keuzes inzake de vijanden in de Psalmen te maken. 'Each of these hypotheses has its merits, and there is no need to choose one to the exclusion of the others', zoals Tate terecht stelt.²⁴⁴ We stemmen in met Anderson als hij zegt: 'We must then allow for a wide range of interpretation'.²⁴⁵

Samenvattend: in hoofdstuk 2 hebben we geconstateerd dat in het oude Oosten op een aantal levensterreinen demonen aanwezig kunnen zijn en in § 3.2 zijn door auteurs vele voorbeelden genoemd van mogelijke demonische fenomenen en demonische interpretaties van teksten. Om te voorkomen dat we blijven steken in een discussie over of iets nu wel of niet demonische geïnterpreteerd kan worden, of er wel of niet sprake is van verwijzingen naar eventueel Israëlitisch geloof in demonen en discussie over de identiteit van de vijanden en de vraag of zij wel of geen demonen zijn, willen we de Psalmen aan een nader onderzoek onderwerpen. De lijn en suggestie van Albertz volgend, willen we aan de hand van dezelfde vier levensterreinen waarop in *Utukkū Lemnūtu* demonen een rol spelen, de Psalmen bestuderen die tot de klacht van de enkeling behoren. In het bijzonder zijn we geïnteresseerd in de rol die de vijanden daarin spelen. We sluiten onze ogen echter niet voor de mogelijkheid dat de vijanden ook in Psalmen voorkomen die niet tot de categorie van de klacht van de enkeling gerekend worden. Eveneens zullen we ervoor moeten waken om op alle vijanden het etiket 'demon' te plakken. Vijanden in de klacht van de enkeling kunnen soms demonische trekken hebben, maar dat betekent niet dat dit voor alle vijanden geldt. Evenmin kunnen we op alle door Albertz genoemde Psalmen het etiket 'klacht van de enkeling' plakken. Niettemin lijkt het ons de moeite waard de suggestie van Albertz verder te onderzoeken. Kunnen we via de Psalmen van de klacht van de enkeling meer zicht krijgen op de wereld van de persoonlijke religiositeit en op de rol die demonen daarin spelen? We beseffen terdege dat we ons hiermee beperken en bepaalde teksten, waar sterke aanwijzingen zijn voor demonische interpretatie, vooralsnog buiten beschouwing laten. Het feit dat ons onderzoek zich richt op Psalm 91, maakt onzes inziens een keuze voor de Psalmen gerechtvaardigd.

243. Keel, *Feinde*, 205-206.

244. Tate, *Psalms 51-100*, 'Excursus: Enemies in the Psalms', 64.

245. G.W. Anderson, 'Enemies and Evildoers in the Book of Psalms', *BJRL* 48, 1965, 16-29

3.5 DEMONEN IN HET OUDE ISRAËL (PSALMEN)

In § 2.3 hebben wij gezien dat in de teksten uit de Umwelt de bedreiging door demonen zich op een aantal terreinen concentreerde. Uit analyse van de teksten van *Utuk-kū Lemnūtu* bleek dat de bedreiging van demonen vooral zichtbaar werd op de volgende terreinen: (1) in de binnenwereld van het huis, (2) op eenzame en onherbergzame plaatsen, (3) in de omgang met andere mensen en (4) in het kader van ziekte en dood. We zullen nu de Psalmen van de klacht van de enkeling aan de hand van deze terreinen analyseren. Twee vragen staan hierbij centraal: (1) Kunnen we in de Psalmen van de klacht van de enkeling deze vier terreinen terugvinden? En (2) Spelen op deze gebieden de vijanden ook een belangrijke rol? Vanuit de rol die de vijanden in deze Psalmen spelen, hopen we meer zicht te krijgen op de vraag of en in hoeverre de Psalmen de angst voor en bedreiging door demonen gekend hebben. In het vaststellen van de identiteit van de vijanden zal alleen vergelijking met teksten uit de Umwelt de doorslag kunnen geven. We letten hierbij ook op de overeenkomsten en verschillen.²⁴⁶

3.5.1 *De besloten binnenwereld van het huis*

In een wereld die vol bedreiging is, valt te verwachten dat de oudoosterse mens zich in de besloten binnenwereld van zijn huis veilig waande. Toch is deze gedachte een illusie. De Psalmen laten duidelijk zien hoezeer de mens zich ook in zijn huis belaagd weet door vijanden. Nu is het op het eerste gezicht niet altijd duidelijk waar de bedreigde mens zich bevindt. De opschriften boven de Psalmen geven soms een heel andere indicatie. Toch kunnen we uit sommige Psalmen wel afleiden dat de bedreigde mens zich juist ook thuis aangevallen wist. In Psalm 6 wordt dit expliciet zo verwoord:

Ik ben afgemat van mijn zuchten; elke nacht doorweek ik mijn sponde, doe ik mijn bed van tranen vloeien. Mijn oog is dof geworden van verdriet, verzwakt door allen die mij benauwen (Ps. 6,7-8).

Niet alleen wanneer hij zich op zijn bed bevindt, maar juist ook in de nacht weet de Israëlitische mens zich bedreigd. Het lijkt erop dat de tegenstanders dan talrijker zijn en dat hun schaduw uitvergroet wordt in de nacht. In de woorden van Psalm 3:

O HERE, hoe talrijk zijn mijn tegenstanders; velen staan tegen mij op; velen zeggen van mij: Hij vindt geen hulp bij God (Ps. 3,2-3).

Deze woorden klinken in een psalm waarin de hoofdpersoon zich te ruste begeeft en gaat slapen.

Ik legde mij neder en sliep; ik ontwaakte, want de HERE schraagt mij. Ik vrees niet voor tienduizenden van volk, die zich rondom tegen mij stellen (Ps. 3,6-7).

De grote aantallen doen vermoeden dat het hier om een realiteit gaat die de histori-

246. Zie W.W. Hallo, 'Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature', in: *The Bible in the Light of Cuneiform Literature, Scripture in Context III* (ANETS 8), W.W. Hallo (ed.), Leuiston/Queenstown/Lampeter 1990, 1-30.

sche en sociale kaders van Israël te boven gaat. Juist in de nacht, wanneer de mens wil gaan slapen, komt de bedreiging van de vijanden in groten getale op hem af.²⁴⁷ Illustratief is het gebed van Psalm 17. In vers 3 gaat het over de nacht (לַיְלָה *laylā*) en in het slotvers 15 over het ontwaken (קִיץ). Daartussen vinden we veel uitspraken over tegenstanders die de dichter overweldigen, hem omsingelen en als een leeuw begeren hem te verscheuren (Ps. 17,8-12). Dit alles vindt plaats tijdens de nacht. Ook hier rijst het vermoeden dat de bedreigde mens zich ook in zijn eigen huis niet veilig wist. Dingen die overdag een mens bezighouden, kunnen in de nacht – nu hij binnen is – opnieuw en nog sterker op hem afkomen.

Ook in Psalm 59 komen we dezelfde thematiek tegen. De uitspraken over de vijanden liegen er niet om. Zij loeren op het leven van de hoofdpersoon. Zij willen hem aanvallen en stellen zich tegen hem op (Ps. 59,4-5). De vijanden worden vergeleken met honden, die in de avond (עֶרֶב *'ereb*) terugkomen en rond de stad lopen (Ps. 59,7, 15). Blaffende honden roepen angst op. Het is dan ook niet verwonderlijk dat honden in het oude Oosten soms een metafoor zijn voor demonen.²⁴⁸ Dit zou ook hier zo kunnen zijn, als we letten op de beschrijving die van de honden gegeven wordt in Psalm 59:

Des avonds komen zij terug, zij huilen als honden en lopen de stad rond. Zie, zij smalen met hun mond; zwaarden zijn op hun lippen (Ps. 59, 7-8; zie ook 15-16).

Met de verwijzing naar de mond en lippen wordt het louter metaforische karakter van de beschrijving verlaten. Immers, de bek van de hond is tegelijk de mond die verwensingen spreekt en leugens vertelt (vs. 13). Het lijkt erop dat de oudoosterse mens uit Israël belaagd wordt door stemmen. Stemmen die hem omringen (סָבַב *sā-bīb*) en hem niet met rust laten. Opnieuw zien we dat de bedreiging en aanvechting zich in de nachtelijke uren concentreren. Zodra de morgen aanbreekt, kan de dichter danken voor de bescherming die hij van God ontvangen heeft (vs. 17). In Psalm 63 komen we opnieuw iemand tegen die in de nachtelijke uren wakker is van angst. Hij zoekt bij יהוה bescherming tegen degenen die zijn leven zoeken te verderven (vs. 10). Het feit dat hier gesproken wordt van een legerstede (bed) en nachtwaken (vs. 7), doet weer vermoeden dat de persoon die hier spreekt zich in zijn eigen omgeving bedreigd voelt.

De verschillende Psalmen die genoemd zijn, stemmen overeen in het beeld dat zij te zien geven. In de nachtelijke uren, als de Israëlitische mens thuis is en zich op zijn bed bevindt, weet hij of zij zich bedreigd door vijanden. Juist tijdens de nacht, wanneer alles donker is, wordt deze bedreiging des te sterker gevoeld (zie Ps. 6,7). Wanneer we deze gegevens overzien en de beelden die zijn gebruikt, kunnen we ons voorstellen dat exegeten een demonische interpretatie hebben voorgesteld (§ 3.2). Vijanden kunnen concrete mensen zijn, maar in deze teksten lijkt de beschrijving verder te gaan. Zou het mogelijk zijn, dat de oudoosterse en Israëlitische mens in de

247. Zie voor de grote aantallen vijanden ook Ps. 4:7; 31:14; 55:19; 56,3. In Psalm 4 komen we de vijanden ook tegen in de context van de nacht (vers 7 en 9).

248. Keel, *Feinde*, 201-206. In het bijzonder de opmerking van Keel op blz. 202: 'Besonders die Hunde in Ps 22 (V.17 und 21) und die Feinde, die wie Hunde heulend und gierig, auf der Suche nach Fraß die Stadt umkreisen, (Ps 59,7, 15) rufen immer wieder die Erinnerung an Dämonenschilderungen wach'.

vijanden een passend beeld heeft gezien, dat hen hielp de angst en ervaren bedreiging te verwoorden en zo een plek te geven in zijn bestaan? Vijanden als beeld voor demonische bedreiging, een metafoor met demonische connotaties?

Tegelijk zien we in de genoemde Psalmen dat de bedreigde mens zijn toevlucht zoekt bij *JHWH*. In de woorden van Psalm 59:

Ik echter bezing uw sterkte, des morgens jubel ik over uw goedertierenheid; want Gij waart mij een burcht, een toevlucht ten dage toen ik benauwd was. Mijn sterkte, U wil ik psalmzingen; want God is mijn burcht, mijn goedertieren God (Ps. 59,17-18).

Zodra de eerste stralen van het morgenlicht de nacht doorbreken, kan men weer opgelucht ademhalen. De bedreiging is voorbij. Het gewone leven kan weer verdergaan. Maar wat gebeurde er als de mens zijn huis verliet?

3.5.2 *Onderweg langs eenzame plaatsen*

Zoals we reeds hebben gezien, leefde de oudoosterse mens in een van alle kanten bedreigd bestaan. Deze bedreiging komt in het bijzonder tot uiting daar waar men de relatief besloten en veilige wereld van het huis verlaat en zich onder de blote hemel begeeft naar de akker of naar een naburige plaats. Juist onderweg is men kwetsbaar. Men heeft immers de beschutting van het huis verlaten en begeeft zich in open terrein. Nu zal lang niet iedereen last hebben gehad van unheimische gevoelens of bang geweest zijn voor eenzaamheid of eenzame plaatsen. Anders wordt dit als de persoon ziek is, problemen heeft of angstig is. Verlaat zo iemand de deur van het huis, dan is de perceptie van de omgeving anders. Degene die op pad gaat, komt langs eenzame plekken en trekt door onherbergzame heuvels. Dan kan ineens een gevoel van angst de mens overvallen. De holtes in de rotsen loeren op hem. De geluiden van vogels en andere dieren klinken onheilspellend. Men is alleen en schijnbaar overgeleverd aan zijn belagers. De oudoosterse mens voelt zich vaak op deze eenzame plaatsen niet op zijn gemak. Ook in de Psalmen wordt deze angst, dit unheimische gevoel, verwoord. Er zijn belagers. Zij laten de mens niet met rust, maar achtervolgen (רָדַף *rādap*) hem waar hij ook gaat. De angst voor de achtervolgers wordt treffend verwoord in Psalm 7:

verlos mij van al mijn vervolgers en red mij, opdat hij niet als een leeuw mij verscheure, wegslepe, zonder dat iemand redt ... en dan moge mijn vijand mij vervolgen en achterhalen (Ps. 7,2a-3, 6).

De associatie van achtervolgers met een leeuw, komen we ook tegen in Psalm 10. Hoewel deze psalm niet tot de klacht van de enkeling wordt gerekend is de psalm wel illustratief voor de angst die men ervaart als men op pad gaat. Ook hier komen we het beeld van een leeuw tegen, die op de loer ligt:

hij ligt in hinderlaag bij de gehuchten, in het verborgene doodt hij de onschuldige. Zijn ogen bespieden de zwakke, hij loert in het verborgene als een leeuw in de struiken; hij loert om de ellendige te vangen, hij vangt de ellendige, hem trekkend in zijn net (Ps. 10,8-9).²⁴⁹

249. Zie ook Ps. 17,12; 22,14.

In het oude Oosten bestaat er een voorkeur om demonen in gestalte van een leeuw af te beelden.²⁵⁰ Nu heeft natuurlijk lang niet elke verwijzing naar een leeuw demonische connotaties. Wel is het zo dat de combinatie met andere beelden soms in die richting kan wijzen.

Uit sommige Psalmen rijst het beeld op van een vijand die de mens die onderweg is nauwlettend in de gaten houdt (Ps. 56,7). Op eenzame plekken liggen de vijanden op de loer. Zij hebben hun strikken (רשת *rešet*) en netten (מוקש *môqēš*, פח *paḥ*) uitgezet om de reiziger een loer te draaien, zoals in Psalm 140 en 142 verwoord wordt.

Hovaardigen verborgen voor mij een strik en koorden, zij spanden een net langs het pad, zetten vallen voor mij op (Ps. 140,6).²⁵¹ En: Op de weg die ik ga, verbergen zij mij een strik; schouw ik naar rechts en zie ik uit – niemand ziet naar mij om; is mij de toevlucht ontvallen – niemand vraagt naar mij (Ps. 142,4a-5).

In zijn beleving is de reiziger niet veilig. We kunnen ook denken aan Psalm 121. De pelgrim gaat een onzekere reis tegemoet. In de bergen kan zijn voet uitglijden. Er is kwaad dat aan alle kanten op de loer ligt (Ps. 121,7).²⁵² Dit kwaad krijgt in andere Psalmen een persoonlijke inkleuring. Men wil de reiziger de voet lichten (Ps. 140,5). Zijn vijanden staan hem naar het leven (Ps. 54,5) en trachten hem te vertrappen (Ps. 56,2-3; 57,4). Zij spannen strikken (Ps. 38,13) om hem te laten vallen of struikelen (Ps. 38,17-18). En als de strik niet genoeg is, dan graven zij een kuil.

Zij spanden een net voor mijn schreden, zij bogen mijn ziel terneer, zij groeven een kuil voor mijn aangezicht (Ps. 57,7).

Het is niet verwonderlijk dat men zich niet veilig weet. Hier doemt ook het beeld op van iemand die rusteloos rondzwerft en overgeleverd is aan de willekeur van zijn beleagers (Ps. 55,3; 56,9). In Psalm 57 komen we iemand tegen die op de vlucht is. De vijanden worden opnieuw met leeuwen vergeleken.

Ik lig neder te midden van leeuwen, vlammen spuwende mensenkinderen; hun tanden zijn speer en pijlen, hun tong een scherp zwaard (Ps. 57,5).

De beelden buitelen over elkaar heen: mensenkinderen, leeuwen, tanden en tong, speer, pijlen en zwaard. Zo heftig zijn de bedreiging en de angst die de vijanden oproepen. Omdat de reiziger onderweg is, ontkomt hij er niet aan om van tijd tot tijd te schuilen. De weg is immers lang. Echter, ook in de spelonk waant hij zich niet veilig. Hij wil het morgenrood wekken (vs. 9), want als de zon opkomt, is de nacht voorbij. Het is opvallend dat in deze psalm het ook gaat over mensen die vlammen spuwen en over het scherpe zwaard van de tong. Deze beelden zijn verbonden met de volgende cirkel, waar vijanden mensen trachten te vangen onder het net van leugen, vloek en magie.

250. Keel, *Wereld van oudoosterse beeldsymboliek*, 75; Keel, *Feinde*, 201.

251. Zie ook Ps. 31,5 en Ps. 124.

252. Zie B.E.J.H. Becking, 'God-Talk for a Disillusioned Pilgrim in Psalm 121', *JHS* 9 (2009), 1-12. Becking schrijft over de bergen: 'This implies that "the mountains" could symbolize the threats that a pilgrim had to endure during his journey. Against these threats humans are powerless. Following this view, the mountains are symbols of doom'.

3.5.3 *Gevangen onder het net van magie en toverij*

Niet alleen thuis of onderweg, maar ook in het intermenselijke verkeer komen we de vijanden tegen. Het zijn de leugensprekers en de mannen van bedrog (Ps. 5,7). Het venijn komt uit hun mond:

Want in hun mond is niets betrouwbaar, hun binnenste is enkel verderf, hun keel is een open graf, zij maken hun tong glad (Ps. 5,10).

Telkens weer is dat de klacht die in de Psalmen verwoord wordt: de leugen en het bedrog.²⁵³ De vijanden beramen in hun hart boze dingen. 'Zij hebben hun tong gescherpt als een slang, addervergif is onder hun lippen' (Ps. 140,4). Met enige regelmaat komen we het beeld van de slang en het vergif van de adder tegen. Zoals ook in Psalm 58:

Hun venijn is gelijk het venijn van een slang; als een dove adder, die haar oor toesluit, die niet luistert naar de stem der bezweerders, noch naar de volleerde belezer (Ps. 58,5-6).

In het oude Oosten is ook de slang een vaak gebruikt beeld voor demonen.²⁵⁴ De tong van deze boosdoeners is als een zwaard, zij spreken scherpe en bittere woorden (Ps. 64,4). Wat uit hun mond komt, kan het daglicht niet verdragen, het is een en al leugen.²⁵⁵ Het is duidelijk dat woorden die met verkeerde intenties uitgesproken worden enorm veel pijn kunnen veroorzaken. Toch overstijgt de beschrijving van wat de vijanden doen en zeggen met regelmaat de kaders van het menselijke sociale verkeer, zoals bijvoorbeeld in de woorden van Psalm 109:

O God, die ik loof, zwijg niet, want een goddeloze en bedrieglijke mond hebben zij tegen mij opengedaan; zij spreken tegen mij met een leugentong, met woorden van haat omringen zij mij en zij bestrijden mij zonder oorzaak.²⁵⁶

De betrokkene weet zich omringd en belaagd door vijanden die uitermate haatdragend zijn. Met hun woorden en hun vloek bestrijden zij de vervolgte mens (vs. 17-18). Stoelt dit op een reële ervaring, is het een vorm van hyperbole taal, of moeten we constateren dat hier een demonische interpretatie meer voor de hand ligt?

3.5.4 *Besmet door ziekte en bedreigd door de dood*

Ten slotte komen we bij de vierde cirkel, waarin we een ziek mens tegenkomen, die in zijn ziekte van alle kanten door zijn vijanden belaagd wordt. In deze categorie komen we veruit de meeste tekstverwijzingen tegen. In Psalm 6 ontmoeten we iemand die in doodsgevaar is. Hij voelt dat zijn krachten wegwijnen (vs. 3). Doordat zijn levenskracht wegvloeit (vs. 7), komt hij binnen het bereik van de dood (vs. 6). Hij is

253. Zie voor vloek: Ps. 10,7; 62,5; 109,17-18, 28.

254. Keel, *Feinde*, 202: 'Dafür erscheinen theriomorphe Dämonen in Mesopotamien und Ägypten mit Vorliebe in Gestalt von Löwen, Hunden, Schlangen und Stieren'. Denk ook aan de rol die de slang speelt in Gen. 3.

255. Zie onder anderen Ps. 4,3; 7,15; 59,13; 140,10.

256. Ps. 109:1-3. Zie ook Ps. 120,2. Zie opmerkingen van Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 45: 'Dann muß man nüchtern zugeben, daß keine realen sozialen Auseinandersetzungen in Israel denkbar sind, in der diese Vorstellungen entstanden sein könnten'.

uitermate bang (vs. 3 en 4) en laat zijn tranen 's nachts rijkelijk vloeien. In deze situatie van uiterste nood komen we ook de vijanden tegen. Zij hebben hem zwak gemaakt (vs. 8). Zijn laatste levenskracht wordt hem door hen ontnomen. Wie zijn die vijanden? Hun identiteit is niet bekend. Toch zijn het er velen, zij worden immers uitsluitend in meervoud genoemd (vs. 8: צַרְרֵי *šōrʿray* 'mijn tegenstanders'; vs. 9: אֹיֵי פְעֻלֵי *po^alē 'āwen* 'degenen die onrecht doen'; vs. 11: אֵיבֵי *'ōy^ebay* 'mijn vijanden'). De bedreiging was van dusdanige aard, dat alleen de meervoudsvorm voor de beschrijving toereikend werd geacht.

Wat we in deze psalm zien, is dat in de context van ziekte er sprake is van vijanden. Het lijkt erop dat de vijanden weten dat een vorm van lichamelijke zwakte een mens tot een gemakkelijke prooi maakt. Daarmee laten de vijanden hun 'duivelse' gelaat zien: ze zijn eropuit om de mens het leven onmogelijk te maken. Dit patroon komen we in een groot aantal Psalmen tegen. Telkens weer zien we dat ziekte en vijanden in één adem worden genoemd.

In Psalm 38 komen we opnieuw iemand tegen die door een zware ziekte getroffen is.²⁵⁷ Vanwege zijn ziekte gaat hij door een donker dal. Hij heeft etterende wonden (vs. 6). Niets is meer gezond aan zijn lichaam (vs. 4 en 8). Hij is uitgeput en volslagen gebroken ligt hij op zijn bed (vs. 9). Zijn levenskracht heeft hem in de steek gelaten (vs. 11). En zo is hij een eenvoudige prooi voor zijn vijanden. Met verschillende beelden worden zij getekend. Zij staan hem naar het leven (בִּקֶּשׁ נַפְשׁ *biqqēš nepeš*), spannen strikken (נִקְשׁ *nāqasš*), begeren zijn onheil (דָּרַשׁ רָעָה *dāraš rā'ā*), spreken van verderf en bedrog (דִּבְרֵי הַוֹת *dibb^erū hawwôt*, vs. 13). Ook in deze psalm gaat het om vijanden in meervoud. In de woorden van de psalm:

Mijn vijanden echter leven, zij zijn machtig, talrijk zijn zij, die mij trouweloos haten (Ps. 38,20).

De haat waarmee zij tegen de zieke optreden, laat uitkomen wat de vijanden ten diepste zijn: tegenstanders (שָׂטָן *šatan*, vs. 21). Zij hebben de zieke mens tot hun prooi gemaakt. Verzwakt door zijn ziekte, verlaten door zijn vrienden, bekenden en verwanten (vs. 12), kan hij zich niet langer meer verweren (vs. 15). Het is donker om hem heen geworden (vs. 7).

De beide Psalmen zijn illustratief voor de koppeling van ziekte en vijanden. In veel Psalmen die tot de klacht van de enkeling gerekend worden, is deze thematiek aanwezig. De beelden en termen die gebruikt worden kunnen verschillen, maar de rode draad is dat vijanden in groten getale aanwezig zijn op momenten dat de Israëlitische mens ziek en zwak is. Een aantal voorbeelden, om deze rode draad scherper in beeld te krijgen.

In Psalm 22 komen we een mens tegen die zijn kracht is kwijtgeraakt en zijn dood tegemoet ziet (vs. 16). Hij beklagt zich over zijn vijanden in zeer felle bewoordingen:

13 Vele stieren hebben mij omringd, buffels van Basan hebben mij omsingeld; 14

257. We gaan in de bespreking van deze psalm voorbij aan het eigene van de godsdienst van Israël met betrekking tot ziekte en dood. De dichter van de psalm interpreteert zijn ziekte als straf van God en bidt Hem om verlossing en genezing. Ons is het hier slechts te doen om de beschrijving van ziekte en de rol die vijanden daarin spelen.

zij sperren hun muil tegen mij open – een verscheurende, brullende leeuw ... 17 Want honden hebben mij omringd, een bende boosdoeners heeft mij omsingeld, die mijn handen en voeten doorboren. 18 Al mijn beenderen kan ik tellen; zij kijken toe, zij zien met leedvermaak naar mij (Ps. 22,13-14, 17-18).

In de ervaring van deze mens is hij (of zij) geheel omringd door vijanden. Er is geen ontkomen aan. Als een verstikkend kordon hebben zij hem omringd. Zijn ziekte heeft hem weerloos gemaakt. De opengesperde muil symboliseert niet alleen de bedreiging en de angst die zich van de zieke hebben meester gemaakt, maar staat ook symbool voor de woorden die zij spreken. In Psalm 41 wordt daar vooral de vinger bij gelegd. De vijanden spreken boosaardig over de zieke en zien uit naar de dag van zijn dood (vs. 6). Hun woorden beuren niet op, maar boren elke hoop op herstel de grond in:

6 Mijn vijanden spreken boosaardig over mij: Wanneer sterft hij, en zal zijn naam vergaan? 7 Komt iemand mij bezoeken, hij spreekt valsheid, zijn hart verzamelt boosheid, hij gaat het op straat vertellen. 8 Allen die mij haten, fluisteren tezamen over mij, zij denken het ergste van mij: 9 'Een dodelijke kwaal is op hem uitgestort, nu hij neerligt, staat hij niet meer op'. 10 Zelfs mijn vriend, op wie ik vertrouwde, die mijn brood at, heeft zijn hiel tegen mij opgeheven (Ps. 41,6-10).

Hoewel de zieke hiertegen protesteert en zich tegen hun verwijten tracht te verdedigen, merkt hij dat het allemaal niets oplevert. Hij zakt dieper in de put en zinkt verder in het slijk. Vanuit de diepte roept hij tot zijn God.

Ik ben moede door mijn roepen, mijn keel is hees, mijn ogen zijn bezweken ... 5 Talrijker dan de haren van mijn hoofd zijn zij die mij zonder oorzaak haten; machtig zijn zij die mij willen verdelen, mijn valse vijanden; red mij uit het slijk, opdat ik niet verzinke, laat mij gered worden van mijn haters, en uit de diepe wateren. 16 Laat de watervloed mij niet overstromen, noch de diepte mij verslinden, noch de put zijn mond boven mij toesluiten ... Nader tot mijn ziel, bevrijd haar, verlos mij om mijner vijanden wil. 20 Gij, Gij kent mijn smaad, mijn schaamte en mijn schande; allen die mij benauwen, staan vóór U. 21 De smaad heeft mij het hart gebroken, en ik ben verzwakt. Ik wachtte op een teken van medelijden, maar tevergeefs, op troosters, maar ik vond hen niet (Ps. 69,4-5, 15-16, 19-21).

Wie valt in de put of wegzakt in het slijk is de dood nabij. Als de levenskracht wegvalt, is een mens gelijk aan iemand die in het dodenrijk neerdaalt (Ps. 88,4-5, 18).²⁵⁸ In Psalm 102 wordt in beeldrijke taal de radeloosheid weergegeven waaraan men kan ten prooi vallen:

Want mijn dagen verdwijnen als rook, mijn gebeente gloeit als een vuurhaard; 5 mijn hart is verzengd en verdord als gras, want ik vergat mijn brood te eten. 6 Vanwege mijn luide zuchten kleeft mijn gebeente aan mijn vlees; 7 ik ben gelijk aan een pelikaan in de woestijn, ik ben als een steenuil te midden der puinhopen; 8 ik ben slapeloos, ik gelijk op een eenzame vogel op het dak. 9 Mijn vijanden smaden mij de ganse dag, wie tegen mij razen, gebruiken mijn naam als vloek (Ps. 102,4-9).

258. Zie ook Ps. 142,7; 143,3-4, 7.

De vijanden hebben maar één doel, en dat is de ondergang van de zieke mens. Geen moment rust wordt hem gegund. Dag en nacht zijn zij bezig om hem naar de ondergang te brengen. In de besloten wereld van het huis, in het bijzonder van het ziekbed, is de zieke mens ten dode opgeschreven. Hoewel men zich in de huiselijke sfeer en ruimte beschermd wist, waren de vijanden soms ook in staat om in deze binnenste cirkel binnen te dringen en hun vernietigend werk, in woord en daad, te doen. Hiermee zijn we weer terug bij het begin: ook de Israëlitische mens leeft in een wereld waarin hij (of zij) van alle kanten bedreigd kan worden. Thuis, onderweg of in het intermenselijke verkeer. Overal liggen vijanden op de loer. Zonder bescherming is hij (of zij) ten dode opgeschreven.

3.5.5 *Persoonlijke vroomheid, demonen en de Psalmen*

Welke conclusies kunnen we trekken op basis van bovenstaande bespreking van de individuele klaagpsalmen?

(1) We kunnen constateren dat de vier terreinen waarop in Mesopotamische teksten van *Utukkū Lemnūtu* demonen actief waren ook in de Psalmen aantoonbaar zijn. De activiteiten van de vijanden zijn zichtbaar in (a) de besloten wereld van het huis, (b) als men onderweg is of (c) in het intermenselijke verkeer. Vooral echter komen we de vijanden tegen (d) in het kader van ziekte en dood. Juist daar waar een mens krachteloos en weerloos is, treden de vijanden in groten getale op.

(2) Eveneens kunnen we vaststellen dat de rol die vijanden vervullen in de individuele klaagpsalmen in grote lijnen overeenkomt met de rol die demonen spelen in de wereld van het oude Oosten. De vragen die we aan het begin van § 3.5 stelden, lijken hiermee beantwoord.

(3) De suggestie van Albertz, dat we via de individuele klaagpsalmen meer zicht zouden kunnen krijgen op de wereld van de persoonlijke religiositeit, lijkt door bovenstaande analyse positief beantwoord te kunnen worden.

Toch zijn er ook verschillen aan te wijzen tussen de teksten uit de *Umwelt* en de Psalmen. Nu is het niet zo dat er alleen maar overeenkomsten te melden zijn. Er zijn ook verschillen aan te wijzen.

(1) In de Mesopotamische bezweringsteksten worden demonen met hun naam of werkingsgebied aangeduid. In de Psalmen echter worden demonen niet bij name genoemd.²⁵⁹ De Psalmen spreken over vijanden. Nergens zien we een directe identificatie van vijanden met demonen. Dit gegeven vraagt om een nadere verklaring (zie volgende § 3.6).

(2) Een ander groot verschil is, dat in de teksten van *Utukkū Lemnūtu* een veelvoud van goden en godennamen genoemd en aangeropen wordt; in de Psalmen is dat stevast de God van Israël. De mens die bedreigd wordt, richt zich alleen tot JHWH. Zoals in Psalm 142:

Red mij van mijn vijanden, HERE, tot U vlucht ik ... Om uws naams wil, HERE, behoud mij in het leven, voer naar uw gerechtigheid mijn ziel uit de benauwdheid, verdelg mijn vijanden naar uw goedertierenheid, en richt te gronde allen die mij benauwen, want ik ben uw knecht (Ps. 142,9, 11-12).²⁶⁰

259. Keel, *Feinde*, 100, constateert dit ook: 'Dämonennamen ... fehlen'.

260. En zo zijn er vele voorbeelden te noemen: Ps. 7,2, 7; 17,8-9, 13-14; 22,21-22; 31,2-3, 16-17; etc.

(3) Een ander verschil is te vinden in de interpretatie van de nood die de menservaart. In de Mesopotamische teksten worden ziekte, onheil en kwaad aan demonen toegeschreven. Zij worden verantwoordelijk geacht voor het leed dat een mens overkomt. In de Psalmen daarentegen wordt de nood zeer regelmatig gezien als straf van God, als een uiting van zijn toorn. In Psalm 6 horen we iemand zeggen:

O HERE, straf mij niet in uw toorn, en kastijd mij niet in uw grimmigheid. Wees mij genadig, HERE, want ik kwijn weg; genees mij, HERE, want mijn gebeente is verschrikt (Ps. 6,2-3; 38,2-3; etc.)

Hier zien we dat ziekte verbonden wordt met de toorn van God. Er zijn wellicht nog wel meer verschillen te noemen. Concrete bestudering van de verschillende Psalmen zal ongetwijfeld meer overeenkomsten en/of verschillen aan het daglicht kunnen brengen. De concrete exegese van een Psalm zal in alle gevallen de doorslag moeten geven.

3.6 CONCLUSIE EN VOORUITBLIK

In hoofdstuk 2 zijn we nader ingegaan op de rol die demonen en demonische machten hebben gespeeld in het oude Oosten. We waren in het bijzonder geïnteresseerd in de religiositeit van de gewone man en vrouw. Het is duidelijk geworden dat in de leefwereld van de Mesopotamische mens, geesten en demonen een grote rol spelen. Men ziet de leefwereld omgeven en bedreigd door kwade machten. Een bedreiging die zich vooral concentreert op de habitat van de mens. Dat is de plek waar geleefd wordt en een groot deel van het leven zich afspeelt. Maar ook op weg naar buiten, in het bijzonder bij eenzame plaatsen heeft de oudoosterse mens zich 'unheimisch' gevoeld. De eenzaamheid die er heerst, de dieren die hij (of zij) tegenkomt, maken dat de oudoosterse mens zich op bepaalde momenten bedreigd voelt. Een bedreiging die hij soms gerelateerd heeft aan kwade geesten en demonen. Hetzelfde geldt ook voor toverij en magie. Ook daarin ziet men soms de hand van demonen. In het bijzonder in ziekte en leed wordt het kwaadaardige karakter van demonen zichtbaar. De bezweringsteksten van *Utukkū Lemnūtu* laten zien hoe de oudoosterse mens zich tegen demonen tracht te verweren. Uit dit alles blijkt hoezeer het allesomvattende demonische kwaad voor de oudoosterse mens een constante bedreiging vormt.

In oud-Israël worden we slechts op terughoudende en sobere wijze over kwade geesten en demonen geïnformeerd. We kozen er daarom voor om op indirecte wijze de leefwereld van de oud-Israëlitische mens in kaart te brengen, namelijk via de (primaire religie van de) Psalmen. We hebben geconcludeerd dat de vier terreinen waarop in Mesopotamië demonen aanwezig en werkzaam geacht werden, ook in de Psalmen aantoonbaar zijn. Zijn het in Mesopotamië demonen, boze geesten en tovenaars, in Israël spreken de Psalmen over vijanden. Deze vijanden zijn grosso modo op dezelfde manier werkzaam als de demonen in de teksten van Mesopotamië. Het feit dat in de Psalmen geen directe verwijzingen te vinden zijn naar demonen, heeft waarschijnlijk te maken met de eigen aard van de godsdienst van Israël.

Hoewel het Oude Testament ons zeer terughoudend informeert over de realiteit van geesten en demonen in het leven van Israël, zijn er wel degelijk aanwijzingen – op grond van overeenkomsten met oudoosterse teksten als *Utukkū Lemnūtu* en ar-

cheologische gegevens – dat de angst voor en realiteit van demonen in oud-Israël een grotere rol speelde dan de teksten ons doen vermoeden. Dit betekent voor ons onderzoek dat analyse van de *tekst* samen moet gaan met bestudering van de *context*. Wil de exegese van Psalm 91 die wij in deze studie beogen adequaat zijn, dan zal zij rekening moeten houden met het samenspel van *tekst én context*. Veel auteurs maken uitsluitend studie van de tekst van het Oude Testament en gaan niet achter de tekst terug naar de context van waaruit deze tekst is ontstaan of waarnaar hij verwijst. Dit heeft tot gevolg dat men tot de conclusie komt dat verwijzingen naar demonen schaars zijn.

Wij zijn van mening dat de vraag naar de identiteit van de vijanden en de vraag of er demonen in het spel zijn, alleen beantwoord kan worden als er in de exegese een dubbele beweging plaatsvindt: een beweging van de context naar de tekst en van de tekst naar de context. Wanneer wij ons uitgangspunt nemen in de *tekst* alleen, kunnen we de context niet recht doen en lopen we het risico demonen niet op het spoor te komen. Wanneer we ons uitgangspunt in de *context* alleen nemen, lopen we het gevaar het specifieke van de tekst uit het oog te verliezen. Beide zaken zijn dus van belang. Psalm 91 is ontstaan, bewaard en overgeleverd in een concrete historische, culturele en religieuze context en de woorden en beelden die de psalm gebruikt, zijn uit deze oudoosterse wereld afkomstig. In deze wereld hebben zij betekenis en worden zij voor bepaalde doeleinden gebruikt. Tegelijk mogen we veronderstellen dat een tekst niet zomaar geschreven is, maar een concrete boodschap heeft voor de context van bepaalde hoorders of lezers. De tekst draagt bij aan verrijking, verdieping of verandering van de context. In hoofdstuk 6 zullen wij een methode ontwikkelen die aan beide bewegingen aandacht geeft en van daaruit opnieuw naar Psalm 91 kijkt. Zo wordt voorkomen dat we demonische voorstellingen over het hoofd zien of voorbijgaan aan de eigen visie en theologische kijk van het Oude Testament op de wereld van geesten en demonen.

Met de hoofdstukken 2 en 3 hebben we het decor geschetst tegen de achtergrond waarvan we Psalm 91 willen bestuderen en interpreteren. In de uitlegggeschiedenis van Psalm 91 wordt stevast gewezen op de demonische connotaties van de beelden die in de psalm voorkomen. Om dit te kunnen beoordelen, zullen we meer zicht moeten krijgen op de structuur van de psalm (hoofdstuk 4) en op het genre (hoofdstuk 5). Vervolgens zullen we ook de inhoud van de psalm aan een nader onderzoek moeten onderwerpen. Na enkele methodische overwegingen (hoofdstuk 6), zullen we in hoofdstuk 7 de beelden van bedreiging en in hoofdstuk 8 de beelden van bescherming analyseren. In hoofdstuk 9 maken we de balans op en beantwoorden we de vraag wat de bijdrage van Psalm 91 is aan het (theologische) spreken over bedreiging van onheil, bescherming door en vertrouwen op JHWH. Hiermee is de route aangegeven die we in de komende hoofdstukken zullen volgen.

4 Tekst en structuur van Psalm 91

*In spite of the many echoes of earlier models, it is one of the freshest and most beautiful Psalms...*¹

4.1 INLEIDING

Nadat in de vorige hoofdstukken de rol van demonen in de godsdienstige cultuur en het wereldbeeld van het oude Oosten en Israël aan de orde is geweest, richten we ons in dit hoofdstuk op de tekst en de structuur van Psalm 91. Wat de tekstkritiek betreft beperken we ons tot elementen die in de exegetische literatuur als problematisch aangeduid worden (§ 4.2). Vervolgens gaan we over tot de analyse van de structuur. Met 'structuur' bedoelen we de 'internal arrangement'² van een tekst, de wijze waarop een tekst is opgebouwd. Interpretatie van een tekst kan niet om analyse van de structuur van een tekst heen. De compositie van een tekst is immers een belangrijk uitgangspunt voor de vaststelling van het genre en de exegese van de tekst als geheel. Beschrijving van de structuur van een tekst heeft altijd een zekere mate van subjectiviteit in zich.³ Toch zal de wetenschapper op basis van de hem (of haar) ter beschikking staande gegevens een voorstel moeten doen hoe de structurele samenhang van een tekst zou kunnen zijn. In § 4.3 bespreken en evalueren we enkele belangrijke structuuranalyses van de psalm die door anderen zijn gedaan: Loretz, Van der Lugt, Fokkelman en Labuschagne. Daarna zullen we zelf de structuur van de psalm analyseren. Om de genoemde subjectiviteit enigszins te beperken, analyseren we de structuur van Psalm 91 in § 4.4 volgens de exegetische principes van Talstra (zie § 1.5.1) en in § 4.5 volgens de principes van *delimitation criticism* (afgekort: DC; zie § 1.5.2). Op deze manier presenteren we twee (verschillende) vensters op de structuur van de psalm. In § 4.6 maken we dan de balans op. We zullen de resultaten van beide analyses met elkaar vergelijken, verschillen en overeenkomsten vaststellen en komen tot een definitief voorstel van de structuur van Psalm 91, die verder als uitgangspunt zal dienen voor het vervolg van onze studie.

-
1. C.F. Keil, F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament – Psalms 5*, (ET, herdruk van 1886-1891), Grand Rapids 1996, 62.
 2. O. Kaiser, W.G. Kümmel, *Exegetical Method*, New York 1981, 13.
 3. M.C.A. Korpel, 'Introduction to the Series Pericope', in: M.C.A. Korpel, J.M. Oesch (ed.), *Delimitation Criticism – A New Tool in Biblical Scholarship I*, Assen 2000, 2: 'Generally the delimitations of textunits are based on content and theme, certain expressions which the interpreter sees as 'keywords', or the presumed characteristics of a certain literary genre'. Al met al heeft het gebrek aan methodische helderheid tot een hoop verwarring geleid. Met als gevolg dat we een grote verscheidenheid aan tekstindelingen kunnen vinden met betrekking tot één en dezelfde tekst. Op pag. 49 spreekt zij over een 'unacceptable arbitrariness with regard to the division of chapters into paragraphs and to an alarming capriciousness with regard to colometric division'.

4.2 TEKSTKRITISCHE EN STRUCTURELE VRAGEN

In de exegetische literatuur over Psalm 91 komt steevast een aantal exegetische vragen naar voren, dat gerelateerd is aan de structuur van de psalm. Zo wordt in de *eerste* plaats ten aanzien van vers 1 de vraag gesteld wat de precieze inhoud en betekenis van dit vers zijn. Is het parallellisme van de beide vershelften (cola) niet een vorm van tautologie? Behoort dit vers wezenlijk bij de psalm of is het een soort opschrift? In de *tweede* plaats blijkt uit de tekstkritische overlevering dat het woord אָמַר van vers 2 verschillend geïnterpreteerd kan worden. De masoretische traditie heeft deze werkwoordsvorm als een imperfectum 1e persoon enkelvoud opgevat ('ik zeg'). In de tekstrecensie van Qumran wordt deze vorm als een participium 3e persoon mannelijk enkelvoud geïnterpreteerd ('hij die zegt'). De keuze voor een imperfectum of participium heeft consequenties voor de samenhang van vers 2 met vers 1. Vanwege deze samenhang zullen we beide vragen samen behandelen. In de *derde* plaats wordt דָּבַר *dbr* in vers 3 door oude vertalingen verschillend geïnterpreteerd: *deber* 'pest' of *dābar* 'woord'. Welke lezing is het meest waarschijnlijk? In de *vierde* plaats gaat de meeste aandacht uit naar vers 9. De vraag wordt gesteld of de beide cola van het vers een vorm van parallellisme vormen. Uit de verschillende vertalingen die we van vers 9 vinden, blijkt dat hier heel verschillend over wordt gedacht. De samenhang met de verzen die ervoor en erna komen, hangt mede af van de relatie die we tussen de beide cola kunnen vaststellen. In de komende paragrafen zullen we deze vragen aan de orde stellen.

4.2.1 Psalm 91,2a: 'ik zeg' of 'hij zegt'?

Punt van discussie is het begin van vers 2. De werkwoordsvorm אָמַר *'mr* blijkt op verschillende manieren geïnterpreteerd te kunnen worden: (1) De Septuaginta vertaalt met ἐρεῖ τῷ κυρίῳ 'hij zal tot de Heer zeggen' en de Vulgaat met: *dicet Domino* 'hij zal tot de Heer zeggen'.⁴ Het is mogelijk dat deze vertalingen teruggaan op de vorm אָמַר *yō 'mar* 'laat hij zeggen' of 'hij zal zeggen', maar dan moeten we veronderstellen dat de *yod* in de masoretische tekst is weggefallen; (2) Een andere mogelijkheid is om אָמַר op te vatten als *'āmar* 'hij zei' of 'hij zal zeggen'.⁵ De targoem denkt aan deze laatste mogelijkheid: דָּוִד אָמַר 'David zei'⁶; (3) Dahood wil אָמַר lezen als *'mōr* 'zeg!'⁷, maar dat is niet waarschijnlijk omdat niet duidelijk is wie de spreker is en tot wie de imperatief gericht wordt; en ten slotte, (4) een interpretatie van אָמַר als *'ōmēr* 'hij die zegt'⁸ is ook mogelijk en heeft oude papieren. We vinden haar bij Hiëronymus (*dicens*), in de Peshitta (*'amar*) en ook in de Hebreeuwse tekstrecensie van Qumran (11QPsAp^a): הָאֵמֵר *h'ōmēr* 'hij die zegt'.⁹ In deze laatste variant wordt de

4. ἐρεῖ en *dicet* zijn beide een futurum 3e persoon mannelijk enkelvoud.

5. אָמַר is een Qal imperfectum 3e persoon mannelijk enkelvoud en אָמַר een Qal perfectum 3 mannelijk enkelvoud.

6. Zie vertaling E.M. Cook (2001): <<http://targum.info/targumic-texts/targumim-of-the-psalms>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

7. אָמַר is een Qal imperativus 2e persoon enkelvoud; M. Dahood, *Psalms* II (AB 17), 330.

8. אָמַר een Qal participium 3e persoon mannelijk enkelvoud.

9. Zie J. van der Ploeg, 'Le Psaume XCI dans une recension de Qumran', *RB* 72 (1965), 210-217. Zie ook O. Eißfeldt, 'Eine Qumran-Textform des 91. Psalms', 83.

lezing van אָמַר expliciet gemaakt met leesmoeder *waw* en de *hē*-preformans.

Volgens de masoretische traditie moet אָמַר gelezen worden als 'ōmar 'ik zeg' of 'ik zal zeggen'.¹⁰ De consequentie van deze lezing is dat de relatie met vers 1 niet helder is. Een vertaling 'zittend in de schuilplaats van de Allerhoogste ..., zeg ik ...' is vanwege de 3e persoon in vers 1b niet goed mogelijk.¹¹ Bovendien, als we vers 1 opvatten als een soort opschrift en vers 2 als een nieuwe inzet, is niet duidelijk waar de ik-persoon vandaan komt. Omdat de keuze om אָמַר te lezen als 'ōmar, in lijn met de masoretische teksttraditie geen goede samenhang geeft tussen vers 1 en 2 en het getuigenis van de versiones relatief sterk is, lijkt een keuze voor אָמַר als 'ōmēr 'hij die zegt' het meest waarschijnlijk. Omdat de keuze voor een van beide mogelijkheden moeilijk op basis van de varianten alleen beslist kan worden en mee afhangt van de samenhang die we zien tussen de eerste verzen van de psalm, komen we in de volgende paragraaf op deze kwestie terug.

Ten slotte blijft de vraag hoe אָמַר 'mr samenhangt met לַיהוָה. Dahood vat de ל op als aanduiding van een vocatief: 'O יְהוָה', met verwijzing naar Ps. 16,2; 140,7 en 42,10,¹² maar deze opvatting is in de verschillende grammatica's niet breed geaccepteerd.¹³ De Septuaginta vertaalt de vorm לַיהוָה steevast met τῷ κυρίῳ, een dativus die afhankelijk is van het werkwoord λεγῶ. De uitdrukking אָמַר met ל komen we op zeer veel plaatsen tegen.¹⁴ In al deze teksten wordt de aangesproken persoon met ל aangeduid. Het ligt dan ook voor de hand om dit ook in Psalm 91,2 op deze manier te doen. Een argument voor deze interpretatie is, dat ook in vers 9 het nomen מַהְסִי *mahsī* gericht wordt tot God.

4.2.2 Psalm 91,2: zelfstandig of een geheel met vers 1?

Hoe moeten we de relatie tussen vers 1 en 2 zien? In het kader van onze retorische analyse hebben we geconstateerd dat in deze verzen meerdere godsnamen gebruikt worden: 'elyōn, šadday, יְהוָה en 'ēlohīm. De lezer (of hoorder) wordt hiermee de suggestie aan de hand gedaan dat deze verzen met elkaar te maken hebben. Dit roept vervolgens de vraag op hoe beide verzen zich tot elkaar verhouden. Er zijn exegeten die vers 1 als thematische inleiding van de psalm zien. Zo stelt Tate: 'In the present text, however, v 1 is a general statement of the subject matter of the psalm and is separate from v2'.¹⁵ Toch lijkt deze conclusie iets te snel getrokken. Immers, 'If we take verse 1 as a clause complete in itself, then it is tautological', zo merkt Delitzsch terecht op.¹⁶ Veel exegeten zijn zich hiervan bewust geweest en hebben gezocht naar

10. אָמַר een Qal imperfectum 1e persoon enkelvoud.

11. Zo terecht Th. Booij, *Psalmen*, deel III (POT), Nijkerk 1994, 113.

12. Dahood, *Psalms* II, 330. Zie ook Dahood, *VT* 16 (1966), 309; en P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, Münsterschwarzach 1971, 31.

13. Zie *JM* § 133 d; *WO* § 11.2.10: 'The preposition *l* is used to mark the *topic* of a verb of saying'.

14. M.E. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20), Dallas 1990, 447: noemt als voorbeelden Gen. 3,13 en 1 Kon. 14,2. Er zijn echter vele voorbeelden aan toe te voegen: Gen. 3,17; 20,5,13; 21,17; etc. In de Psalmen vinden we de volgende voorbeelden: 11,1; 16,2; 35,3; 40,16; 41,6; 42,10; 50,12,16; 52,2; 54,2; 66,3; 71,10; 75,5; 89,19; 91,2; 106,34; 122,1; 140,7. In al deze teksten wordt de aangesproken persoon met ל aangeduid.

15. Tate, *Psalms 51-100*, 452.

16. Keil, Delitzsch, *Psalms*, 62. Zo ook Booij, *Psalmen*, deel III, 113: 'De tekst van deze verzen, zoals overgeleverd door de masoreten, biedt niet een geheel zinvolle uitspraak. De gangbare weergave er-

mogelijkheden om vers 1, in de huidige literaire context, op een zinvolle manier te interpreteren. In de veelheid van voorstellen tot interpretatie tekenen zich twee lijnen af.

(1) De *eerste* groep exegeten veronderstelt dat in de psalm wisselende stemmen aan het woord zijn. Hiermee zoeken zij een verklaring te geven voor de wisseling in personen. Men signaleert ten minste drie stemmen, waarbij de verzen 1, 3-8, 9b-13 tot de eerste stem behoren, vers 2 en 9a tot de tweede stem en de verzen 14-16 tot de derde stem gerekend worden.¹⁷ Toch heft dit het probleem van de tautologie niet geheel op. Om die reden trachten de meeste exegeten aan colon 1b een zodanige betekenis te geven, dat de vermeende tautologie wordt afgezwakt. Zo merkt Ridderbos bijvoorbeeld op:

De beste oplossing schijnt ons dan nog altijd die, waarbij men aan het 'vernachten' een rijkere betekenis toekent dan aan het 'gezetten zijn' (in het 'vernachten' ligt de gedachte van de duurzaamheid, en ook die van het beveiligd zijn tegen de gevaren van de nacht). De strekking van vs 1 is dan: 'wie tot God zijn toevlucht heeft genomen, is voor goed geborgen'.¹⁸

(2) Een *tweede* groep probeert de tautologie te doorbreken door vers 1 te verbinden met vers 2. Zo vertaalt Kraus de beide verzen als volgt:

Wer im Schutz des Höchsten wohnt, im Schatten des Allmächtigen weilt, der¹⁹
spreche zu Jahwe: meine Zuflucht und Burg, mein Gott, auf den ich traue! (Ps.
91,1-2).²⁰

Toch roept ook deze verbinding vragen op. Het is immers niet geheel duidelijk wat nu precies de boodschap is van deze beide verzen.²¹ Om dit probleem te omzeilen,

van is in vs. 1 tautologisch, omdat 'overnachten in de hoede van de Almachtige' niet iets méér inhoudt dan 'zitten in de schuilplaats van de Allerhoogste'.

17. Zo bijvoorbeeld Delitzsch, *Psalms*, 60-61; Ridderbos, *Psalmen* II, 403-404. Ridderbos merkt verder op dat de inhoud van vers 1 een samenvatting is van het geheel van de psalm, waarbij 1a als subject en 1b als predicaat geldt. Zie discussie op blz. 406-407.
18. Ridderbos, *Psalmen* II, 406. O. Loretz, *Die Psalmen* II. *Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen, Psalm 90-150* (AOAT 207/2), Neukirchen 1979, 25-32, benoemt de problemen, maar geeft geen enkele oplossing. Hij vertaalt de verzen 1-2 met: 'Der im Schirm des Höchsten wohnt, im Schatten des Allmächtigen weilt. Ich spreche zu Jahwe: Meine Zuflucht und meine Burg, mein Gott, dem ich vertraue!'
19. H.J. Kraus, *Psalmen* 2 (BKAT 15,2), Neukirchen 1960, 634 leest in navolging van veel exegeten het woord מַבְרָא van vers 2 als een participium 3 mannelijk enkelvoud.
20. Zo ook A. Weiser, *The Psalms*, 1962, 603: 'In the shelter of the Most High shall he dwell, and in the shadow of the Almighty shall he abide, who says to the Lord: 'My refuge and my fortress; my God in whom I trust'; en B. Duhm, *Die Psalmen*, 345: 'Wer im Schirm des Höchsten sitzt, im Schatten des Allmächtigen herbergt, der nennt Jahwe: meine Zuflucht, meine Burg, mein Gott, auf den ich traue'. A. González vertaalt: 'El que mora al abrigo del Altísimo y a la sombra del Omnipotente se aposenta, puede al Señor decir: ¡Mi refugio y fortaleza, mi Dios, en quien confío!', *El libro de los Salmos*, Barcelona 1977, 419.
21. Als illustratie hiervan zie de vertaling van E.G. Briggs, *The book of Psalms* II (ICC), Edinburgh 1907, 278: 'As for him who dwells in the secret place of 'Elyon, in the shadow of Shadday abides, saith of Yahweh: 'My refuge! My fortress! My God in whom I trust'. De vertaling die O. Eißfeldt geeft, moet als onjuist beschouwd worden: 'Wohnend im Schutze 'Eljons, bleibend im Schatten Schaddajs, spreche ich zu Jahwe: Meine Zuflucht und meine Burg, mein Gott, auf den ich traue', in: 'Eine Qumran-Textform des 91. Psalms', 83. Het werkwoord in vers 1b is een imperfectum 3 mannelijk enkelvoud en kan derhalve niet door een participium gesubstitueerd worden.

postuleren sommige exegeten dat aan het begin van vers 1 iets weggevallen is. Zo veronderstellen Mowinckel en Gunkel dat Psalm 91 oorspronkelijk onderdeel was van een groter liturgisch geheel. Ze opperen de mogelijkheid dat vers 1 voorafgegaan zou zijn door אֲשֶׁר־י אֲשֶׁר־י 'āšrē en zo een 'description of the secure status of the righteous' geeft.²² Dit geeft inderdaad aan de verzen 1-2 een zinvolle interpretatie, maar we zijn het met Ridderbos eens, als hij zegt: 'Dan loopt alles prachtig. Alleen, het is een blote conjectuur'.²³

Een andere mogelijkheid wordt geopperd door Dahood en Booij. Zij veronderstellen dat de werkwoorden van vers 1 en 2 een zekere mate van modaliteit uitdrukken. Dahood verbindt deze notie van modaliteit met אֲמַר 'mr²⁴ en vertaalt:

Let him who sits enthroned in the shelter of the Most High, passes the night in the shadow of Shaddai, say: 'O Yahweh, my refuge and my mountain fastness, My God, in whom I trust'.²⁵

Booij verbindt de modaliteit met het werkwoord יָשַׁב yāšab en vertaalt:

Hij mag zitten in de schuilplaats van de Allerhoogste, overnachten in de hoede van de Almachtige, die zegt tot de Heer: mijn toevlucht en mijn vesting, mijn God op wie ik vertrouw.²⁶

Vergelijken we deze beide voorstellen met elkaar, dan ligt het accent bij Dahood op het uitspreken van een belijdenis: 'Let him say'. Bij Booij daarentegen komt alle nadruk te liggen op de toestemming die iemand verleend kan worden: 'Hij mag zitten'. Wat echter bij beide auteurs niet duidelijk wordt, is de reden waarom zij menen het accent te moeten leggen op het spreken dan wel op het zitten. Zij dragen voor deze keus verder geen argumenten aan. Waarom is door hen niet gekozen om een vorm van modaliteit toe te kennen aan het imperfectum van vers 1? Het imperfectum is in staat modale betekenis te hebben.²⁷

Hoe moeten we deze voorstellen evalueren en welke optie komt voor Psalm 91,1 in aanmerking? Belangrijk is dat we goed naar de grammaticale vormen en syntactische opbouw van beide verzen kijken. Tabel 4.1 zet de mogelijkheden van grammaticale interpretatie op een rij.

22. S. Mowinckel, *Psalmestudien* III, Oslo 1923, 102-103. Zie ook H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966², (ST), Valencia 1982, 312-314.

23. Ridderbos, *Psalmen*, 407.

24. Deze vorm wordt door Dahood gelezen als een imperativus 2 mannelijk enkelvoud. Beter zou in dit verband een yussivus geweest zijn. Zie J.P. Lettinga, *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, Leiden 1996, § 77j1.

25. Dahood, *Psalms* II, 328.

26. Booij, *Psalmen*, deel III, 111. Booij leest יָשַׁב niet als een participium 3 mannelijk enkelvoud van de Qal, maar als een jussivus 'hij mag zitten', een imperfectum 3 mannelijk enkelvoud van de Qal. Deze syntactische constructie heeft volgens Booij parallellen in: Ps. 40,17; 94,20; 101,7; 121,4; 126,6; en Spr. 24,26. De genoemde teksten zijn allemaal voorbeelden van de opeenvolging van een participium door een imperfectum, of omgekeerd. Zie ook Ges. § 116x.

27. *WO* § 31.4.

Tabel 4.1: De werkwoordsvormen van Psalm 91,1-2 en hun mogelijke interpretaties.

| Tekst | Term | Vocalisatie | Interpretatie | Betekenis |
|-----------|-------|-----------------|-----------------------|--------------------------|
| Ps. 91,1a | ישב | <i>yōšēb</i> | Qal ptc. 3 m sgl | Hij die zit (woont) |
| | | <i>yāšab</i> | Qal pf. 3 m sgl | Hij zit (is gezeten) |
| | | <i>yēšēb</i> | Qal ipf. 3 m sgl | Hij mag zitten |
| Ps. 91,1b | יתלון | <i>yitlōnān</i> | Hitpolel ipf. 3 m sgl | Hij brengt de nacht door |
| Ps. 91,2a | אמר | <i>'ōmar</i> | Qal ipf. 1 cg sgl | Ik zeg/zal zeggen |
| | | <i>'ōmēr</i> | Qal ptc. 3 m sgl | Hij die zegt |
| | | <i>'āmar</i> | Qaf pf. 3 m sgl | Hij zei/zal zeggen |
| Ps. 91,2b | אבטח | <i>'ebtaḥ</i> | Qal ipf 1 cg sgl | Ik vertrouw |

Zoals we in de vorige paragraaf zagen, is de combinatie van een imperfectum in vers 1b en een participium in vers 2a het meest waarschijnlijk. Kunnen voor deze constructie parallellen aangedragen worden vanuit de Psalmen? Een mogelijke analogie of parallel kan misschien gevonden worden in Psalm 15,1-2 en 101,6-7.

Tabel 4.2: Syntactische opbouw van Psalm 15,1-2.

| Tekst | Hebreeuws | Analyse | Betekenis |
|-----------|---------------------------------|------------------|---------------------------------------|
| Ps. 15,1a | מיִגֹּר בַּהֶלֶךְ | Qal ipf. 3 m sgl | Wie mag verkeren in uw tent? |
| Ps. 15,1b | מיִיִּשְׁכֵּן בְּהַר קְדֹשֶׁךְ: | Qal ipf. 3 m sgl | Wie mag wonen op uw heilige berg? |
| Ps. 15,2a | הוֹלֵךְ תְּמִים | Qal ptc. 3 m sgl | Hij die onberispelijk wandelt |
| Ps. 15,2b | פֶּעַל צֶדֶק | Qal ptc. 3 m sgl | Hij die doet wat recht is |
| Ps. 15,2c | דְּבַר אֱמֻת בְּלִבּוֹ: | Qal ptc. 3 m sgl | Hij die waarheid spreekt in zijn hart |

In deze verzen staat het predicat voorop en bestaat deze uit twee cola met beide een imperfectum als werkwoord. De vraag 'Wie?' wordt beantwoord in vers 2, waar een participium in de Qal het subject aanduidt. Opvallend is, dat het in deze verzen van Psalm 15 ook gaat over veilig wonen, net als in Psalm 91,1.²⁸ Het is mogelijk om Psalm 91,1-2 in de lijn van Psalm 15 te interpreteren en een onuitgesproken vraag op de achtergrond te vermoeden: 'Wie verblijft in de schuilplaats van de Allerhoogste...?' Het antwoord zou dan met vers 2 kunnen zijn: 'hij die zegt'. Alleen ontbreekt in Psalm 91 het vraagpartikel מי *mī* 'wie'?

Een ander voorbeeld van een syntactische parallel met Psalm 91,1-2 vinden we in Psalm 101,6-7. In tabel 4.3 wordt de syntactische opbouw van deze verzen weergegeven.

28. Zie J.P. Fokkerman, *Major Poems of the Hebrew Bible – at the Interface of Prosody and Structural Analysis III*, Assen 2003, 173.

Tabel 4.3: Syntactische opbouw van Psalm 101,6-7.

| Tekst | Hebreeuws | Analyse | Betekenis |
|------------|-------------------|---------------------|--|
| Ps. 101,6c | הולך בדרך תמים | Qal ptc. 3 m sgl | Die onberispelijk wandelt |
| Ps. 101,6d | הוא ישרתני: | Pi'el ipf. 3 m sgl | Hij zal (mag) mij dienen |
| Ps. 101,7a | לא יישב בקרב ביחי | Qal ipf. 3 m sgl | Niet mag wonen in mijn huis |
| Ps. 101,7b | עשה רמיה | Qal ptc. 3 m sgl | Hij die bedriegt (bedrog doet) |
| Ps. 101,7c | דבר שקרים | Qal ptc. 3 m sgl | Hij die leugen spreekt |
| Ps. 101,7d | לא יכון לנגד עיני | Nif'al Ipf. 3 m sgl | Niet zal hij staande kunnen blijven voor mij |

We zien hier een voorbeeld van *yēšēb* (imperfectum 3 mannelijk enkelvoud) als predicatuur in vers 7a, gevolgd door een participium in 7b. Precies voor en na deze twee cola wisselt de volgorde van het subject en predicatuur. Opnieuw worden in deze verzen naast imperfecta ook participia van de Qal gebruikt. De vorm *yēšēb* komt elders in het boek van de Psalmen voor in Psalm 9,8; 10,8 (met voorzetsel ב); 61,8 en 125,1. Op grond van bovenstaande voorbeelden lijkt het waarschijnlijk dat we in Psalm 91,1-2 te maken hebben met een syntactische constructie waarbij een imperfectum gevolgd wordt door een participium van de Qal.²⁹ Dit betekent concreet dat we *yēšēb* kunnen lezen als *yēšēb* ('hij mag zitten') en *ʾōmēr* als *ʾōmēr* ('hij die zegt').

Aan deze overwegingen kan nog toegevoegd worden dat in vers 9a iemand de volgende uitspraak doet: 'JHWH u bent mijn schuilplaats!' (zie § 4.2.4). Hoe komt de persoon ertoe om dit uit te spreken? Deze uitspraak (belijdenis) veronderstelt dat iemand hem hiertoe opgeroepen heeft. Het is mogelijk dat deze uitspraak een reactie is op de beloften die in de verzen 3-8 hem gedaan zijn. In deze verzen worden bevrijding (*nāšal*) en beschutting (*ḥāsā*) toegezegd, vrijwaring van angst (*lō ʾtīrā* 'vrees niet') en vergelding van boosdoeners (*šillūmat rešā ʾīm*). De verzen zijn vol beloften van Gods bescherming en zorg.³⁰ De uitspraak van vers 9a grijpt terug op deze verzen 1-2, waarin vermoedelijk de aanleiding voor deze belijdenis gezocht moet worden. De verzen 1-2 geven indirect antwoord op de vraag wie op de bescherming van JHWH kan rekenen. Te denken valt aan iemand die in (grote) nood is en op zoek is naar veiligheid en bescherming. Iemand die wellicht aanklopt bij een heiligdom, de *seter* 'elyōn 'schuilplaats van de Allerhoogste', en vraagt: '(Hoe) kan ik bescherming vinden?' of 'Wie mag hier op bescherming rekenen?' Het antwoord zou dan luiden, met de verzen 1-2:

Hij mag verblijven³¹ in de schuilplaats van de Allerhoogste, in de schaduw van de

29. Zo ook Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible* III, 173-174; Booij, *Psalmen*, deel III, 113.

30. Booij, *Psalmen*, deel III, 114; J. Ridderbos, *Psalmen* II (COT), Kampen 1958, 407, etc.

31. Het werkwoord *yēšēb* heeft veel connotaties. In combinatie met de prepositie ב kan het betrekking hebben op de inwoners van een land (zo bijvoorbeeld Gen. 13,7; Ps. 24,1; etc.). Toch kan deze combinatie ook een meer punctuele betekenis hebben. Zo lezen we in Gen. 19,1 en Ps. 69,13 over mensen die zitten in de poort van de stad. In Ps. 17,12 komen we een leeuw tegen die in een schuilplaats ge-

Almachtige (mag hij) de nacht doorbrengen, die zegt tot JHWH: 'Mijn toevlucht en mijn vesting, mijn God, op wie ik vertrouw'.

Bovenstaande vertaling gaat ervan uit dat het werkwoord אָמַר als 'omēr' 'hij die zegt' gelezen moet worden en heeft tot gevolg dat de verzen 1-2 goede zin hebben. De psalm zet in met een meer vaststaand (algemeen) uitgangspunt en vervolgt met een bemoediging voor degenen die bij JHWH hun toevlucht zoeken. Zo Fokkelman: 'The poet does not want to continue this, and switches to a long address in the second person to give heart to a fellow believer'.³²

4.2.3 Psalm 91,3b: deber ('pest') of dābār ('woord')?

Het vermoeden dat het woord דָּבָר in vers 3b misschien niet als *deber* 'pest' gevocaliseerd moet worden, heeft met een aantal zaken te maken: (1) De constructie הוּוּת דָּבָר *deber hawwôt* 'verderfelijke pest' sluit niet goed aan bij het beeld van het 'net' van de vogelvangster.³³ (2) Het woord *deber* 'pest' komt eveneens voor in vers 6, waar het begrip op zijn plaats is. De herhaling van *deber* in de psalm (vers 3b en 6a) wekt bevreemding, aangezien dit voor de overige beelden van bedreiging in de psalm nergens het geval is. De lezing *deber* is vermoedelijk onder invloed van het voorkomen van de term in vers 6 ontstaan.³⁴ (3) Het nomen דָּבָר *dbr* wordt door de oude vertalingen heel verschillend geïnterpreteerd en vertaald, zodat het vermoeden gerechtvaardigd is dat דָּבָר misschien niet als *deber* 'pest', maar als *dābār* 'woord' gevocaliseerd en geïnterpreteerd moet worden.

Het vermoeden dat דָּבָר als *dābār* 'woord' gelezen moet worden, is gebaseerd op een tweetal overwegingen. In de *eerste* plaats geven verschillende Griekse vertalingen דָּבָר *dbr* weer als *λόγος* 'woord'. Zo vertalen de Septuaginta en Theodotion de frase *dbr hawwôt* met *ἀπὸ λόγου παραχώδους* 'van (een) moeilijke, lastige zaak' en Symmachus met *ἀπὸ λόγου ἐπιπρείας* 'van het kwaadwillige woord'. Aquila vertaalt met *ἀπὸ θανάτου ἐπιβουλῆς* 'van de dodelijke aanslag, list'. Het is onduidelijk hoe Aquila tot deze vertaling komt. De Peshitta kiest met de frase **הַחַיִּים הַחַיִּים הַחַיִּים** 'van ijdele taal' er eveneens voor om דָּבָר te interpreteren als *dābār* 'woord'. De Aramese targoem van de Psalmen daarentegen parafraseert dit vers met **אָרוֹם הוּא יַפְצִינִךְ וְאִתְרַנְיִשְׁתָּא מִמוּתָא וְתִקְלָא מִפְחָא בְרִי שְׁלֹמֹה** 'For he will deliver you, Solomon my son, from the snare and the obstacle, from death and confusion',³⁵ en leest דָּבָר als *deber*. Het nomen מוּתָא 'dood' is in de rabbijnse traditie vaak uitwisselbaar met 'pest'.³⁶ Hoewel de meerderheid van de oude vertalingen דָּבָר als *dābār* lijkt te interpreteren, geeft de tweede overweging pas definitief de doorslag.

In de *tweede* plaats werpt het woord הוּוּת *hawwôt* dat op דָּבָר volgt ook belangrijk licht op de interpretatie van deze laatste term. In veel teksten is *hawwôt* namelijk

doken is. Het is waarschijnlijk dat we het werkwoord יָשַׁב in deze zin moeten interpreteren.

32. Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible* III, 174.

33. Zo Booi, *Psalmen*, deel III, 114.

34. Zo Kraus, *Psalmen* 2, 635.

35. Vertaling van E.M. Cook (2001): <<http://targum.info/targumic-texts/targumim-of-the-psalms>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

36. Zie V. Hamp, 'Die Verwechslung von 'Wort – Pest' im Alten Testament', *MüTZ* 2 (1951), 373-376.

verbonden met (organen van) spreken. Zo verbindt Psalm 5,10 *hawwôt* met 'mond', 'binnenste', 'keel' en 'tong', Psalm 52,4 en 9 met 'tong'. Spreuken 17,4 noemt de 'lip' en de 'tong' en in Spreuken 19,13 gaat het over 'ruzie'. Verder kan *hawwôt* in één adem genoemd worden met leugen en bedrog. Dat *hawwôt* 'iets' is dat uitgesproken kan worden (דבר Pi'el), wordt duidelijk uit bijvoorbeeld Psalm 38,13 De hoofdpersoon van de psalm is ernstig ziek geworden, en ervaart dat zijn leven niet veilig is: 'Wie mij naar het leven staan, spannen strikken voor mij; wie mijn onheil begeren, spreken *hawwôt* en zinnen de hele dag op bedrog'. Het gebruik van het werkwoord דבר *dibber* 'spreken' is interessant en geeft aan dat *hawwôt* 'iets' is dat uitgesproken kan worden. In deze lijn ligt het dus meer voor de hand dat דבר als *dābār* 'woord' geïnterpreteerd wordt dan als *deber* 'pest'.³⁷ Op grond van bovenstaande overwegingen interpreteren we in de rest van deze studie דבר als *dābār* 'woord' (zie § 7.3 voor verdere discussie).

4.2.4 Psalm 91,9a: zelfstandige colon of onderdeel van 9b-10?

De vraag die we nu onder ogen moeten zien is deze: wat is de plaats die vers 9 inneemt in de directe context van de verzen 8-10? Deze hoofdvraag valt in de volgende vragen uiteen: Is het juist dat we in vers 9 met een syntactisch en inhoudelijke parallelisme van doen hebben? Hoe verhouden de beide cola van dit vers zich tot elkaar? Wat zijn de status en functie van vers 9a? Hoe verhoudt zich vers 9 tot de verzen die eraan voorafgaan en die erop volgen? Wat zijn de consequenties van dit alles voor de structuur van Psalm 91?

Het blijkt dat vers 9 in de exegetische literatuur heel verschillend gelezen en geïnterpreteerd wordt. Er is niet alleen een grote diversiteit aan interpretaties, maar er worden ook verschillende voorstellen gedaan tot aanpassing van de masoretische tekst. Een aanpassing die consequenties heeft voor de structuur van de psalm. We laten nu eerst enkele representatieve voorbeelden de revue passeren, daarna maken we evaluerend de balans op.

(1) *Vers 9a is een marginale glosse* (Briggs).³⁸ Volgens Briggs is Psalm 91 een didactische psalm uit de Perzische of Vroeggriekse tijd van Israëlieten, voor wie de tempel in Jeruzalem hun *habitual resort* is. Zij ontvangen in de psalm de belofte van bescherming en veiligheid. De psalm laat zich als volgt indelen: (1) vers 1-4; (2) vers 5-8; (3) vers 9-13 en (4) vers 14-16. In de psalm zijn volgens Briggs verschillende glossen te vinden (o.a. vers 4, 9a en 10). Deze glossen beogen de belofte van bescherming verder te onderstrepen. Hoe leest Briggs de verzen 9-10? Hij stelt de volgende vertaling voor:

9 Since Elyon thou hast made thy dwelling, 11 He will give His angels charge over thee, to keep thee in all thy ways.

Uit de vertaling blijkt dat de frase 'JHWH U bent mijn toevlucht' niet is opgenomen en ook vers 10 niet. Vers 9a is een *marginal note* die als glosse in de tekst terecht is gekomen. Deze glosse legt een verband met vers 2 en claimt dat de Israëliet God inderdaad als zijn toevlucht heeft gesteld. De reden hiervoor is de abrupte overgang naar

37. Zo ook Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 36.

38. E.G. Briggs, *The book of Psalms II* (ICC), Edinburgh 1907.

het vervolg. In 9a wordt God direct aangesproken, en dat past niet bij de structuur van de psalm. Vers 10 is eveneens een verklarende glosse die samen met 4ab de belofte van bescherming onderstreept. Dit vers breekt 'the force of the antithesis' van het vorige vers en moet daarom als een latere toevoeging worden beschouwd.

(2) *Het persoonlijk voornaamwoord אַתָּה 'attâ van 9a moet verbonden worden met het werkwoord שִׁים sîm van 9b (Kraus).*³⁹ Kraus ziet Psalm 91 in de lijn van Gunkel als een soort *Lehrgedicht*, waarin de ene vrome zijn ervaring van Gods hulp deelt met de andere. De boodschap van de psalm is volgens Kraus de belofte van Gods bescherming tegen vijanden en demonische machten.⁴⁰ Kraus gaat uit van een driedelige *Aufbau*: (1) vers 1-2; (2) 3-13 en (3) 14-16 (orakel). De vertaling die Kraus voor vers 9 voorstelt, is als volgt:

9 Denn du – Jahwe ist deine Zuflucht – du nahmst den Höchsten zu deiner Schutzwehr. 10 Kein Unheil wird dir begegnen, keine Plage naht deinem Zelt. 11 Denn seine Engel...

Uit deze vertaling valt op dat Kraus enkele correcties in de masoretische tekst doorvoert. Zo wordt het suffix 1e persoon enkelvoud van מַחֲסִי *mahsî* ('mijn toevlucht') vervangen door het suffix 2e persoon mannelijk enkelvoud ('jouw toevlucht'). De context maakt dit volgens Kraus nodig, want het slot van vers 9b eindigt immers ook met een suffix 2e persoon mannelijk enkelvoud. De consequentie van deze modificatie is echter wel dat de frase יהוה מַחֲסִי ³⁹*dōnay mahsî* niet langer meer correspondeert met vers 2a, waar dezelfde frase ook te vinden is. Verder emendeert Kraus מְעוֹנֶךָ *m^e 'ōneka* ('jouw verblijfplaats') in vers 9b met de Septuaginta en Origenes tot מְעוֹזֶךָ *m^e 'ōzeke* ('jouw schuilplaats'), zonder daarvoor argumenten te geven. De keuze die echter de meeste consequenties heeft voor de structuur van vers 9, is dat Kraus de colon 9a openbreekt en de frase כִּי־אַתָּה verbindt met 9b. De frase ³⁹*dōnay mahsî* fungeert dan als een soort tussenzin. Het 'attâ van 9a is nu geen onderdeel van een vocatief, maar is als persoonlijk voornaamwoord verbonden met het werkwoord *sîm* van 9b.

(3) *Het werkwoord שִׁים sîm van 9b heeft een dubbel object en omvat ook 9a (Dahood).*⁴¹ Dahood ziet Psalm 91 als een *royal psalm of trust*, die door een hofdichter voor de koning is gecomponeerd. De verzen 9-10 worden door Dahood als volgt vertaald:

9 If you consider Yahweh himself your refuge, the Most High your mainstay, 10 no evil shall meet you, no plague approach your tent. 11 For He ...

Uit de vertaling blijkt dat Dahood het werkwoord שִׁים *sîm* interpreteert als een werkwoord met een dubbel object,⁴² dat zowel 9a als 9b omvat. Het 'if you consider' regeert derhalve de beide cola van vers 9. Omdat 9a zeven lettergrepen en 9b acht lettergrepen heeft, zou toevoeging van een werkwoord aan 9a, zoals andere exegeten

39. H.J. Kraus, *Psalmen 2 (BKAT 15,2)*, Neukirchen 1960.

40. Kraus, *Psalmen 2*, 640: 'Der Psalm lehrt eine alle Gefahren überwindende Gewißheit des Heils, er spricht dem in Gottes Schutzmacht Bewahrten einen alle Feinde und dämonischen Gewalten niederbringenden Sieg zu'.

41. M. Dahood, *Psalms II 51-100 (AB)*, New York 1968.

42. Zie Lettinga § 79g5.

wel voorstellen, het colon te lang maken en de metrische balans verstoren. Het persoonlijk voornaamwoord 'attā wordt door Dahood gelezen als een *nota objecti* met suffix 3 mannelijk enkelvoud en vertaald als: 'Yahweh Himself'. Daar zijn in het Oude Testament echter geen voorbeelden van te vinden. Verder modificeert Dahood het מַחֲסִי *mahsî* ('mijn toevlucht') tot מַחֲסִיךָ *mahsika* ('jouw toevlucht'). De beide cola van vers 9 worden door Dahood dus als parallelle frasen geïnterpreteerd. Ten slotte valt op dat Dahood de relatie tussen vers 9 en 10 interpreteert als een conditionele relatie.

(4) *Invloed recensie Psalm 91 uit Qumran* (Eißfeldt).⁴³ In 1968 publiceert Eißfeldt een artikel waarin hij een reconstructie geeft van Psalm 91, zoals die in Qumran gevonden is. Psalm 91 is volgens Eißfeldt een *Bekehrungs-psalm*, waarin een vereerder van 'elyôn zich tot יהוה bekeert. Op basis van deze opvatting reconstrueert en interpreteert Eißfeldt de psalm. Hoe ziet het desbetreffende vers er in de Qumran-tekst uit? Eißfeldt reconstrueert de tekst als volgt:

יהוה [קר] את מה[סי עליון שם]ת מחמרך: Jahwe hast du genannt 'Meine Zuflucht', den Höchsten gemacht zu deinem Lieblich.⁴⁴

In zijn analyse van vers 9 in de recensie van Qumran, bespreekt Eißfeldt ook de masuretische tekst. Zijn vertaling van Psalm 91,9 luidt:

Denn du hast mit deinem 'Jahwe meine Zuflucht' dir 'Eljon zur Burg gewählt.

Uit deze vertaling kunnen we afleiden dat Eißfeldt het werkwoord שם *sîm* van 9b op beide vershelften van toepassing laat zijn. Verder valt op dat hij de frase יהוה מַחֲסִי 'dōnay mahsî interpreteert als een staande uitdrukking. Op basis van de tekst uit Qumran acht Eißfeldt het waarschijnlijk, dat vers 9a met het werkwoord קרא *qārâ* 'noemen' aangevuld moet worden.

(5) *Invloegen van werkwoord קרא qārâ of אמר 'mr in 9a* (Booij, Fokkelman).⁴⁵ Volgens Booij komen we in Psalm 91 een mens in nood tegen, die zijn toevlucht zoekt bij יהוה. Deze mens wordt bescherming en bevrijding beloofd. De psalm kent twee hoofddelen:⁴⁶ (a) in het eerste hoofddeel (vers 1-8) komen we in vers 1 een algemene belijdenis tegen en in de verzen 3-8 toezeggingen in de jij-vorm; (b) in het tweede hoofddeel (vers 9-16) vinden we in vers 9 opnieuw een belijdenis, in de verzen 10-13 toezeggingen en in de verzen 14-16 een godswoord. De vertaling die Booij voor vers 9 voorstelt, is:

9 Omdat gij de Heer hebt genoemd 'mijn toevlucht', de allerhoogste hebt gesteld tot uw woning, 10 zal geen onheil u treffen, zal geen plaag uw tent bereiken. 11 Ja,

43. O. Eißfeldt, 'Eine Qumran-Textform des 91. Psalms', in: *Bibel und Qumran: Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft*, Festschrift für Hans Bardtke, Berlin 1968, 82-85.

44. Cf. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 47, n. 24. De tekst in de vertaling van F. García Martínez luidt: 'You have called on your shelter, you have made him your happiness. 10 You will [not] see [evil upon you, the plaque] will not reach your tents. Because he has commanded his angels', in: *The Dead Sea Scrolls translated: The Qumran Texts in English*, Leiden 1996², 377-378.

45. Booij, *Psalmen*, deel III, 116; Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible III*, 174.

46. Zie ook P. van der Lugt, *Strofische structuren in de Bijbels-Hebreeuwse poëzie*, Kampen 1980, 348-351.

zijn engelen...

Uit deze vertaling leiden we af dat Booij in de beide cola van vers 9 een vorm van parallellisme ziet. De structuur van het oud-Hebreeuwse gedicht laat volgens Booij nauwelijks toe dat de eerder toegesproken persoon in vers 9a zelf het woord neemt, om vervolgens in vers 9b opnieuw te worden toegesproken. Booij vermoedt dat de tekst niet helemaal goed is overgeleverd. Met beroep op de recensie van Psalm 91 uit Qumran leest hij in plaats van אַתָּה 'attâ de werkwoordsvorm קָרָאתָ qārâtî 'gij hebt genoemd'. Op deze manier correspondeert vers 9a met vers 2a, grijpt het עֲלֵיוֹן 'elyôn van 9b terug op vers 1 en sluit het begrip 'woning' goed aan bij het 'overnachten' van vers 1.

Hoe moeten we de bovenstaande voorstellen evalueren? Wat opvalt in de bovengenoemde exegetische reconstructies en interpretaties is, dat ze in meerdere of mindere mate uitgaan van een parallellisme tussen de beide cola van vers 9. Op basis van dit parallellisme gaan de meeste exegeten over tot modificatie van de masoretische tekst. Toch blijven met deze reconstructies veel vragen onbeantwoord. In de eerste plaats vragen wij ons af of de veronderstelde vorm van parallellisme tussen 9a en 9b te handhaven is. Is het noodzakelijk om aan het מוֹחֲסִי mahsî van vers 9a het suffix 2e persoon enkelvoud te koppelen? Welke consequenties heeft dit voor de interpretatie van vers 2a, waar eveneens de frase יְהוּהָ dōnay mahsî te vinden is? Waarom kan vers 9a niet gewoon een nominale zin zijn zonder werkwoord? Waarom kan er geen sprake zijn van een wisseling van personen en vers 9a betrekking hebben op een andere persoon dan vers 9b? Is het niet mogelijk om אַתָּה 'attâ in nauwe relatie te zien met het יְהוּהָ dōnay dat erop volgt? Deze vragen blijven grotendeels onbeantwoord.

In de tweede plaats blijkt uit de verschillende vertalingen geen inhoudelijke samenhang met de verzen die volgen. Vers 10 wordt meestal zelfstandig vertaald. Dit roept echter wel de vraag op hoe dit vers samenhangt met het voorgaande vers. We kunnen bij dit vers bijvoorbeeld de vragen stellen: Waarom zal geen kwaad je treffen en geen plaag tot je tent naderen? Wat is de reden dat deze belofte gegeven wordt? Het antwoord op deze vraag moet uit de context gehaald kunnen worden. Het ligt dan ook voor de hand om voor het antwoord op deze vraag in vers 9 te zoeken.

In de derde plaats valt op dat in de interpretatie van de psalm weinig tot geen rekening gehouden wordt met de bredere context van het Oude Testament. Argumenten voor modificatie van de masoretische tekst van Psalm 91 worden uit de psalm zelf afgeleid. In de methodische overwegingen van hoofdstuk 1 hebben wij erop gewezen dat syntactische en semantische overwegingen prioriteit moeten hebben boven de analyse van de compositie van een specifieke tekst. Met andere woorden: analyse van het taalsysteem van het Hebreeuws, syntaxis en semantiek, dient vooraf te gaan aan reconstructie van een tekst. Om die reden lijkt het ons niet juist om tot modificatie en reconstructie van een tekst over te gaan enkel en alleen op basis van diezelfde tekst. We zullen verbreding van de argumentatie moeten zoeken. In de komende paragraaf zullen we opnieuw naar de grammaticale opbouw van vers 9 kijken en naar de directe literaire context.

4.2.5 *Opnieuw Psalm 91,9 en de literaire context van de verzen 8-10*

Om de verschillende vertalingen en interpretaties op hun merites te kunnen beoordelen, zullen we de verzen 8-10 aan een bredere semantische en een syntactische analyse onderwerpen. We zullen proberen de volgende twee vragen te beantwoorden: (1) Is het parallélisme tussen 9a en 9b vast te houden? en (2) Hoe moeten we de samenhang zien tussen vers 9 en 10? Hieronder volgt een aantal belangrijke observaties.

(1) *Syntactisch: het werkwoord שִׁים *sîm* in vers 9b kan twee onafhankelijke objecten hebben.* Kijken we naar het syntactische gebruik van het werkwoord שִׁים *sîm*, dan blijkt dat dit werkwoord met twee onafhankelijke objecten verbonden kan worden. Wanneer een van de twee objecten een persoon is, kan *sîm* vertaald worden met: 'to make something or someone (into) something'.⁴⁷ Gesenius geeft slechts twee voorbeelden van dit werkwoord met persoonlijk object: Psalm 21,7 ('want Gij maakt hem rijk gezegend voor immer') en 91,9.⁴⁸ Toch zijn er meer voorbeelden te noemen. Interessant zijn de volgende twee voorbeelden, omdat zij net als Psalm 91 God als object hebben. In Psalm 40,5 lezen we:

אַשְׁרֵי הַנֶּזֶר אֲשֶׁר־שָׂם יְהוָה מִבְּטְחוֹ: Gelukkig de man (jongen) die de HERE gesteld heeft tot zijn vertrouwen.

In deze tekst zien we een relatieve bijzin, waarin een perfectum als *verbum finitum* gebruikt wordt, gevolgd door een godsnaam en een zelfstandig naamwoord met suffix. Een ander interessant voorbeeld komt uit Psalm 73,28:

שִׁתִּי בְּאֵרֵי יְהוָה מְחַסֵּךְ: Ik heb de HERE God gesteld tot mijn toevlucht.

Ook hier zien we dezelfde structuur als in Psalm 40,5: een perfectum gevolgd door een Godsnaam en eveneens een nomen met suffix.⁴⁹ Wel is er tussen beide voorbeelden een verschil. In Psalm 40,5 vinden we niet het werkwoord שִׁים *sîm*, maar שִׁית *šît*. Toch zijn deze beide werkwoorden aan elkaar verwant. Evenals *sîm* kan ook het werkwoord *šît* volgens de lexica een dubbel object hebben. Op verschillende plaatsen komen we *šît* dan ook tegen in parallelie met *sîm*. Twee voorbeelden ter verduidelijking, allebei met een dubbel object. Het eerste is Jeremia 13,16:

וְשִׁית לְעֶרְפֶּל: וְשָׂמָה לְצַלְמוֹת וְשִׁית לְעֶרְפֶּל: gij hoopt op licht, maar Hij stelt dat tot diepe duisternis, zet het tot donkerheid (verandert het in donkerheid).

En Hosea 2,5:

47. Zie *Lettinga* § 79g5; de werkwoorden 'maken tot', 'houden voor', 'rekenen tot' hebben vaak een dubbel object; *WO* § 10.2.3; *JM* § 125.

48. A. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar as edited and enlarged by the late E. Kautzsch*, Oxford 1990²⁰, § 117ii.

49. In deze tekst zien we twee godsnamen. In enkele manuscripten van de Septuaginta en van de Peshitta ontbreekt echter het אֲדֹנָי. Het is mogelijk dat dit als randglosse in de tekst terecht is gekomen. Voor de argumentatie maakt dit verder niet uit.

וְשִׁמְתִיהָ כַּמִּדְבָּר וְשִׁתְהָ כַּאֲרֵץ צִדָּה
 zetten (doen worden) als een dor land.

Leggen we de teksten van Psalm 73,28 en 40,5 naast Psalm 91,9b, dan zien we daarin dezelfde elementen terugkomen: een perfectum als *verbum finitum*, gevolgd door een godsnaam en een zelfstandig naamwoord met suffix. Het enige verschil is dat in Psalm 91,9 de godsnaam 'elyôn vooropgaat. Op basis van het bovenstaande kunnen we Psalm 91,9b als volgt vertalen: 'elyôn heb je gesteld⁵⁰ tot je verblijf'. Gezien het feit dat het werkwoord שִׁם *sîm* in 9b al twee objecten heeft, is het dus niet mogelijk om het werkwoord ook op vers 9a van toepassing te laten zijn. Hiermee lijkt het vermoeden gerechtvaardigd dat we vers 9a syntactisch kunnen interpreteren als een zelfstandige eenheid (colon).

(2) *Grammaticaal: apodosis van vers 10 veronderstelt protasis in 9b.* De vraag die nu aan de orde moet komen is hoe we de relatie moeten zien tussen vers 9b en 10. Vers 10 heeft het karakter van een toezegging: 'Niet zal het kwaad toegestaan worden je te ontmoeten en geen plaag (ziekte) zal je tent (kunnen) naderen'.⁵¹ Deze toezegging veronderstelt op inhoudelijke gronden een motivering. We kunnen namelijk de vragen stellen: Waarom zullen kwaad en ziekte niets kunnen doen? Wat is de reden dat deze toezegging wordt gedaan? Het ligt voor de hand om de aanleiding te zien in het vers dat er direct aan voorafgaat, in dit geval in vers 9b. Hoe moeten we de relatie tussen 9b en 10 dan zien? Er zijn twee mogelijkheden.

In de *eerste* plaats zouden we de verhouding tussen 9b en 10 kunnen interpreteren als een conditionele relatie. Vers 9b zou bijvoorbeeld de 'protasis' kunnen zijn en vers 10 de 'apodosis'. De 'apodosis' geeft aan wat er zal gebeuren als aan de in de 'protasis' gegeven voorwaarde is voldaan. Bijvoorbeeld in de zin van: 'Als je dat doet, zal ik je altijd dankbaar blijven'. In deze lijn zouden de verzen 9b en 10 in een soortgelijke afhankelijkheidsrelatie kunnen staan. De vertaling zou dan kunnen luiden: 'Als je 'elyôn tot je verblijf stelt, zal kwaad je niet ontmoeten en ziekte je tent niet kunnen naderen'. Deze mogelijkheid wordt door sommige exegeten ook voorgesteld.⁵² Toch stuit deze optie op enkele bezwaren:

(a) De partikels die kenmerkend zijn voor conditionele zinnen ontbreken hier (כִּי, אִם, etc.). Nu is het ontbreken van deze partikels op zich nog doorslaggevend. Er zijn ook voorbeelden van conditionele zinnen die asyndetisch verbonden zijn.⁵³ Een bekend voorbeeld is Spreuken 18,22:

50. In navolging van Lettinga kies ik ervoor om het perfectum van fiëntische verba vooral een verledenbetekenis toe te kennen (§ 77b3). 'Heel vaak ter aanduiding van een (volgens de spreker) voltooid of afgesloten handeling, en dit vooral in de directe rede'. 'Wat het aspect betreft geeft het perfectum vooral eenmalige of momentane handelingen aan (uniek en momentaan aspect). Verder in § 77b5 noemt Lettinga nog dat het perfectum van fiëntische verba ook gebruikt wordt voor eenmalige of momentane handelingen in het heden, als de handeling op het eigen moment plaatsvindt, zoals bij een eed zweren.

51. Het werkwoord in de Pi'el heeft als betekenis 'allow to happen, to come', en in de Pu'al 'happen, come', zie *DCH* 1, 333. Het imperfectum kan hier modale betekenis hebben, zie *Lettinga* § 77c5.

52. Zo bijvoorbeeld Dahood, *Psalms* II, 328: 'If you consider ..., no evil shall meet you'; of Tate, *Psalms* 51-100, 446: 'If you make the Most High your haven, no harm will happen you'.

53. *WO* § 38.2 noemt geen voorbeelden van asyndetische conditionele zinnen.

מָצָא אִשָּׁה מְצָא טוֹב: als iemand een vrouw gevonden heeft, heeft hij iets goeds gevonden.

De volgende voorbeelden zijn ook illustratief:

אַתֶּם תִּמְעְלוּ אֲנִי אֶפְיֵן אֶחְכֶּם בְּעַמִּים: als jullie ontrouw zijn, dan zal Ik jullie verstrooien onder de volken (Neh. 1,8);

תִּפְתַּח יָדְךָ וְיִשְׁבְּעוּן טוֹב: als U uw hand opent, dan worden zij met goed verzadigd (Psalm 104,28);

בְּחִנְנִי כְּזָהָב אֵצֶא: als Hij mij toetst, dan zal ik als goud tevoorschijn komen (Job 23,10).

In deze vier voorbeelden komen we de volgende combinatie van werkwoorden tegen:

perfectum – perfectum (Spr. 18,22)
 imperfectum – imperfectum (Neh. 1,8; Ps. 104,28)
 perfectum – imperfectum (Job 23,10).

De gebruikte werkwoorden in deze verzen drukken wat het tijdsaspect betreft, tegenwoordige tijd uit. Het perfectum in vers 9b drukt vermoedelijk een verledentijdsaspect uit.

(b) Het tweede bezwaar tegen een conditionele relatie tussen vers 9b en 10 heeft te maken met de wijze waarop de werkwoorden gebruikt worden. Vers 9b heeft een perfectum en vers 10 een imperfectum met ontkennend partikel **לֹא** עֲלִיוֹן שְׁמֹתָ מְעֹנֵךְ: לֹא-תִאָּנֶה אֵלֶיךָ רָעָה. Niccacci heeft erop gewezen dat bij conditionele zinnen in de protasis een *wegatal*-vorm en in de apodosis **וְלֹא** met een *jigtol*-vorm verwacht zou worden.⁵⁴ Zie bijvoorbeeld onderstaande voorbeelden:

וְזָעַקוּ אֵלַי וְלֹא אֲשָׁמַע אֲלֵיהֶם: en als zij tot Mij roepen, dan zal Ik hen niet horen (Jer. 11,11).

וְהָיָה נָפֶל הַקִּיר הַלֹּא יֵאָמַר אֲלֵיכֶם: als de wand gevallen is, zal dan niet tot u gezegd worden (Jer. 13,12).

Op basis van deze overwegingen lijkt ons een conditionele relatie tussen de verzen 9b en 10 niet waarschijnlijk. Zijn er in het Bijbels Hebreeuws nog andere mogelijkheden?

De *tweede* mogelijkheid borduurt voort op wat Lettinga in zijn grammatica opmerkt over nevengeschikte zinnen. Hij schrijft: 'Twee zinnen kunnen asyndetisch met elkaar verbonden zijn, wanneer de tweede een verklaring of consequentie van de eerste aangeeft'.⁵⁵ Als voorbeeld wijst Lettinga op 2 Samuël 12,13:

54. A. Niccacci, *Sintaxis del Hebreo Biblico* (Spaanse vertaling van origineel in Italiaans), Navarra 2002, 126.

55. Lettinga § 81h.

יהוה העביר חטאתך לא תמות: JHWH heeft uw zonden vergeven: u zult niet sterven.

De bedoeling van dit vers is duidelijk. Het gevolg of de consequentie van de vergeving van JHWH is dat de persoon, in dit geval David, niet sterft. We zouden de afhankelijkheidsrelatie van beide zinnen expliciet kunnen maken door als volgt te vertalen: 'Omdat JHWH je zonden heeft vergeven, zul je niet sterven'. Als we voor alle duidelijkheid de frase יהוה העביר חטאתך als *protasis* zouden benoemen en לא תמות als *apodosis*, dan is de *apodosis* het gevolg van wat in de *protasis* vermeld staat. Dit is een interessante suggestie, die de vraag oproept of een dergelijke relatie niet ook op Psalm 91,9b en 10 van toepassing zou kunnen zijn. En nog specifieker: zijn er in het Oude Testament voorbeelden te vinden van zinnen die asyndetisch verbonden zijn en die in de *protasis* een perfectum hebben en in de *apodosis* een imperfectum, al dan niet met לא *lo*? Deze voorbeelden zijn inderdaad beschikbaar in het Oude Testament. Een interessant voorbeeld is de proloog van de decaloog. Ook hier vinden we een vorm van asyndetische parataxis:

אֲנִכִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים:
לֹא יִהְיֶה־לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פָּנָי

omdat Ik de HERE, je God ben, die je uit Egypte, uit het slavenhuis, uitgeleid heb, zul je geen andere goden hebben voor Mijn aangezicht (Ex. 20,1-2).

Hoewel deze beide zinnen asyndetisch met elkaar verbonden zijn, is uit de context duidelijk hoezeer de proloog met de rest van het hoofdstuk verbonden is. Het geeft de grond aan waaraan de andere geboden hun kracht verlenen. De *protasis* legt de basis, de *apodosis* is het gevolg. Deze afhankelijkheidsrelatie kan ook in de volgende verzen vastgesteld worden:

כִּי אֵל רַחוּם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא יַרְפֶּךָ: omdat de HERE je God, een barmhartig God is, zal Hij je niet verlaten (Deut. 4,31);

כִּי בְיָדְךָ נִתְתַּיִם לֹא־יִעָמֹד אִישׁ מֵהֶם בְּפָנֶיךָ: Ja, omdat Ik hen in jouw hand heb gegeven, zal niemand van hen voor u kunnen standhouden (Joz. 10,8);

חָרָם בְּקִרְבְּךָ יִשְׂרָאֵל לֹא חוֹכֵל לְקוּם: Omdat er een ban is onder u, Israël, zult gij niet kunnen standhouden (Joz. 7,13).

Een ander voorbeeld uit de Psalmen is:

לֹא־יִתְיַצְבוּ הַגּוֹלְלִים לְנֶגְדׁ עֵינֶיךָ שְׂנֵאתָ כָּל־פְּעֻלֵי אוֹן: De verdwaasden zullen geen stand kunnen houden voor uw ogen, omdat gij haat alle bedrivers van ongerechtigheid (Ps. 5,6).

In dit vers worden *protasis* en *apodosis* omgedraaid.

שְׂמֹתַי בְּפִיךָ לֹא־יִמּוּשׁוּ מִפִּיךָ: Omdat Ik (mijn woorden) heb gelegd in jouw mond, zullen zij niet wijken uit je mond (Jes. 59,21);

אַתָּה עָשִׂיתָ אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ בְּכַחַד הַגָּדוֹל וּבְזַרְעָה הַנְּטוּיָה לֹא־יִפְלֵא:
 Omdat Gij hebt gemaakt de hemel en de aarde door uw grote kracht
 en uw uitgestrekte arm, zal niets voor U te wonderlijk zijn (Jer. 32,17);

וַנִּתְּתִי מִכְשׁוֹל לְפָנָיו הוּא יָמוּת:
 En omdat Ik een obstakel leg voor zijn aangezicht,
 zal hij sterven (Ez. 3,20);

וַנִּשְׁתַּיֵּךְ הַמַּדְבָּרָה אוֹתְךָ וְאֵת כָּל־דְּגַת יַאֲרִיךְ עַל־פְּנֵי הַשָּׁדֶה חַפּוֹל לֹא תֵאָסֵף:
 En omdat Ik je zal neerwerpen in de woestijn, u met al de vissen van uw Nijlar-
 men, zul je op het open veld neervallen, (en) niet opgeraapt worden (Ez. 29,5).

Overzien we de bovenstaande teksten, dan kunnen we vaststellen dat er in het Oude Testament voorbeelden zijn van zinnen (of frasen) die asyndetisch met elkaar verbonden zijn en waarbij de *apodosis* de verklaring of consequentie van de *protasis* aangeeft. Op basis van deze gegevens zouden we een dergelijke afhankelijkheid ook willen voorstellen voor Psalm 91,9-10. De vertaling luidt dan:

עַל־יוֹן שָׁמַת מְעוֹנֶךָ¹⁰: לֹא־תֵאָנֶה אֵלֶיךָ רָעָה וְיָנַע לֹא־יִקְרַב בְּאֵהָרָב:
 Omdat je 'e-
lyōn tot je verblijf hebt gesteld, zal kwaad je niet (kunnen) ontmoeten en ziekte
 niet tot je tent (kunnen) naderen.

Het resultaat van bovenstaande analyse vormt een extra argument voor de overweging aan het slot van de vorige paragraaf. Op basis van bovenstaande syntactische analyse hebben we vastgesteld dat vers 9b en 10 in nauwe samenhang met elkaar gelezen moeten worden. Consequentie hiervan is dat vers 9a gezien kan worden als een relatief zelfstandige eenheid. Kijken we vooruit naar de verzen die volgen, dan zien we dat vers 10 op zijn beurt weer gekoppeld is aan de verzen 11 en 12. In vers 11 komen we een motiverend *ki* tegen, dat uitlegt hoe de toegezegde bescherming tot stand zal komen. Het zijn de engelen die zorgen voor de bescherming onderweg. Vers 12 wijst op de consequenties van die bescherming. Zo blijken de verzen 9b tot en met 12 in nauwe samenhang met elkaar te staan. Dit wordt door de meeste exegeten ook erkend.⁵⁶

Bovenstaande analyse en bespreking van vers 9 hebben duidelijk laten zien hoe belangrijk het is goed zicht te hebben op de structuur en syntactische samenhang van de psalm. Onzekerheden omtrent de opbouw van de psalm maken een structuuranalyse urgent. In de komende paragrafen zullen we de structuur van Psalm 91 grondig analyseren en beschrijven.

4.3 ENKELE STRUCTUURANALYSES VAN PSALM 91

In deze paragraaf willen we voorafgaande aan onze eigen analyse, enkele structuuranalyses bespreken die door anderen van de psalm zijn gemaakt. We richten ons uitsluitend op auteurs die zich op analyse van de structuur van bijbelse teksten en in het bijzonder van de Psalmen hebben toegelegd. We zullen de structuur die zij voorstellen kort bespreken en daarbij letten op zowel de macro- als de microindeling.

56. Zo bijvoorbeeld Tate, *Psalms 51-100*, 456-457; etc.

4.3.1 *Analyse van Loretz*

In zijn studie van de Psalmen wil Loretz de resultaten van het onderzoek naar teksten uit Ugarit meenemen in zijn analyse van de tekst en colometrie van de Psalmen.⁵⁷ De betekenis van de teksten uit Ugarit voor de Psalmen ziet Loretz op drie gebieden: (1) de Kanaänitische achtergrond van veel mythische voorstellingen en metaforen die volgens hem in de Psalmen hun intrede hebben gedaan, kan verhelderd worden; (2) de teksten uit Ugarit leveren een belangrijke bijdrage aan de lexicografie, grammatica en poëtische achtergrond van frasen en uitdrukkingen; en (3) de teksten bieden interessante parallellen met betrekking tot de compositie van teksten uit de bijbel en het gebruik van bijvoorbeeld vormen als *paralellismus membrorum* in poëtische teksten.⁵⁸ Na bespreking van enkele indelingen van de tekst, komt Loretz tot zijn eigen observaties (tabel 4.4):

Tabel 4.4: *Structuuranalyse van Loretz.*

| <i>Psalm 91</i> <i>Structuur</i> | <i>Aantal cola</i> | <i>Opmerkingen</i> |
|-------------------------------------|--------------------|---|
| vers 1 | 2 cola | De beide cola sommen de eigenschappen op van een mens, die JHWH dient; |
| vers 2 | 3 cola | De gelovige citeert uit een bestaand gebed en wil daarmee de in vers 1 genoemde godsnamen op JHWH betrekken. |
| vers 3 | 2 cola | Het bicolon van vers 2 zet gedachtengang vers 1 voort en beschrijft de bescherming van de gelovige bij JHWH. |
| vers 4 | 3 cola | |
| vers 5 | 2 cola | De twee vershelften (bicola) zijn door het viervoudige <i>min</i> aan elkaar verbonden en samen afhankelijk van <i>lō' tīrā'</i> 'vrees niet. |
| vers 6 | 2 cola | |
| vers 7 | 3 cola | Laatste colon ינש לא אֵלֶיךָ 'jou zal (het) niet treffen' is randglosse. De beide verzen zijn later ingeschoven in de tekst, omdat zij de samenhang tussen vers 7 en 10 verstoren. |
| vers 8 | 2 cola | Vers 8 is een glosse die invloed uit Umwelt verraadt van pestdemon die mensen aanvalt. |
| vers 9 | 2 cola | Vers 9 is een bicolon dat een citaat vormt en ingevoegd is in de tekst. |
| vers 10 | 2 cola | Sluit inhoudelijk aan bij vers 7. |

57. O. Loretz, *Die Psalmen II. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen, Psalm 90-150* (AOAT 207/2), Neukirchen 1979.

58. Loretz, *Die Psalmen II*, 1.

| | | |
|---------|--------|--|
| vers 11 | 2 cola | Deze verzen vormen een commentaar op vers 10, waarin na-exilische opvattingen van engelen ingevoegd zijn in de psalm, en waardoor het orakel van vers 14-16 naar achteren verdrongen is. |
| vers 12 | 2 cola | |
| vers 13 | 2 cola | |
| | | Goddelijk orakel dat voorgaande uitspraken bevestigt. |
| vers 14 | 2 cola | De frase <i>עִמּוֹ אֲנֹכִי בַצָּרָה</i> 'immō 'ānōkī b'šārā 'bij hem zal Ik zijn in de benauwdheid' in 15b is randglosse die commentaar vormt op 15 a en 15c. |
| vers 15 | 3 cola | |
| vers 16 | 2 cola | Vermoedelijk een eschatologische toevoeging. |

Loretz gaat ervan uit dat Psalm 91 oorspronkelijk teruggaat op een reinigingsritueel (liturgie) van zieken, waarvan alleen nog de priesterlijke onderwijzing en het goddelijke antwoord in de psalm terug te vinden zijn. Ondanks de invoeging van de verzen 11-13 en de eschatologische stempeling door vers 16, heeft Psalm 91 zijn karakter van een vertrouwenspsalm behouden. De psalm stamt uit de vroege tijd van Israël, maar heeft enkele na-exilische toevoegingen gekregen.⁵⁹

Uit de analyse van Loretz wordt echter niet duidelijk waarin de bijdrage van de *Ugarit-Forschung* nu precies gelegen is. De analytische opmerkingen zijn tendentieuus en weinig beargumenteerd. Een paar opmerkingen over zijn analyse: (1) Het is niet duidelijk waarom de verzen 8-9 bij elkaar genomen moeten worden in één strofe. Het suffix *ך* 'jij' (2e persoon mannelijk enkelvoud) in vers 8a sluit namelijk naadloos aan bij vers 7, waar het zelfs drie keer voorkomt. Bovendien zijn de beide cola van vers 9 door de beide godsnamen aan elkaar verbonden en suggereert de conjunctie *כי* *kī* juist een nieuwe inzet. Verder sluit het suffix *ך* 'jij' van 9b naadloos aan bij de verzen 10-12, waar het maar liefst zeven keer voorkomt. (2) Dat de verzen 11 en 12 een commentaar zouden vormen op vers 10 is mogelijk, maar geen reden om ze als een latere toevoeging te zien. Loretz geeft hiervoor echter geen argumenten. Er zijn bovendien geen tekstuele aanwijzingen van problemen in de overlevering van deze verzen. (3) Dat de verzen 14-16 een apart karakter hebben en door de persoonswisseling afwijken van het overige deel van de psalm, is duidelijk herkenbaar. Toch is niet in te zien waarom de centrale frase van het middelste colon een glosse zou zijn. De belofte van de goddelijke nabijheid die daarin gegeven wordt, past niet alleen goed in het geheel van de psalm, maar vormt ook de climax van de goddelijke toezeggingen.

Samenvattend: we stellen vast dat Loretz geen aandacht geeft aan de macrostructuur van de psalm en de emendaties die hij voorstelt ons niet echt kunnen overtuigen.

4.3.2 Analyse van Van der Lugt

Van der Lugt gaat ervan uit dat Psalm 91 in twee gelijke hoofddelen uiteenvalt: (1)

59. Loretz, *Die Psalmen* II, 31.

de verzen 1-8 en (2) de verzen 9-16.⁶⁰ De beide hoofddelen (door Van der Lugt canto's genoemd) worden afgesloten door het werkwoord רָאָה *rā'ā* 'zien' (vers 8b en 16b), dat als een soort 'refreinwoord' functioneert. Beide delen bestaan niet alleen uit een gelijk aantal versregels, maar ook uit een gelijk aantal woorden.⁶¹ Ook het begin van beide hoofddelen correspondeert met elkaar, niet alleen formeel maar ook inhoudelijk. De verzen 1-2 en 9-10 gaan over het vertrouwen dat gelovigen op God mogen hebben. Verder corresponderen tussen beide delen de godsnaam *'elyôn* (vers 1a en 9b) en de frase ^a*donay mahsi* 'Heer, (U bent) mijn schuilplaats'. Ook het slot van beide delen correspondeert met elkaar: tegenover het korte leven van de goddeloze in de verzen 7-8, staat het lange leven van de gelovige in de verzen 14-16.

Het eerste hoofddeel bestaat uit vier strofen, die elk uit twee versregels bestaan: de verzen 1-2, 3-4, 5-6 en 7-8. Het tweede hoofddeel kent drie strofes, waarvan de eerste uit twee versregels bestaat en de overige twee uit drie versregels.

Wat de eerste canto betreft, blijkt dat binnen dit hoofddeel de verschillende strofen met elkaar verbonden zijn door herhaling van (werk)woorden en andere poëtische fenomenen als alliteratie en parallellisme. Zo zijn de eerste en de tweede strofe met elkaar verbonden door de wortel חָסָה *ḥāsā* 'schuilen' (vers 2a en 4b), de tweede en derde strofe door alliteratie van פָּחַד *paḥ* en פָּחַד *paḥad* (vers 3b en 5a), de derde en vierde strofe door de herhaling van het voorzetsel מִן *min* 'van' (vers 5-6 en 7a, 7b). Het hoofddeel eindigt met vers 8, waarin de redding van de vrome gesteld wordt tegenover de ondergang van de goddeloze. Een dergelijke antithese is kenmerkend voor het einde van een hoofddeel, aldus Van der Lugt.

In de tweede canto markeert de conjunctie כִּי *kī* telkens het begin van een nieuwe strofe (vers 9a, 11a en 14a). Strofe 5 en 6 zijn met elkaar verbonden door herhaling van de suffix יָ 'jij' (9b, 10a, 10b en 11a, 11b, 12a, 12b). Van der Lugt komt uiteindelijk tot de volgende indeling (tabel 4.5):

Tabel 4.5: Structuuranalyse van Van der Lugt.

| <i>Psalm 91</i> | <i>Verzen</i> | <i>Aantal cola</i> | <i>Opmerkingen</i> |
|------------------|------------------|--------------------|---|
| <i>Structuur</i> | | | |
| Canto I | | | |
| Strofe 1 | vers 1 vers 2 | 2 cola 2 cola | De beide verzen zijn verbonden door het voorzetsel בְּ 'in' (vers 1a, 1b, 2b). |
| Strofe 2 | vers 3 vers 4 | 2 cola 3 cola | De beide verzen zijn verbonden door alliteratie in versregels: <i>yaššīl^eka</i> en <i>yāsek lāk</i> (vers 3a en 4a). |
| Strofe 3 | vers 5 vers 6 | 2 cola 2 cola | De verzen binnen de strofe zijn door het viervoudige <i>min</i> aan elkaar verbonden en samen afhankelijk van <i>lō' tīrā'</i> 'vrees niet. |

60. Van der Lugt, *Strofische structuren*, 348-351.

61. Beide canto's bestaan uit 8 versregels en 56 woorden, volgens J. Bazak, 'Numerical Devices in Psalm 91', paper tijdens de jaarlijkse SBL-conferentie, Chicago, november 1988.

| | | | |
|-----------------|---------|--------|--|
| Strofe 4 | vers 7 | 2 cola | De verzen zijn door viervoudige suffix ך 'jij' met elkaar verbonden (vers 7a, 7b, 7c en 8a). |
| | vers 8 | 2 cola | |
| Canto II | | | |
| Strofe 5 | vers 9 | 2 cola | De verzen zijn door drievoudige suffix ך 'jij' met elkaar verbonden (vers 9b, 10a en 10b). |
| | vers 10 | 2 cola | |
| Strofe 6 | vers 11 | 2 cola | De verzen zijn door vijfvoudige suffix ך 'jij' met elkaar verbonden (vers 11a, 11b, 12a, en 12b); herhaling voorzetsel ם 'in' (vers 11b en 12b), ך ך <i>drk</i> (vers 11b en 13a) en voorzetsel על 'al' op' (vers 12a en 13a) |
| | vers 12 | 2 cola | |
| | vers 13 | 2 cola | |
| Strofe 7 | vers 14 | 2 cola | Deze verzen zijn hecht aan elkaar verbonden, door zeventvoudige <i>jigtol</i> -vorm in de 1e persoon enkelvoud (vers 14 (2x), 15 (3x) en 16 (2x)); drievoudige suffix ך 'mij' (vers 14a, 14b en 15a) en drievoudig voorzetsel ם 'in' (vers 14a, 14b en 15a). |
| | vers 15 | 3 cola | |
| | vers 16 | 2 cola | |

Voor Van der Lugt is de kern van de psalm te vinden in de eerste strofes van beide hoofddelen, de verzen 1-2 en 9-10: wie zijn vertrouwen op God stelt, hoeft geen kwaad te vrezen.

Samenvattend: we constateren dat Van der Lugt een evenwichtige en complete analyse geeft van de structuur van de psalm en kunnen ons in grote lijnen vinden in de compositie die hij voorstelt.

4.3.3 Analyse van Fokkelman

In zijn studie *Major Poems of the Hebrew Bible* bespreekt Fokkelman een linguïstisch model dat hij gebruikt bij de analyse van bijbelteksten.⁶² Dit model gaat uit van een hiërarchie van elementen waaruit teksten en composities zijn opgebouwd. Wat de poëtische teksten betreft, hanteert Fokkelman de volgende elementen in toeneemende vorm van complexiteit: (1) klanken, (2) lettergrepen, (3) woorden, (4) frasen, (5) cola en (6) zinnen. Wat de compositie van grotere teksteenheden betreft, hanteert Fokkelman de volgende opklimmende reeks: (7) strofes, (8) substantza's, (9) stanza's, (10) secties en (11) gedicht ('poem'). Fokkelman hanteert dit model bij de analyse van poëtische teksten en neemt de verschillende onderdelen van deze reeksen mee in zijn analyse, bijvoorbeeld: het aantal woorden per strofe of stanza, opvallend aantal lettergrepen, het aantal cola per strofe of stanza en lengte van verzen en strofes, et cetera.⁶³ Met zijn model zoekt Fokkelman een heldere en consistente methode om de

62. J.P. Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible – at the Interface of Prosody and Structural Analysis I*, Assen 1998, 2-8.

63. J.P. Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible – at the Interface of Prosody and Structural Analysis III*, Assen 2003, 11.

Hebreeuwse poëzie van de bijbel op haar merites te kunnen beoordelen.

Voordat Fokkelman ingaat op de structuur stelt hij twee tekstkritische problemen aan de orde: (1) de relatie tussen vers 1 en 2 en de interpretatie van de werkwoordsvorm אָמַר *'mr* aan het begin van vers 2 (zie § 4.2.1). Beide verzen vormen in zijn ogen een eenheid en אָמַר moet als *'ōmēr* 'hij die zegt' gelezen worden, zodat er een doorgaande lijn is tussen beide verzen; en (2) vers 9a moet 'hersteld' worden, omdat de frase *'ōmēr l'^adonay maḥsi* van vers 2a volgens Fokkelman in vers 9a geciteerd wordt en daar had moeten staan: *kī 'āmartā^a donay maḥsi* 'je hebt gezegd: 'Heer, (U bent) mijn schuilplaats'. Door deze emendatie van de tekst corresponderen de werkwoorden in beide versdelen en is in vers 9 weer een prachtig *paralellismus membrorum* te vinden.⁶⁴

Fokkelman deelt de psalm in drie stanza's in: (I) de verzen 1-4, (II) de verzen 5-10 en (III) de verzen 11-16. Stanza I staat vol met termen van bescherming. Centraal staat hoezeer de gelovige betrokken is op God. Stanza II is vol met afwering van negatieve concepten en in stanza III staat de bescherming van de gelovige centraal in overwegend positieve termen. In de strofes 3-6 (de verzen 5-13) doet de dichter volgens Fokkelman zijn uiterste best om te voorkomen dat God optreedt als handelende persoon (met als enige uitzondering de opdracht in vers 11a!). Hierdoor wordt het contrast vergroot met de laatste en zevende strofe, waarin God wel als handelende persoon optreedt. Deze strofe, die bestaat uit de verzen 14-16, vormt de climax van de psalm. Niet alleen omdat de verzen een goddelijk orakel vormen, maar omdat het de zevende strofe is die bovendien uit precies *zeven* cola bestaat en *zeven* keer *-ehu* als binnenrijm bevat. God wordt in deze verzen een 'Ik' en is het subject van *zeven* verbale predicaten. De gelovige is nu geworden tot een 'hij', net zoals dat in de verzen 1-2 het geval was. Fokkelman komt tot de volgende indeling van Psalm 91 (tabel 4.6).

Tabel 4.6: Structuuranalyse van Fokkelman.

| <i>Psalm 91</i> <i>Structuur</i> | <i>Verzen</i> | <i>Aantal</i> <i>cola</i> | <i>Opmerkingen</i> |
|-------------------------------------|------------------|------------------------------|--|
| Stanza I | | | |
| Strofe 1 | vers 1 vers 2 | 2 cola 2 cola | Relatie heeft vorm van 'hij-Hem'. |
| Strofe 2 | vers 3 vers 4 | 2 cola 3 cola | Gods bescherming van individu staat centraal. Relatie verandert tot 'Hij-jou'. |
| Stanza II | | | |
| Strofe 3 | vers 5 vers 6 | 2 cola 2 cola | Centrale thema van de strofe is verdediging. Beide verzen gedomineerd door <i>merisme</i> dag/nacht en zijn door viervoudige <i>min</i> aan elkaar verbonden. |
| Strofe 4 | vers 7 | 3 cola | Doel van de strofe is afstand bewaren tussen 'jij'- |

64. Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible III*, 174.

| | | | |
|-------------------|---------|---------|--|
| | vers 8 | 2 cola | persoon en onheil. |
| Strofe 5 | vers 9 | 2 cola | Strofe vormt climax in stanza II. Het accent ligt op het vertrouwenstatement van de gelovige in vers 9a. De negatie <i>lō'</i> heeft een sterk positief effect: gelovige mag zich zeer veilig weten. |
| | vers 10 | 2 cola | |
| Stanza III | | | |
| Strofe 6 | vers 11 | 2 cola | De verzen vormen door sterk contrast tussen de 'engelen' en de bedreigende dieren een <i>inclusio</i> (vers 11a en 13), waarbinnen <i>drk</i> herhaald wordt. Strofe gaat van 'wegen' (vers 11b), via 'voeten' (vers 12b) naar 'treden' (vers 13a). Vijf van de zes cola eindigen met letter <i>ḡ kap</i> . |
| | vers 12 | 2 cola | |
| | vers 13 | 2 cola | |
| Strofe 7 | vers 14 | 2 cola | Strofe 7 reageert op de twaalf 'jij'-morfemen van stanza II met twaalf 'Ik/mij'-morfemen, die verwijzen naar God als beschermer van de mens. Verder zijn de verzen verbonden door zevenvoudige <i>ji-qtol</i> -vorm in de 1e persoon enkelvoud. |
| | vers 15 | 3 cola | |
| | vers 16 | 2 cola | |
| | Totaal | 35 cola | |

Samenvattend: we kunnen stellen dat ook Fokkelman een grondige analyse van Psalm 91 presenteert, waarbij het wel opvallend is dat naast syntactische en morfologische observaties ook beduidend veel inhoudelijke overwegingen gemaakt worden, die mede een rol spelen in de afbakening van met name de stanza's. We vinden de motivering van de emendatie van vers 9a en de toevoeging van *'āmartā* niet overtuigend, aangezien er in de tekstoverlevering geen aanleidingen hiervoor zijn en de wijziging dus uitsluitend op inhoudelijke gronden plaatsvindt. Verder vinden we dat Fokkelman voor de indeling in drie stanza's te weinig argumenten geeft en zijn indeling te veel op inhoudelijke argumenten baseert. De inhoudelijke parallellie tussen de verzen 1-8 en 9-16 (we denken aan de godsnamen aan het begin van beide delen en het werkwoord *רָאָה* *rā'ā* 'zien' aan het einde ervan) is sterker dan Fokkelman voor waar wil houden. Verder zijn we van mening dat de numerieke aspecten die door Fokkelman genoemd en besproken worden, zoals het aantal lettergrepen per cola en stanza, geen toevoegende waarde hebben. Bovendien is de telling van de lettergrepen soms discutabel. Zo valt het Fokkelman op dat de eerste drie strofes allemaal beginnen met een vers dat dertien lettergrepen telt. Dat betekent dat de verzen 1, 3 en 5 volgens Fokkelman dertien lettergrepen tellen. Voor vers 1 kan dit niet opgaan, want het vers bevat veertien of twaalf lettergrepen, afhankelijk of de prepositie *כִּי* meegeteld wordt of niet. Voor vers 3 komen we op vijftien uit en voor vers 5 op veertien. Ook zien we bijvoorbeeld niet in wat de betekenis is van de conclusie, dat Psalm 91 uit zestien verzen bestaat, die tezamen 112 woorden bevatten, gemiddeld 7 woorden per vers. Het nut en de betekenis van de numerieke analyse van de psalm zijn ons uit de analyse van Fokkelman niet duidelijk geworden.

4.3.4 Analyse van Labuschagne

Voortbordurend op de analyses van Van der Lugt en Fokkelman, vraagt Labuschagne aandacht voor de numerieke en kwantitatieve analyse van bijbelse teksten.⁶⁵ De logotechnische analyse die Labuschagne voorstaat, gaat uit van de hypothese dat bijbelse teksten een numerieke structuur hebben en dat deze structuur voor de exegetische en interpretatie van die teksten belangrijk is. Men gaat ervan uit dat de makers van de bijbelteksten voor de opbouw en indeling van verzen, perikopen, secties en boeken gebruik hebben gemaakt van numerieke patronen. Het is namelijk bekend dat de masoreten die gedurende een bepaalde periode verantwoordelijk waren voor de overlevering van de Hebreeuwse bijbel zorgvuldig verzen, woorden en zelfs letters geteld hebben. Het is eveneens bekend dat ook de letters van het Hebreeuwse alfabet en sommige woorden numerieke waarden hebben. Volgens Labuschagne is bewezen dat 'counting was part and parcel of the art of writing in biblical antiquity'.⁶⁶ De numerieke betekenis van letters en woorden gaf een auteur de mogelijkheid zijn tekst een extra symbolische betekenis en dimensie mee te geven. De logotechnische aspecten van een tekst zijn niet altijd gemakkelijk te ontdekken, omdat ze soms verborgen zijn in de dieptestructuren van een tekst. De gemiddelde lezer zal ze niet zomaar ontdekken, tenzij hij woorden en verzen gaat tellen en de tekst op zijn numerieke aspecten gaat bestuderen.

In de logotechnische analyse wordt speciale betekenis toegekend aan de naam JHWH. De getalswaarde van deze naam is 26 (de consonanten van de godsnaam hebben als getalswaarde: *yōd* 10, *he* 5, *waw* 6 en *he* 5) of 17 (wanneer de *yōd* 10 gezien wordt als combinatie van een 1 en een 0 en dus in totaal een 1 representeert). Het blijkt dat het Hebreeuwse woord כבוד *kābōd* 'glorie' ook 17 en 26 als numerieke waarde heeft (de letters geteld naar de plaats in het Hebreeuwse alfabet geven als getalswaarde 17: *kap* 11, *bēt* 2 en *dālet* 4 of naar hun decimale betekenis is de getalswaarde 26: *kap* 20, *bēt* 2 en *dālet* 4).⁶⁷ Labuschagne is van mening dat de nummers van de goddelijke naam door de schrijvers gebruikt zijn om niet alleen in de Tora, maar ook in de overige boeken van het Oude Testament de heilige naam van God in de tekst te vlechten.

Het uitgangspunt van de logotechnische analyse ligt bij woorden als de 'basic building blocks' van een tekst. Het doel van de analyse is te onderzoeken hoe de tekst allereerst op woordniveau georganiseerd is. Van daaruit wordt de tekst ook op andere niveaus bestudeerd. Labuschagne gaat uit van de volgende hiërarchie: (1) woord, (2) colon, (3) vers(regel), (4) strofe (2 tot 4 versregels), (5) subcanto of cantikel (1 of meer strofes) en (6) canto of stanza (grootste component van een lied of gedicht). Verder houdt Labuschagne in zijn analyse rekening met de 'atnah' als een van de belangrijkste *division-markers* (hoofddelers) van de Hebreeuwse verzen.

Tot welke indeling van Psalm 91 komt Labuschagne?⁶⁸ Labuschagne gaat uit van

65. Zie C.J. Labuschagne, 'General Introduction to Logotechnical Analysis', <<http://www.labuschagne.nl/aspects.pdf>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

66. Labuschagne, 'Logotechnical Analysis', 2.

67. Labuschagne, 'Logotechnical Analysis', 4-6. De decimale waarde van letters gaat ervan uit dat de letters 'ālef tot en met de yōd voor 1 tot 10 staan, en de kap voor 10, de lāmed voor 20 en de mēm voor 40, etc.

68. Zie <<http://www.labuschagne.nl/ps091.pdf>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

dezelfde structuur als Van der Lugt en ziet in Psalm 91 zeven strofes, verdeeld over twee hoofddelen (canto's): (1) de verzen 1-8 (4 strofes) en (2) de verzen 9-16 (3 strofes). De beide hoofddelen hebben ieder acht verzen met elk 56 (8x7) woorden, wat op een totaal van 112 (16x7) woorden uitkomt. Met de 35 cola die verdeeld zijn over 7 strofes heeft de psalm het patroon van een menora.⁶⁹ De middelste strofe 4 (de verzen 7-8) heeft 14 (2x7) woorden en vers 8b, wat Labuschagne als het aritmetische centrum van de psalm ziet, heeft precies 14 (2x7) letters. In tabel 4.7 wordt de analyse van Labuschagne samengevat.

Tabel 4.7: Structuuranalyse van Labuschagne.

| <i>Psalm 91</i> <i>Structuur</i> | <i>Verzen</i> | <i>Aantal cola /</i> <i>woorden</i> | <i>Opmerkingen</i> |
|-------------------------------------|---------------|--|--|
| Canto I | | | |
| Strofe 1 | vers 1 | 2 cola / 6 woorden | Canto I bevat 56 woorden, waarvan 5 gericht tot JHWH en 51 (3x17) gesproken over JHWH. De 3x17 woorden drukken symbolisch de tegenwoordigheid van JHWH uit. |
| | vers 2 | 2 cola / 7 woorden | |
| Strofe 2 | vers 3 | 2 cola / 7 woorden | Numerieke waarde van het werkwoord $\text{הָסָא} \textit{hāsā}$ 'schuilen' is 28 (vers 2a, 4b en 9a), is precies de helft van 56 (28+28), het aantal woorden dat elke canto bevat. |
| | vers 4 | 3 cola / 9 woorden | |
| Strofe 3 | vers 5 | 2 cola / 7 woorden | |
| | vers 6 | 2 cola / 6 woorden | |
| Strofe 4 | vers 7 | 2 cola / 8 woorden | De frase <i>šillūmat rešā'im tir'ē</i> 'de vergelding van de boosdoeners zul je zien' is het aritmetische centrum van de psalm. |
| | vers 8 | 2 cola / 6 woorden | |
| Canto II | | | |
| Strofe 5 | vers 9 | 2 cola / 7 woorden | Canto I bevat 56 woorden, waarvan 4 gericht tot JHWH en 52 (2x26) gesproken over en door JHWH. De 2x26 woorden drukken symbolisch de tegenwoordigheid en heerlijkheid van JHWH uit |
| | vers 10 | 2 cola / 8 woorden | |
| Strofe 6 | vers 11 | 2 cola / 7 woorden | |
| | vers 12 | 2 cola / 7 woorden | |
| | vers 13 | 2 cola / 7 woorden | |
| Strofe 7 | vers 14 | 2 cola / 8 woorden | Deze strofe bevat zeven cola en 7 werkwoorden waarvan JHWH het subject is. |
| | vers 15 | 3 cola / 7 woorden | |
| | vers 16 | 2 cola / 5 woorden | |

69. Labuschagne, 'Logotechnical Analysis', 10: 'The menorah pattern features 7 items symmetrically or asymmetrically arranged around a distinct centre'.

Wat volgens Labuschagne opvalt in Psalm 91 is dat hoewel de psalm geen betekenisvol centrum heeft op woordniveau, er op niveau van de cola wel degelijk een centrum te vinden is. De frase *šillūmat rešā'im tir'ê* 'de vergelding van de boosdoeners zul je zien' (vers 8b) is het aritmetische centrum van de psalm (17+1+17). Er gaan namelijk zeventien cola aan vooraf en er volgen eveneens zeventien cola. Wat betekent dit? In vers 8b wordt de koning (die volgens Labuschagne het subject is van de psalm) de bestraffing van de boosdoeners toegezegd en deze belofte is symbolisch ingebed in de naam van God. Het getal 17, dat de naam JHWH vertegenwoordigt, omringt van beide kanten de belofte. 'This is exactly what makes the pivotal colon meaningful. Exactly 17 cola flank the pledge in the pivotal colon, which symbolically expresses the idea that the pledge is wrapped up – and therefore guaranteed – in God's name.'⁷⁰ Rond vers 8b staan de verzen 7-10 gegroepeerd als de centrale kern, het grotere betekenisvolle centrum van de psalm. Deze verzen hebben betrekking op de persoonlijke veiligheid van de koning in oorlogstijd, wat een zaak is van leven of dood.

De analyse van Labuschagne is interessant, omdat zij op consequente wijze aandacht vraagt voor de opbouw van de psalm op grond van heldere criteria en logische numerieke patronen. Toch heeft deze methode ook haar beperkingen. Het is immers maar zeer de vraag of het aritmetische midden van de psalm, vers 8a, ook inhoudelijk betekenis heeft. In de *eerste* plaats is de belofte van vergelding van boosdoeners weliswaar niet onbelangrijk, maar speelt ze in de overige verzen van de psalm niet of nauwelijks een rol van betekenis. Ten *tweede*, Psalm 91 is vol met beelden van bedreiging en bescherming (zie hoofdstuk 7 en 8), die niet alleen kwalitatief, maar ook kwantitatief een veel grotere plaats innemen dan de *šillūmat rešā'im*. Moeten we dit gegeven dan maar laten rusten? Bovendien bestaat de psalm in de *derde* plaats uit twee hoofddelen, die uit een gelijk aantal woorden (56) en verzen (8) zijn opgebouwd en die allebei eindigen met het werkwoord רָאָה *rā'ā* 'zien'. Waarom zou dan alleen de laatste frase van het eerste hoofddeel een significant belangrijkere plaats innemen dan bijvoorbeeld de eerste frase van het tweede hoofddeel?

Samenvattend: we kunnen stellen dat de analyse van Labuschagne een aantal opvallende numerieke structuren in Psalm 91 heeft laten zien, die zeker inhoudelijk betekenis kunnen hebben. Tegelijk heeft de analyse van woorden alleen ook haar beperkingen. Zo is bijvoorbeeld opvallend dat in de verzen 7-10, die volgens Labuschagne het 'larger meaningful centre' vormen, (1) er allerlei dwarsverbanden zijn, die verder onvermeld blijven: te denken valt aan de herhaling van *lō'* met een werkwoord van 'naderen' (נָגַשׁ *nāgaš*, אָנָה *'anā*, קָרַב *qārab*) in vers 7 en 10, de twee verzen die de buitenste ring vormen van het 'centre'; (2) de herhaling van de prepositie *'el* 'tot' in vers 7c en 10a; (3) de zevenvoudige herhaling van het suffix ך *'jij*' in vers 7, 8a, 9b en 10; en (4) het feit dat vers 9a een frase of colon is, waarin 'iemand' het woord neemt en zich direct richt tot JHWH . Deze gegevens zouden voor de boodschap van de psalm weleens relevant kunnen zijn en moeten zeker ook in de analyse meegenomen worden. Het lijkt ons derhalve beter de logotechnische analyse te combineren met een grammaticale en syntactische analyse en in het samenspel van beide me-

70. Labuschagne, 'Psalm 91 – Logotechnical Analysis', 3.

thodes, betekenis te geven aan de verschillende fenomenen die in een tekst worden geobserveerd.

4.3.5 Concluderende opmerkingen en openstaande vragen

In grote lijnen stemmen de analyses van Van der Lugt en Labuschagne met elkaar overeen. Psalm 91 lijkt opgedeeld te kunnen worden in twee hoofddelen: (1) de verzen 1-8 en (2) de verzen 9-16. De indeling van Fokkelman in drie stanza's is niet overtuigend. Onduidelijkheid blijkt er te bestaan over wat precies als het centrum van de psalm beschouwd kan worden. Sommige auteurs gaan over tot emendatie van de tekst in vers 9, maar dit lijkt eerder een verlegenheidsoplossing (zie § 4.2.4).

In de komende paragrafen zullen we aan de hand van een tweetal methodische analyses opnieuw kijken naar de structuur van Psalm 91. Wat valt er syntactisch over de structuur van de psalm te zeggen (§ 4.4)? Wat voor gegevens bieden de Hebreeuwse, Griekse, Syrische en Latijnse manuscripten en handschriften (§ 4.5)? Kan op basis hiervan iets gezegd worden over het structurele en thematische centrum van de psalm? Op deze vragen zullen we nu een antwoord zoeken.

4.4 STRUCTUUR VAN PSALM 91 NAAR HET SYNTACTISCH ANALYSEMODEL VAN TALSTRA

De methode die Talstra voorstelt, is een exegetische methode die loopt van het *inventariseren* van teksten, via *analyse* naar het *interpreteren* van deze teksten. Met deze drie kernwoorden schetst Talstra de route van tekst tot interpretatie. De eerste fase van *inventarisatie* is breed van opzet. In deze fase gaat het om de vraag welk tekstmateriaal uit de joodse traditie ons ter beschikking staat. Het gaat in deze fase niet alleen om de tekst van het Oude Testament, maar ook om teksten uit de Umwelt die aan de oudtestamentische teksten gerelateerd zijn. Zo ontstaat een beeld van de 'wereld achter de teksten'.⁷¹ In de tweede fase van *analyse* gaat het om de taal, de structuur, de achtergrond en de beoogde lezers van de teksten. Hier komen verschillende analytische methoden aan de orde: de taalkundige analyse loopt uit op de retorische analyse van een tekst, vervolgens komen de historische achtergrond van een tekst aan de orde en de wordingsgeschiedenis. Via deze analyse komt de 'wereld in de tekst' in beeld. De derde fase heeft met het *interpreteren* van teksten te maken. In deze fase kan de actuele lezer de plaats van de beoogde lezer gaan innemen en de dialoog met de tekst aangaan. Er ontstaat een gesprek tussen oude en nieuwe lezers. De actuele lezer kiest nu positie 'ten overstaan van de tekst'.

De analyse die we in deze paragraaf zullen uitvoeren, is onderdeel van de tweede fase van Talstra. Deze tweede fase laat zich nog verder concretiseren. Talstra gaat ervan uit dat de structuur van een bepaalde tekst in grote mate bepaald wordt door het taalsysteem, door de syntaxis en semantiek van een taal. Voordat men het literaire ontwerp of de stilistische vormgeving van een tekst tracht te verklaren vanuit de strategie van een auteur of de theologische bedoeling van een tekst, moet men eerst hebben vastgesteld wat men aan een taalsysteem kan toeschrijven.⁷² Taalkundige analyse dient in de ogen van Talstra vooraf te gaan aan de analyse van de specifieke

71. Zie Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 83, 306.

72. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 115.

compositie van een tekst. Het gaat er dus om dat we vanuit syntaxis en semantiek helder krijgen hoe de verschillende onderdelen van de psalm in structureel opzicht aan elkaar gerelateerd zijn. Vervolgens kan dan gekeken worden naar de literaire compositie en naar de retorische kracht van een tekst.

Passen we deze uitgangspunten toe op de analyse van Psalm 91, dan gaat het in deze paragraaf dus vooral om de bestudering van de grammaticale details en de taalkundige structuur van de tekst.⁷³ Deze bestudering loopt uit op een (voorlopige) vertaling (stap 1). Vervolgens wordt de overgang gemaakt van de taalkundige bestudering naar de retorische analyse van de tekst. Het gaat hierbij om de tekst als een unieke literaire compositie (stap 2). Stond de eerste stap in het kader van taal en structuur, de tweede stap beweegt zich binnen de coördinaten van structuur en strategie. Voor Talstra gaan deze beide stappen vooraf aan de reconstructie van de tekst (stap 3) en de dialoog met de tekst (stap 4). Omdat het ons in deze paragraaf te doen is om de tekststructuur van Psalm 91, zullen we ons beperken tot de stappen 1 en 2. De beide stappen geven ons vanuit de taalstructuur van het Hebreeuws inzicht in de concrete compositie van Psalm 91.

4.4.1 Vertaling en syntaxis

De onderstaande vertaling en syntaxis zijn het resultaat van de syntactische analyse in de lijn van Talstra (tabel 4.8). Omdat deze analyse in principe start bij de masoretische teksteditie van de BHS,⁷⁴ zullen de resultaten van § 4.2 niet meegenomen worden in de vertaling. Het is de bedoeling om de analyse van DC en Talstra zelfstandig van elkaar uit te voeren (zie § 4.5).

Tabel 4.8: Vertaling van Psalm 91.

| Psalm | Hebreeuws | Vertaling |
|--------|---|--|
| 91 | | |
| Vers 1 | ישב בסתר עליון בצל שדי יתלונן: | Wie verblijft in de schuilplaats van de Allerhoogste, zal in de schaduw van de Almachtige ⁷⁵ overnachten; |
| Vers 2 | אמר ליהוה מחסי ימצודתי אלהי אבטח-בו: | die zegt tot יהוה: 'Mijn schuilplaats en mijn vesting, mijn God, op wie ik vertrouw'. |
| Vers 3 | כי הוא יצילך מפח יקוש מדבר הוות: | Ja, Hij bevrijdt je uit het net van de vogelvanger, van de verderfelijke pest. ⁷⁶ |
| Vers 4 | באברתו יסך לך ותחת-כנפיו תחסה צנה וסחרה אמתו: | Met zijn vlerken bedekt Hij je, en onder zijn vleugels mag je schuilen; schild en pantser is zijn trouw. ⁷⁷ |

73. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 118.

74. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1990⁴.

75. Zie voor bespreking van deze term § 8.3.4.

76. Zie voor vertaling en bespreking § 7.3.

77. Zie voor vertaling en bespreking § 8.6.1.

| | | |
|---------|---|---|
| Vers 5 | לא־תִירָא מִפֶּחַד לַיְלָה מִחַץ יַעֲוֹף יוֹמָם: | Je hoeft niet te vrezen voor de schrik van de nacht, en ook niet voor de pijn, die overdag (op je af)vliegt; |
| Vers 6 | מְדַבֵּר בְּאֶפֶל יְהִלֶּךְ מִקְטֵב יִשׁוּד צְהָרִים: | niet voor de pest, die in het duister rondgaat, noch voor de plaag die toeslaat op de middag. |
| Vers 7 | יִפֹּל מִצְדָּךְ אֶלֶף וּרְבֵבָה מִיְמִינֶךָ אֵלֶיךָ לֹא יִגַּשׁ: | Al vallen er duizend links en tienduizend rechts van je, jou zal het niet treffen. |
| Vers 8 | רַק בְּעֵינֶיךָ תִּבְטֵחַ וּשְׁלֹמֹת רְשָׁעִים תִּרְאֶה: | Alleen met je ogen zul je ernaar kijken, en de vergelding aan de goddelozen zien. |
| Vers 9 | כִּי־אַתָּה יְהוָה מְחַסֵּי עֲלִיּוֹן שְׁמַת מְעוֹנֶיךָ: | Ja, U <i>JHWH</i> , bent mijn schuilplaats. <i>'Elyōn</i> heb je tot je verblijf gesteld, |
| Vers 10 | לֹא־תֵאָנֶה אֵלֶיךָ רָעָה וּנְגַע לֹא־יִקְרַב בְּאֵהָלֶיךָ: | niet zal je kunnen treffen kwaad, en ziekte zal niet tot je tent kunnen naderen; |
| Vers 11 | כִּי מִלֵּאכֹוֹ יִצְוֶה־לְךָ לְשׁוֹמְרֶיךָ בְּכָל־דְּרָכֶיךָ: | want zijn engelen beveelt Hij je te bewaken op al je wegen; |
| Vers 12 | עַל־כַּפַּיִם יִשְׂאוּנֶךָ פֶּן־תִּגַּף בְּאֶבֶן רִגְלֶיךָ: | op handen zullen zij je dragen, zodat je aan geen steen je voet stoot. |
| Vers 13 | עַל־שָׁחַל וּפְתָן תִּדְרֹךְ תִּרְמַס כַּפִּיר וְחַנּוּן: | Op leeuw en adder zul je treden, je zult vertrappen jonge leeuw en draak. |
| Vers 14 | כִּי בִי חֶשֶׁק וּפִלְטָהוּ אֲשַׁנְּבֶהוּ כִּי־יֵדַע שְׁמִי: | Ja, wie Mij liefheeft, zal Ik bevrijden, hem beschutten, omdat hij mijn naam kent. |
| Vers 15 | יִקְרָאֵנִי וְאֶעֱנֶהוּ עֲמוּר־אֲנִי בְּצָרָה אֲחַלְצֶהוּ וְאֲכַבְדֶּהוּ: | Als Hij mij roept, zal Ik hem antwoorden; bij hem zal Ik zijn in de benauwdheid, Ik zal hem bevrijden en Ik zal hem eren. |
| Vers 16 | אֲרַךְ יָמִים אֲשַׁבְּעֶהוּ וְאִרְאֶהוּ בִּישׁוּעָתִי: | Met een lang leven zal Ik hem verzadigen, en Ik zal hem mijn redding laten zien. |

4.4.2 Taal en structuur van Psalm 91: syntaxis en participanten

Een eerste toegang tot de Hebreeuwse tekst van Psalm 91 komt tot stand via de taalkundige signalen van morfologie en syntaxis.⁷⁸ De opbouw van de zinnen, de gebruikte werkwoordsvormen en persoonlijke voornaamwoorden geven inzicht in de opbouw van de tekst en maken duidelijk wie de verschillende spelers zijn in de tekst.

Vers 1: De psalm begint met een participium 3 mannelijk enkelvoud. Wanneer een zin met een participium begint, volgt in de regel een *verbum finitum* met of zonder conjunctie *waw*.⁷⁹ Het tijdsaspect van het werkwoord *ישב* *yšb* moet uit de context

78. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 248.

79. *GK* § 116x.

worden afgeleid. In § 4.2.2 kwamen we tot de conclusie dat een syntactische constructie van een imperfectum gevolgd door een participium het meest waarschijnlijk is. Dit betekent dat we ervoor kiezen om **יִשָּׁב** te lezen als *yēšēb* ('hij mag zitten'), in samenhang met **אָמַר** van vers 2a, dat we lezen als *'ōmēr* ('hij die zegt'). De beide cola van vers 1, die asyndetisch met elkaar verbonden zijn, lopen inhoudelijk parallel. Het is mogelijk dat de *jigtol*-vorm hier modale connotaties heeft: 'mag de nacht doorbrengen'.⁸⁰ De dubbele herhaling van de prepositie **ב** *b* 'in' bindt de beide cola niet alleen samen, maar legt ook het accent op het ruimtelijke aspect, op de locatie.⁸¹ In het midden blijft wie die 'hij' is die in de schuilplaats de nacht mag doorbrengen.

Vers 2: Het resultaat van onze analyse in § 4.2.2 is dat vers 2 nauw aansluit bij vers 1. In vers 1 wordt niet een nieuwe spreker geïntroduceerd ('ik zeg'), zoals de masoretische teksttraditie suggereert, maar vindt met *'ōmēr* ('hij die zegt') een continuering plaats van het vorige vers. Op het participium *'ōmēr* volgt **לִיהוָה**. Zoals we in § 4.2.1 zagen, vat Dahood de **ל** *l* op als aanduiding van een vocatief: 'O _{JHWH}', met verwijzing naar (Psalm 16,2; 140,7; 42,10).⁸² Toch is het niet noodzakelijk de **ל** *l* als aanduiding van een vocatief te interpreteren.⁸³ De woordcombinatie **אָמַר** met **ל** komen we op zeer veel plaatsen tegen.⁸⁴ Omdat in al deze teksten de aangesproken persoon steeds met de prepositie **ל** wordt aangeduid, ligt het voor de hand om *l^wdōnay* in Psalm 91,2 ook op deze manier te interpreteren. Met deze woorden richt de spreker zich direct tot _{JHWH}.⁸⁵ Het drievoudig suffix (1e persoon enkelvoud) bindt niet alleen de beide cola samen, maar drukt ook een nauwe identificatie uit tussen de spreker en _{JHWH}.

Vers 3 en 4: De *conjunctie* **כִּי** *kī* aan het begin van het vers geeft geen reden aan, maar heeft hier een deiktische of emfatische functie.⁸⁶ Met *kī* wordt een nieuwe persoon ten tonele gevoerd. Uit het vervolg blijkt dat het persoonlijk voornaamwoord **אֲנִי הוָה** *hū'* (3 mannelijk enkelvoud) op _{JHWH} van toepassing is. Er wordt door iemand namens God gesproken. Uit de tekst is niet duidelijk wie die spreker is. De tweevoudige herhaling van *jigtol* met suffix (2e persoon mannelijk enkelvoud) verbindt de

80. Lettinga § 77c5.

81. B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990, 196-199 (§ 11.2.5). De combinatie van het werkwoord **יִשָּׁב** *yšb* met de prepositie **ב** *b* richt de aandacht op de locatie waar mensen verblijven. In algemene zin geldt dit voor de inwoners van een land (bijv. Gen. 13,7; Ps. 24,1; etc.). Meer specifiek zijn bijvoorbeeld: Gen. 19,1 en Ps. 69,13 waar mensen zitten in de poort van de stad. Of bijv. Ps. 17,12, waar een leeuw in een schuilplaats gedoken is.

82. Dahood, *Psalms* II, 330. Zie ook Dahood, *VT* 16 (1966), 309; en Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 31.

83. De Septuaginta vertaalt de vorm **לִיהוָה** steevast met een vorm van het werkwoord *λεγω* gekoppeld aan **τῷ κυρίῳ**. De Septuaginta heeft de uitdrukking **לִיהוָה** dus niet als vocatief geïnterpreteerd.

84. Tate, *Psalms 51-100*, 447 noemt als voorbeelden Gen. 3,13 en 1 Kon. 14,2. Er zijn echter vele voorbeelden aan toe te voegen: Gen. 3,17; 20,5, 13; 21,17; etc. In de Psalmen vinden we de volgende voorbeelden: 11,1; 16,2; 35,3; 40,16; 41,6; 42,10; 50,12, 16; 52,2; 54,2; 66,3; 71,10; 75,5; 89,19; 91,2; 106,34; 122,1; 140,7. In al deze teksten wordt de aangesproken persoon met het voorzetsel **ל** 'tot' aangeduid.

85. Een extra argument voor deze interpretatie is, dat ook in vers 9 het nomen met suffix **מִיָּהוָה** gericht wordt tot _{JHWH}.

86. *JM* § 164b; *WO* § 39.3.4e; *GK* § 157b; 159ee; *Lettinga* § 62f; *Schneider* § 53.3.

verzen 3 en 4. De 'jij' wordt bevrijding en bescherming toegezegd. Gaat het om dezelfde persoon als in vers 2? De tweevoudige herhaling van de prepositie מִן *min* illustreert de toegezegde bevrijding. De preposities ב *'in'* en תַּחַת *taḥat* 'onder' concretiseren de bescherming. In het midden van vers 4 vindt een wisseling van persoon plaats. In de frase וְתַחַת־כַּנְפָּיו וְתַחַת חֻשָׁה *w^etaḥat k^enāpāw teḥsē* 'en onder zijn vleugels zul je schuilen' is de 'jij' opeens subject. Het is mogelijk dat *yiqtol* hier modale betekenis heeft: 'en onder zijn vleugels mag je schuilen'. De nominale zin aan het slot van vers 4: וְצָנָה וְסָחַרָה אִמְתּוֹ *šinnā w^esōḥērā^amittō* heeft een concluderend karakter: 'schild en pantser is zijn trouw' (zie voor vertaling § 8.7.1) De *yiqtol*-zinnen laten geen andere constatering toe: 'zijn trouw is een groot en rond schild'.⁸⁷ De cola van de beide verzen worden aaneengeregen door *pronominalisatie*. Deze term heeft betrekking op het gegeven dat participanten of 'spelers' in een tekst niet voluit genoemd worden, maar via pronomina of via de morfologie van het werkwoord worden aangeduid.⁸⁸ De drie suffixen (3 mannelijk enkelvoud) verwijzen terug naar het woord הוּא *hū* 'aan het begin.

Vers 5 en 6: Er vindt een nieuwe inzet plaats. Het object van de vrees wordt vaak aangeduid met de prepositie מִן *min* 'van' of in dit geval 'voor'. De concrete formule *lō' tīrā* 'vrees niet' wordt in de verzen 5 en 6 gevolgd door vier frasen, die door *min* van de formule afhankelijk zijn en die de bedreiging nader concretiseren. De afwisseling van nacht en dag, van donkere ochtend of avond en heldere middag, in de vier frasen, is vermoedelijk bedoeld als een allesomvattende beschrijving van de gevaren waaraan een mens blootgesteld kan worden.⁸⁹ De frase *lō' tīrā* 'vrees niet' veronderstelt enerzijds een concrete situatie van nood of bedreiging, waarin een persoon die bevreesd is moed wordt ingesproken door iemand die namens יהוה spreekt (zie § 7.5).⁹⁰

Er vindt in de cola van vers 5 en 6 een intensivering plaats ten opzichte van de voorgaande verzen. De persoon die bevreesd is, wordt met 'jij' direct aangesproken. Met het viervoudige מִן *min* wordt aangegeven waarvoor de aangesprokene niet hoeft te vrezen. De beide cola van vers 4 en 5 vormen inhoudelijke parallellen. Vier nomina geven het object van de vrees weer. In vers 5 is er een tegenstelling tussen 'nacht' en 'dag'. Datzelfde geldt voor 'donker' en 'middag' in vers 6. Met 'middag' is dat deel van de dag bedoeld waarop de zon het hevigst brandt (zie § 7.6-7.9).⁹¹ Hiermee lopen niet alleen de beide cola van een vers parallel, maar strekt de parallelie

87. Zie analyse van Booij, *Psalmen*, deel III, 115.

88. Zie bijv. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 126-127.

89. Zo Tate, *Psalms 51-100*, 454-455: 'The language is metaphorical and designed to encompass a whole range of potentially lethal happenings' en 'The dangers listed in vv 5-6 are fourfold and alternate between action in periods of darkness and light: (1) terror-night, (2) arrow-daytime, (3) plague-dark, (4) scourge-noonday ... a comprehensive statement of the perils of life'.

90. *GK* § 107o-p; *WO* § 34; *JM* § 114; *Lettinga* § 77j1 en l. De frase *lō' tīrā* 'vrees niet' komt in het Oude Testament 18 keer voor en drukt als *vetitivus* een nadrukkelijk of categorisch verbod uit: 'je moet niet vrezen' of 'je hoeft echt niet te vrezen!'. De frase *'al tīrā* wordt 75 keer gebruikt. In de regel functioneert het partikel *'al* met *jussivus* als een *prohibitivus* en drukt een negatieve wens uit, een incidenteel verbod of een simpele waarschuwing: 'vrees niet!' Echter, in sommige gevallen verschilt de *jussivus* niet van het imperfectum en zijn deze vormen moeilijk van elkaar te onderscheiden.

91. Zo bijv. in Jes. 58,10; Job 11,17; Ps. 37,6.

zich ook uit tot beide verzen. Het nomen לילה *laylā* staat parallel met אפל *'ōpel* 'duister' en יום *yōm* 'dag' met צהריים *šohorāyīm* 'middag'. Omdat in de verzen 3 en 4 dezelfde 'jij' toegesproken wordt als in de verzen 5 en 6 mogen we veronderstellen dat de *jiqtol*-vormen door dezelfde persoon zijn uitgesproken.

Vers 7: Het vers heeft geen conjunctie. De drie cola zijn door het drievoudige suffix (2e persoon mannelijk enkelvoud) nauw aan elkaar verbonden. Tegelijk wordt door dit suffix een relatie gelegd met de verzen 5 en 6, waar we een *jiqtol* in de 2e persoon mannelijk enkelvoud tegenkomen en met de verzen 3 en 4, die eveneens twee keer een suffix hebben van dezelfde persoon. Er is dus op syntactisch gebied een relatie aan te wijzen met de voorgaande verzen. Toch vindt er binnen deze samenhang in vers 7 een nieuwe inzet plaats. De *jiqtol*-vorm aan het begin van het vers wijst daarop. Wanneer een *jiqtol*-vorm in de derde persoon op de eerste positie van een zin staat, is modale functie aannemelijk: 'Ook al zouden er aan je zijde duizend vallen'.⁹² Het tweede colon is aan de eerste verbonden door een conjunctie. De eerste twee cola zijn derhalve asyndetisch verbonden met het derde colon.⁹³ De *jiqtol*-vormen aan het begin en aan het einde van het vers binden de drie cola aan elkaar. In dit vers worden אלף *'elep* 'duizend' en רבבה *ʿbābā* 'tienduizend' als nieuwe participanten geïntroduceerd. Het is echter uit de voorgaande verzen niet duidelijk wie zij zijn.

Vers 8: Het suffix (2e persoon mannelijk enkelvoud) verbindt dit vers met het voorgaande vers. De beide *jiqtol*-vormen (2e persoon mannelijk enkelvoud) grijpen terug op vers 5 en 4. Het partikel רק *raq* 'alleen' heeft aan het begin van een vers of colon vaak restrictieve betekenis: 'alleen met je ogen'. Deze restrictieve betekenis is vooral zichtbaar wanneer het vers een nadere verklaring is van wat voorafgaat.⁹⁴ Dat lijkt hier het geval te zijn. Het naderen נגש *nāgaš* van vers 7 wordt door de beide *jiqtol*-vormen van vers 8 nader geconcretiseerd. Het gevreesde gevaar zal op afstand blijven en alleen door de ogen worden waargenomen. Met het nomen רשעים *rešā'im* 'boosdoeners' wordt een nadere duiding gegeven van wie de *'elep* en *ʿbābā* zijn. De herhaling van twee semantisch op elkaar lijkende *jiqtol*-vormen heeft syntactisch een versterkend effect: de boosdoeners en hun straf zijn alleen op afstand waarneembaar.

Vers 9 en 10: Evenals in vers 3 heeft de *conjunctie* כי *kī* hier een deiktische functie en geeft een nieuwe inzet aan.⁹⁵ Deze nieuwe inzet wordt nog versterkt door het feit dat de eerste colon een nominale zin is. De niet nader geïntroduceerde spreker richt zich direct tot JHWH. Op semantisch niveau wordt in 9a een verband gelegd met vers 2. Immers ook daar wordt door de 'ik'-figuur van JHWH gezegd dat Hij 'mijn schuilplaats' is.

92. Zo Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 284, met verwijzing naar: A. Niccacci, 'A neglected point of Hebrew Syntax: yiqtol and position in the sentence', *Studium Biblicum Franciscanum, Liber Annuus 37* (1987), 7-19. Zie verder: A. Niccacci, *Sintassi del Verbo Ebraico nella Prosa Biblica Classica*, Jerusalem 1986, § 55 en 62, over de positie van een modaal en indicatief gebruikt *jiqtol* in een zin.

93. Voor voorbeelden van eenzelfde syntactische constructie zie Booij, *Psalmen*, deel III, 119, noot 33.

94. A. Harman, in: *NIDOTTE* 4, 1031. Zie bijv. Deut. 12,13, 15 en 1 Kon. 3,3.

95. *JM* § 164b; *WO* § 39.3.4e; *GK* § 157b; 159ee; *Lettinga* § 62f; *Schneider* § 53.3.

Het werkwoord שים *sim* uit 9b kan volgens de lexica een dubbel object hebben in de betekenis van: 'to make something or someone (into) something'.⁹⁶ Opvallend is hier de *qatal*-vorm. Naar alle waarschijnlijkheid drukt het perfectum hier een voltooide of eenmalige handeling in het verleden uit.⁹⁷ In de paragrafen § 4.2.4 en 4.2.5 zijn wij uitgebreid ingegaan op de syntactische samenhang van de beide cola van vers 9 en de relatie met vers 10. In de exegetische literatuur is de samenhang van vers 9 omstreden en worden er veel voorstellen gedaan tot emendatie van de tekst. We kwamen tot de conclusie dat vers 9a als zelfstandige colon gezien moet worden en dat vers 9b syntactisch (en inhoudelijk) met vers 10 verbonden moet worden. Dit laatste leidt dan tot de volgende samenhang: 'Omdat je *Elyôn* tot je verblijf hebt gesteld, zal kwaad je niet (kunnen) ontmoeten en ziekte niet tot je tent (kunnen) naderen' (zie slot § 4.2.5). Het suffix (2e persoon mannelijk enkelvoud) legt zowel de verbinding met de voorgaande verzen, waar het zes keer voorkomt, als met de verzen die volgen, waar we het zeven keer aantreffen. We mogen veronderstellen dat het steeds gaat om dezelfde participant 'jij'.

In vers 10 wordt de lijn van het vorige vers doorgetrokken. Evenals in vers 5 wordt de 'jij' toegesproken door לֹא *lō* 'met een *jiqtol*-vorm. Dit roept de vraag op of tussen de beide verzen een syntactische relatie aan te wijzen is. Wordt met het nomen רעה *rā'á* 'kwaad, onheil' misschien verwezen naar de 'nachtelijke schrik' of 'pijn' van vers 5a? Is het nomen נגה *nega* 'plaaag' een nadere interpretatie of samenvatting van דבר *deber* 'pest' en קטב *qeteb* 'plaaag' uit vers 6?

Vers 11: De beide *jiqtol*-vormen van vers 10 krijgen nu door middel van כִּי *kí* 'omdat' hun motivering. Kwaad en ziekte zullen niet dichtbij kunnen komen, omdat engelen voor bescherming zullen zorgen. Het is opvallend dat hier een suffix van de 3e persoon mannelijk enkelvoud terugkeert. Wie is het antecedent? Is het עליין *'elyôn* uit 9b of יהוה *'ā dōnay* uit 9a? De laatste keer dat dit suffix genoemd werd, was in vers 4. In dit vers hebben alle drie de cola een suffix van de 3e persoon mannelijk enkelvoud. We zien hoe in deze verzen opnieuw de techniek van *pronominalisatie* gebruikt wordt.⁹⁸ Vers 4 verwijst weer terug naar vers 2. Daar wordt door de 'ik'-figuur tegen יהוה *JHWH* gezegd: 'mijn God, ik vertrouw op Hem', wat vertaald moet worden als 'mijn God op wie ik vertrouw'. We doen er juist aan de suffix ו *waw* 'Hem' te verbinden met יהוה. Hij is het immers die zowel in vers 2 als in vers 9 aangesproken wordt. *Jiqtol* heeft hier tegenwoordige of toekomstige betekenis.⁹⁹ De drie suffixen (2e persoon mannelijk enkelvoud) binden de beide cola van dit vers nauw samen.

Vers 12: De cola van dit vers eindigen allebei met hetzelfde suffix (2e persoon mannelijk enkelvoud). Hiermee is dit vers nauw verbonden met de voorgaande verzen (vers 9b, 10 en 11). Vers 11 wordt door vers 12 ook op syntactische gronden verondersteld. De engelen zijn het subject van de *jiqtol*-vorm van נָשָׂא *nāsā*: 'zij zullen je

96. Zie *Lettinga* § 79g5; de werkwoorden 'maken tot', 'houden voor', 'rekenen tot' hebben vaak een dubbel object; *WO* § 10.2.3; *JM* § 125.

97. *Lettinga* § 77b3 en b4.

98. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 126-127.

99. *Lettinga* § 77c2.

dragen'. Dit dragen is bedoeld ter bescherming zoals blijkt uit het vervolg: פֶּן *pen* 'om te voorkomen dat'.¹⁰⁰

Vers 13: Het begin van het vers is op dezelfde wijze geconstrueerd als het begin van vers 12: de prepositie עַל 'al' 'op' gevolgd door een nomen (of nomina) en eindigend met een *jiqtol*-vorm van het werkwoord. De *jiqtol*-vorm תִּדְרֹךְ *tidrōk* 'je zult treden' grijpt terug op het nomen דֶּרֶךְ *derek* 'weg' uit vers 11b. De beide cola van het vers staan parallel. Het nomen שָׁחַל *šahal* 'leeuw' komt vaker voor samen met כַּפִּיר *kəpîr* 'jonge leeuw'.¹⁰¹ De combinatie פֶּתֶן *peten* 'cobra, giftige slang' met תַּנִּין *tannîn* 'slang of draak' komt elders nog een keer voor (zie voor bespreking van dit vers: § 7.12 en 7.13).¹⁰² De *jiqtol*-vormen (2e persoon mannelijk enkelvoud) komen we in totaal zeven keer in de psalm tegen (in de verzen 4b, 5, 8, 12 en 13).

Vers 14-16: De conjunctie כִּי *kî* 'ja' markeert hier voor de derde keer in de psalm een nieuwe inzet. Op syntactisch niveau wijken de verzen 14-16 af van de voorgaande verzen. Er is allereerst een wisseling in persoonsvorm. Er wordt een 'ik' geïntroduceerd die het subject is van in totaal zeven *jiqtol*-vormen (1e persoon enkelvoud). Van de zeven cola waaruit de verzen bestaan, vinden we in het hart van het middelste colon (vers 15b) het persoonlijk voornaamwoord אֲנִכִּי 'ānōkî 'ik'. De zeven cola zijn niet alleen door de zeven *jiqtol*-vormen aan elkaar verbonden, maar ook door het zeventvoudige suffix הוּ *hû* (3 mannelijk enkelvoud). Wie is deze 'hij'? In ieder geval een andere persoon dan in de rest van de psalm. De vijf keer dat we het suffix van de 3e persoon mannelijk enkelvoud tegenkwamen, had het betrekking op God. In deze verzen heeft het betrekking op een mens, als we er ervan uitgaan dat de 'ik'-persoon in deze verzen God is. Op morfologisch niveau is dit verschil ook te zien. Slaat de suffix op God dan wordt in de psalm de korte vorm ו *w* gebruikt en wanneer de suffix betrekking heeft op een mens dan wordt de vorm הוּ *hû* gebruikt. Van de gebruikte *jiqtol*-vormen staan er vier in de Pi'el.

Ondanks de verschillen die er zijn tussen beide verzen, hebben vers 13 en 14 een parallelle structuur. Het eerste colon van het vers eindigt met een *jiqtol*-vorm en het tweede colon begint ermee. Wat vers 14 betreft, de beide cola worden samengebonden door het tweevoudige suffix van de 1e persoon enkelvoud. De beide *qatal*-vormen geven aan wat van de 'hij'-figuur verwacht wordt: חָשַׁק *hāšaq* betekent 'aan iemand hangen, iemand liefhebben'¹⁰³ en יָדָע *yāda* 'betekent '(er)kennen, vertrouwd zijn met'.¹⁰⁴ Het nomen שֵׁם *šēm* 'naam' staat hier voor het karakter van de persoon, zijn wezen.¹⁰⁵ De beide werkwoorden van vers 14 hebben beide met beveiliging en bescherming te maken: פָּלַט *pālāt* 'in veiligheid brengen' en שָׁגַב *šāgab* 'ontoegeankelijk maken, beschermen' (zie § 8.7 en 8.8).

100. A. Harman, in: *NIDOTTE* 4, 1036. Het partikel *pen* wordt bijna altijd gevolgd door een *jiqtol*-vorm van het werkwoord.

101. Bijv. Hos. 5,14; Job 4,10.

102. In Deut. 32,33.

103. Zie G. Wallis, in: *TDOT* 5, 261-263; D. Talley, in: *NIDOTTE* 2, 318-319.

104. Zie J. Bergman, G.J. Botterweck, in: *TDOT* 5, 448-481; T.E. Fretheim, in: *NIDOTTE* 2, 409-414.

105. Zie Booij, *Psalmen*, deel III, 117, en noot 38; A.P. Ross, in: *NIDOTTE* 4, 148: 'It can also signify the nature or attributes of the person named', en 'it conveys a character description'.

In vers 15 wordt er aan de bescherming nog iets belangrijks toegevoegd. Met een nominale zin wordt in de middelste colon de consequentie weergegeven van wat de *qatal*-vorm חָשַׁק *hāšaq* in vers 14 uitdrukt. 'Voor wie zich hecht aan Mij' geldt: 'Ik-zelf zal bij hem zijn in nood.' Het is mogelijk dat de beide *jiqtol*-vormen, die in het colon van 15a syndetisch met elkaar verbonden staan, in een conditionele relatie staan: 'Als hij Mij roept, dan zal Ik hem antwoorden'.

De beide *Hif'il*-vormen van vers 16 geven een nadere concretisering van het slot van vers 15. Het 'tot eer brengen' wordt ingevuld met יָמִים אָרְךְ *'ōrek yāmîm* 'lengte van dagen, een lang leven'. Het 'uitredden' wordt verbonden met het 'laten zien' of 'ervaren' van יְשׁוּעָה *šū'â* 'redding'. Begon vers 14 met een suffix (1e persoon enkelvoud), vers 16 eindigt met hetzelfde suffix. Hiermee zijn het begin van vers 14 en het slot van vers 16 met elkaar verbonden.

Wat levert de analyse van de grammatica, zinsbouw en participanten op met betrekking tot de syntactische structuur van de tekst?¹⁰⁶ Bovenstaande analyse heeft op een aantal punten duidelijkheid gegeven over de opbouw van de tekst. (1) Er valt een zekere samenhang te constateren tussen de verzen 3 en 4 en tussen de verzen 5 en 6. (2) We zagen dat de verzen 7 en 8 met elkaar verbonden zijn door suffix en werkwoorden (allebei in de 2e persoon mannelijk enkelvoud). (3) Eveneens werd duidelijk dat de verzen 9 tot en met 12 door een en hetzelfde suffix aan elkaar geregen zijn. (4) De verzen 14 tot en met 16 vertoonden ook een duidelijke morfologische en syntactische samenhang. Op basis van bovengenoemde observaties kunnen we binnen Psalm 91 met redelijke waarschijnlijkheid de volgende paragrafen herkennen: 3-4, 5-6, 7-8, 9b-13 en 14-16 (zie tabel 4.9).

Tabel 4.9: Voorlopige indeling tekst van Psalm 91.

| Verzen van Psalm 91 | Toelichting |
|---------------------|---|
| Vers 3-4 | Nieuwe inzet van conjunctie כִּי ; suffix en <i>jiqtol</i> 2e persoon mannelijk enkelvoud |
| Vers 5-6 | Viervoudige herhaling van prepositie בְּ ; syntactisch parallelisme |
| Vers 7-8 | Herhaling suffix en <i>jiqtol</i> 2e persoon mannelijk enkelvoud |
| Vers 9-13 | Nieuwe inzet van conjunctie כִּי ; herhaling suffix en <i>jiqtol</i> 2e persoon mannelijk enkelvoud |
| Vers 14-16 | Nieuwe inzet van conjunctie כִּי ; suffix 3e persoon mannelijk enkelvoud en <i>jiqtol</i> 1e persoon enkelvoud |

In grote lijnen is de structuur van de psalm inzichtelijk geworden. We staan vervolgens voor de vraag hoe al deze taalkundige middelen in de tekst functioneren en welke bijdrage zij leveren aan de zeggingskracht van de tekst.

106. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 250-251.

4.4.3 Structuur en strategie van Psalm 91: actanten en communicatie

In deze paragraaf staan we stil bij de vormgeving en het communicatieve effect van de tekst als literaire compositie. Talstra maakt in dit verband onderscheid tussen (1) de tekst als *toneel*: wat is het beeld van de spelers in de tekst? Het gaat hier om de actanten en hun onderlinge communicatie; (2) de tekst als *expressie*: wat roept de tekst op? Binnen de syntactische structuur van de tekst dragen herhaling van woorden en semantische verwantschap tussen woorden bij aan de opbouw van de wereld van de tekst door de lezer of hoorder; en (3) de tekst als *kunstwerk*: welke middelen gebruikt de tekst om de lezer (of hoorder) aan zich te binden? Hier zijn de retorische vorm van de tekst en de wijze waarop hij zich aan de lezer presenteert van belang.¹⁰⁷

4.4.3.1 Actanten en communicatie: de tekst als toneel

De lezer van een tekst vormt zich op grond van de taalkundige gegevens en markeringen een beeld van de participanten of 'personages', die in een tekst een rol spelen. Welke actanten komen we in Psalm 91 tegen?

(Vers 1-2): In vers 1 komen we allereerst een 'hij' (of zij) tegen. De actant wordt niet verder geïntroduceerd. In de verzen 3-8 en 9b-12 wordt hij door middel van een suffix (van de 2e persoon mannelijk enkelvoud) toegesproken. Van de 'hij'-persoon wordt verondersteld dat hij bekend of vertrouwd is met de plaats waar עֲלִיּוֹן 'elyôn en שָׁדַי šadday zich bevinden.

Wat zoekt deze persoon? De gebruikte nomina סֵתֶר seter 'schuilplaats' en צֶלַל šēl 'schaduw' van vers 1 en de nomina מַחֲסֵה mahse en מְצֻדָּה m'šûdâ van vers 2 wijzen in de richting van bescherming (zie § 8.1 en 8.2). Naar de 'hij'-figuur wordt in vers 2 verwezen ('hij die zegt') en van hem wordt gevraagd op God te vertrouwen. Opvallend is dat de 'hij'-figuur als actant in deze verzen geen actieve rol heeft. Naar hem wordt slechts verwezen.

Wie is hij? De beide verzen gebruiken bekende godsaanduidingen. In het parallelisme van vers 1 worden 'Elyôn en šadday met elkaar geïdentificeerd. Datzelfde gebeurt ook in vers 2, waar de spreker יהוה יהוה aanspreekt met אֱלֹהִים 'elohîm. In vers 9 vindt er identificatie plaats tussen יהוה יהוה en עֲלִיּוֹן 'Elyôn. Voor de lezers (of hoorders) van de psalm ligt het voor de hand, deze verschillende godsaanduidingen aan een en dezelfde actant toe te schrijven. Het is mogelijk dat deze identificatie een bewuste strategie vormt van de schrijver van Psalm 91. Verder valt op dat de goddelijke actant voor de lezer blijkbaar geen introductie behoeft. Bekendheid met de namen die hij kan hebben, wordt verondersteld. Laten we dit op ons inwerken, dan is er alle reden om de eerste twee verzen van de psalm op elkaar te betrekken.

(Vers 3-8): In deze paragraaf komen we een nieuwe actant tegen. Iemand die zich direct richt tot de 'hij'-figuur uit de voorgaande verzen. Wie deze nieuwe actant is, weten we niet. Wel is duidelijk dat hij spreekt namens de actant die met הוּא hû 'hij' wordt aangeduid. Deze hû' is in staat om de toegesproken 'jij' te bevrijden uit het

107. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 253-263.

'net van de vogelvanger' en van het 'magische woord'.¹⁰⁸ Het ligt voor de hand om deze *hû* te identificeren met de goddelijke actant uit de eerste twee verzen. De suffixen (3e persoon mannelijk enkelvoud) in vers 4 verwijzen terug naar deze actant. Wie is de actant die namens God spreekt? Dat wordt in deze verzen in het midden gelaten. In ieder geval kunnen we drie zaken opmerken. In de *eerste* plaats is het 'iemand' die bekend is met de plaats waar de goddelijke actant zich bevindt. Deze is blijkbaar op de plek te vinden waar de 'hij'-figuur bescherming zoekt. Ten *tweede* blijkt het 'iemand' te zijn die vertrouwd is met de goddelijke actant, de drager van de vier godsaanduidingen. In de *derde* plaats is hij 'iemand' die bevoegd of geautoriseerd is om namens de goddelijke actant te spreken.

Als gevolg van het feit dat er namens de goddelijke actant gesproken wordt, blijft deze zelf op de achtergrond en neemt niet actief deel aan het gesprek. De werkwoorden die in vers 4 gebruikt worden: סָכַךְ *sākak* 'bedekken' (§ 8.4.2) en חָסָא *hāsā* 'schuilen' (§ 8.5) profileren een vorm van bescherming. Datzelfde geldt ook voor de frase סָחַרָה אִמְתּוֹ זָנָה *šinnā w^sōhērā* 'm^omittō' 'een rondom beschermend schild is zijn trouw' (§ 8.6.2). De als 'jij' aangesproken persoon is daar blijkbaar naar op zoek.

In de verzen 5-8 wordt de goddelijke actant niet meer genoemd. Het gesprek wordt nu gevoerd door de actant die namens God spreekt en de actant die bescherming zoekt. In dit tweegesprek staat de vrees centraal die bij de 'jij'-figuur blijkt te leven. Het werkwoord יָרֵא *yārē* 'vrezet' geeft aan het gesprek een existentiële lading. Angst blijkt de reden te zijn dat de 'hij'-figuur van vers 1 zijn toevlucht zocht bij de *seter* 'schuilplaats' van *elyôn*. Uit de verzen 7-8 wordt duidelijk waarom de angst ongegrond is. In deze verzen wordt namelijk een nieuwe actant opgevoerd. Aangeduid in vers 7 met de woorden אֶלֶף *'elep* 'duizend' en רַבְבָּא *'bābā* 'tienduizend', worden zij in vers 8 nader geïdentificeerd als רִשְׁעִים *rešā'im* 'boosdoeners'. Het kwaad zal op afstand blijven en de 'jij'-figuur niet kunnen naderen. Alleen zal hij met zijn eigen ogen de 'verging van de boosdoeners zien'. Het feit dat in vers 8 de 'boosdoeners' ten tonele worden gevoerd, heeft consequenties voor het lezen van de tekst. De lezers zullen de eerdergenoemde gevaren en bedreigingen associëren met deze boosdoeners. De tot nu toe nog wat onbestemde angst krijgt een duidelijker gezicht. Het zijn *rešā'im* die dit veroorzaken. Het is niet helemaal duidelijk of dit onderdeel is van de bewuste vertelstrategie van de schrijver. Voor de lezers of hoorders ligt identificatie van de angst met deze boosdoeners wel voor de hand.

(Vers 9-12): Na een lange tijd te zijn toegesproken, neemt de 'jij'-figuur het woord en richt zich direct tot JHWH. Er vindt een gedeeltelijke herhaling plaats van wat in vers 2 gezegd is. Vanuit de vertelstrategie ligt het voor de hand dat wat in vers 2 van de 'hij'-figuur verwacht wordt, in het vervolg van de psalm ook door hem beantwoord wordt. Wordt van hem vertrouwen gevraagd, dan moet hij ook ruimte krijgen om dat vertrouwen uit te spreken. Deze uitspraak van vertrouwen vindt in vers 9a plaats. Daar spreekt de 'hij'-figuur met de woorden כִּי־אֶתָּא יְהוָה מַחְסֵי *kī 'attā* 'donay *mahsī* 'ja, Heer, U bent mijn schuilplaats' zijn vertrouwen uit in JHWH.

Na deze uitspraak wordt de actant weer als een 'jij' toegesproken in de verzen die volgen. De goddelijke actant die in vers 9a met יְהוָה JHWH wordt toegesproken en

108. Zie voor interpretatie en bespreking van דָּבַר הוֹת *d'bar hawwôt* als het 'magische woord' § 7.3.

naar wie in 9b met עליין 'elyôn verwezen wordt, speelt in deze verzen geen actieve rol. De actant die namens God spreekt, betreedt weer het toneel. Het lijkt erop dat de uitspraak van 9a door de 'vertegenwoordiger' van de goddelijke actant geïnterpreteerd wordt als iets positiefs. In de verzen 10-11 volgt opnieuw een toezegging van bescherming. Kwaad en ziekte zullen de 'jij'-figuur niet kunnen naderen. Een soortgelijke toezegging werd ook al in de verzen 7 en 8 verwoord. Nu gaat de tekst nog verder in de toezeggingen die gedaan worden. Aan de 'jij'-figuur wordt uitgelegd 'wie' de bescherming voor zijn rekening zal nemen en hoe dat gebeurt. De suffix (3e persoon mannelijk enkelvoud) verwijst naar de goddelijke actant 'elyôn of JHWH. Om de wijze waarop deze bescherming plaatsvindt uit te leggen, komt een 'vijfde' actant in de psalm ten tonele. Het zijn de מלאכים *melā'kîm* 'engelen' die zorgdragen voor zijn bewaking. Waar de 'jij' later ook heen zal gaan, hij kan op deze bescherming rekenen.

Hoewel vers 13 door תדרך *tidrōk* 'je zult treden' terug lijkt te grijpen op het דרך *derek* 'weg' van vers 11, wijkt dit vers enigszins af van de voorgaande verzen. De 'jij'-figuur ontvangt niet langer toezeggingen, maar is nu zelf subject van de *jiqtol* תדרך. Bovendien roept dit vers de vraag op welke associaties de lezers van Psalm 91 verbinden aan de nomina שחל *šahal* 'leeuw', כפיר *k'pîr* 'jonge leeuw', פתן *peten* 'cobra', en תנין *tannîn* 'slang of draak'. Wat wordt met deze woorden bij de lezers opgeroepen? Zullen ze in deze begrippen eenzelfde soort bedreiging hebben ervaren, als de termen van de verzen 5-6?

(Vers 14-16): Was in de psalm aan de goddelijke actant tot nu toe geen actieve rol toebedeeld, in de laatste paragraaf neemt Hij het woord. De actant die namens God sprak, komt in deze verzen niet meer terug. God zelf neemt nu het woord. De 'jij'-figuur heeft plaats moeten maken voor een 'hij'. Dat betekent dat er niemand direct meer wordt toegesproken. Het is mogelijk dat de eerdere actanten toehoorders zijn. Er lijkt een verband te zijn met het begin van de psalm. In het eerste vers werd namelijk ook een 'hij' opgevoerd. Door nu ook over een 'hij' te spreken, worden deze twee door de lezer vermoedelijk met elkaar geïdentificeerd. Van de 'hij'-actant worden verschillende dingen gezegd. De beide *qatal*-vormen geven aan dat de 'hij'-figuur iemand is die 'aan God hangt' en 'vertrouwd is' met zijn naam. Onwillekeurig associeert de lezer dit vermoedelijk met vers 9a, waarin de toegesproken 'jij'-figuur JHWH beleed als *maḥsî* 'mijn toevlucht of schuilplaats'. Tegelijk is hij iemand die in צרה *šārā* 'nood' is. De goddelijke actant belooft dicht bij hem te zijn en zegt hem bevrijding, bescherming en uitredding toe.

Het gebruik van de *jiqtol*-vorm van קרא *qārā* 'roepen', brengt de hoorder of lezer het moment in de psalm in herinnering waar de 'hij'-figuur opgeroepen werd tot JHWH te spreken (vers 2) en het moment waar hij JHWH daadwerkelijk toesprak (vers 9a). Hiermee worden de verzen 14-16 expliciet verbonden met de eerdere delen van de psalm. Het 'godswoord' van de verzen 14-16 vormt dan een antwoord van JHWH op het aanroepen van zijn naam.

Ten slotte valt op dat de laatste verzen van de psalm qua vorm, inhoud en semantiek een ander karakter hebben dan de overige verzen. Dit roept vragen op als: Heeft dit 'godswoord' parallellen buiten de psalm? Is het later misschien aan de psalm toe-

gevoegd? Een retorische analyse komt op dit punt niet verder dan de waarneming dat de laatste verzen een afwijkende vorm hebben. De concrete vraag of deze verzen later aan de psalm zijn toegevoegd, kan pas op basis van een diachrone analyse van tekstvergelijking en reconstructie beantwoord worden. In dit hoofdstuk heeft analyse van strategie en structuur de voorrang.

In de bovenstaande analyse zijn we uitgegaan van de methodische uitgangspunten en principes die Talstra in zijn handboek *Oude en Nieuwe lezers* beschrijft. Talstra geeft echter geen definitie van het door hem gebruikte begrip 'actant'. Toch is een nadere definiëring van dit begrip niet onbelangrijk. We kunnen de vraag stellen of wij in de bovenstaande analyse alle actanten besproken hebben. Deze vraag kan slechts beantwoord worden als we helder hebben wat onder de term 'actant' verstaan moet worden. Talstra spreekt in zijn boek over de 'spelers' in de tekst en hun onderlinge verhoudingen.¹⁰⁹ Hij kent aan het begrip 'actant' in de praktijk twee betekenissen toe: (1) de term wordt voor *levende wezens* gebruikt als God, goden, mensen en dieren; en (2) de term wordt ook betrokken op *objecten* als aarde, wereld, troon en zee.¹¹⁰ Wat is het criterium? Het lijkt erop dat deze verschillende fenomenen als actanten geïnterpreteerd kunnen worden als zij in de tekst een actieve rol spelen. Zo wordt 'aarde' als actant gezien in Psalm 67,7 omdat van haar gezegd wordt: 'Nu de aarde haar opbrengst gegeven heeft'; of is de 'troon van God' een actant in Psalm 93,2, omdat van de troon wordt gezegd: 'Uw troon staat vast sinds ooit'.

In de literatuurwetenschap heeft het begrip 'actant' een nadere omschrijving gekregen.¹¹¹ Analyse van teksten volgens het actantiële model verschaft inzicht in de inhoudelijke opbouw van en ontwikkeling in een tekst. Actanten zijn de verschillende onderdelen of componenten van een verhaal of geschiedenis die in de tekst een bepaalde rol spelen. Hébert geeft in een monografie over tekstanalyse een nadere specificatie van het begrip 'actant' die verhelderend is.¹¹² Hij maakt onderscheid tussen drie soorten actanten. In een tekst kan een actant corresponderen met (1) een antropomorf wezen (bijvoorbeeld een mens, dier of sprekend object); (2) een concreet, levenloos element (bijvoorbeeld een zwaard, boom) of minder concrete zaken (zoals de wind of de afstand die moet worden afgelegd); en (3) een concept (moed, hoop, vrijheid etc.).¹¹³

Wanneer wij op basis van deze definitie opnieuw naar Psalm 91 kijken, zijn er wellicht nog meer 'actanten' te vinden. Zo kan de vraag gesteld worden of de begrippen 'net', 'vogelvanger' en 'woord' uit vers 3, de 'verschrikking van de nacht', de 'pijl', 'pest' en de 'plaag' uit vers 5 en 6 ook niet als actanten opgevat kunnen worden. Datzelfde geldt voor het 'kwaad' en 'ziekte' uit vers 10 en voor de dieren die in de verzen

109. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 141, 218.

110. Zie bijvoorbeeld de analyse van Psalm 67 en 93, Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 285-286 en 295-297.

111. Zie M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen*, Muiderberg 1990⁵, 92-115 en 147-161; J. van Luxemburg, M. Bal, W.G. Weststeyn, *Inleiding in de literatuurwetenschap*, Muiderberg 1992⁷, 199-202; en T. Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Foundations of Contemporary Interpretation 3), Michigan 1987, 35-37.

112. Zie L. Hébert, *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images*, Limoges 2007.

113. L. Hébert, 'The Actantial Model', (2006), in: <<http://www.signosemio.com>>, geraadpleegd op 24 juli 2013. Voor gedetailleerde bespreking en analyse van de actanten van Psalm 91 verwijzen we naar de hoofdstukken 7 en 8.

12-13 genoemd worden. Als een argument ter ondersteuning van deze mogelijkheid kan gewezen worden op het feit dat verschillende begrippen verbonden zijn met een werkwoord in de actieve vorm. Zo zijn de termen 'pijl', 'pest', 'plaaig' (vers 5 en 6) en 'ziekte' (vers 10) subject van een *jiqtol*-vorm van de Qal.

De definitie van Hébert opent de mogelijkheid dat genoemde begrippen in de tekst als actanten functioneren. Voor alle duidelijkheid is het goed te vermelden dat het begrip 'actant' vooral betrekking heeft op de verschillende actoren *in* een tekst. De vraag naar de referentiële situatie, de concrete leefwereld van de oudoosterse mens waarop de gegevens van de actor betrekking hebben, is daarmee nog niet beantwoord. Wel kan een actantiële analyse ons gevoelig maken voor potentiële actanten in een tekst. Voor onze analyse van Psalm 91 is dit belangrijk. Het is namelijk bekend dat veel van de begrippen die in Psalm 91 voorkomen in de wereld van het oude Oosten met de realiteit van geesten en demonen verbonden zijn. In de hoofdstukken 7 en 8 zullen wij hierop nader ingaan.

Samenvattend: overzien we het geheel van het communicatieve proces van de psalm, dan zijn de 'hij'-figuur, die in vers 1 het toneel opkomt en de goddelijke 'Ik'-figuur, die in vers 14-16 het laatste woord heeft, de twee hoofdrolspelers van de psalm. Er is in de psalm een beweging van de nood en angst waarin de 'hij'-figuur zich bevindt en die waarschijnlijk de reden vormen dat hij bij de *seter* 'elyôn aanklopt, naar de belofte van 'redding' die hem van Godswege wordt toegezegd. Daarmee laat de psalm de lezer (of hoorder) achter met de overtuiging dat wie bij God aanklopt, niet beschaamd zal worden, maar datgene ontvangt wat hij (of zij) nodig heeft. Het antwoord op de nood van de 'hij'-figuur is tweeledig. Hij ontvangt zowel de toezegging van bevrijding en bescherming als de belofte van de goddelijke nabijheid.

4.4.3.2 *Woordherhalingen en semantiek: de tekst als expressie*

Binnen de syntactische structuur van de tekst en als onderdeel van de literaire strategie fungeert de herhaling van woorden eveneens als een bijdrage aan de opbouw van de wereld van de tekst voor de lezer. Wat roepen de gebruikte woorden bij de lezer op? Veronderstellen ze voorkennis? Wat de goddelijke actant betreft is dat zeker het geval. De vier godsnamen waarmee naar Hem verwezen wordt, worden in de psalm verder niet uitgelegd. Hun betekenis of connotatie wordt bekend verondersteld. Dat betekent dat Psalm 91 niet zomaar als een losse tekst gelezen kan worden. De psalm veronderstelt het bredere verband van de traditie waarbinnen deze namen hun betekenis hebben gekregen. De actant die in de psalm drager is van de vier godsnamen stond al op het toneel, voordat de lezer aan Psalm 91 begint. Ook van de menselijke actant, de 'hij'-figuur van vers 1, wordt verondersteld dat hij bekend is met de סתר *seter* 'schuilplaats' van 'elyôn en vertrouwd is met de שם *šēm* 'naam' van יהוה.

Kijken we naar de woorden die binnen de compositie van de psalm gebruikt worden, dan valt op dat van de 31 werkwoorden die de psalm gebruikt, er slechts 1 herhaald wordt, namelijk het werkwoord ראה *rā'â* 'zien'. In vers 8b wordt de 'jij'-figuur toegezegd dat hij de שלמת רשעים *šillūmat rešā'im* 'vergelding (bestrafing) van de boosdoeners' zal zien. In vers 16b wordt hem ישועה *yšū'â* 'redding' beloofd. De herhaling van het werkwoord 'zien' verbindt voor de lezer de beide hoofddelen van de

psalm met elkaar. De stilzwijgende en nog onbeantwoorde vraag wie achter de *šillūmat rešā'im* zit, wordt in de loop van het communicatieve proces beantwoord. Het is de goddelijke actant die de mens in nood beschermt en zorgdraagt voor zijn *yēšū'ā* 'redding' (vers 16). De betekenis en de concrete invulling van wat *yēšū'ā* behelst, wordt bij de lezer bekend verondersteld. De lezer wordt geacht vanuit zijn kennis van de bredere literaire context van het Oude Testament de betekenis van deze term zelf in te vullen.

Een vergelijkbaar patroon zien we bij de gebruikte nomina. Twee nomina zijn er die elk twee keer voorkomen: מַחֲסֵה *mahse* 'schuilplaats' en דָּבָר *dābār* 'woord' en *deber* 'pest'. Het nomen *mahse* wordt beide keren verbonden met de godsnaam JHWH. De persoon die zo vaak in de psalm toegesproken wordt, belijdt in vers 2 en 9a dat JHWH zijn schuilplaats is. Naast de term *mahse* staan ook andere uitdrukkingen als מַצְוֵדָה *mēšūḏā* (vers 2 en 9a) en מַעֲוֵן *mā'ōn* (vers 9). Van de lezer wordt verwacht dat hij weet wat deze termen profileren. In de psalm vindt een zekere ontwikkeling plaats. De 'hij'-figuur wordt in vers 2 opgeroepen om op JHWH zijn vertrouwen te stellen en na de reeks toezeggingen van vers 3-8, komt hij in vers 9a tot deze uitspraak van vertrouwen. Wat het nomen דָּבָר *dbr* betreft, is in § 4.2.3 duidelijk geworden dat we dit in vers 3b moeten interpreteren als 'woord' en in vers 6a als 'pest'. Toch kan de herhaling van *dbr* voor de lezer of hoorder betekenen dat hij deze met elkaar associeert. Het 'magische woord' van vers 3b is net zo schadelijk als de 'pest' van 6a.

Samenvattend: als we het geheel van de psalm overzien en letten op de manier waarop de herhaling en aaneenschakeling van woorden een bijdrage vormen aan de strategie in de tekst, dan valt op dat de psalm eigenlijk in twee hoofddelen uiteenvalt: (1) de verzen 1-8 en (2) de verzen 9-16. Beide hoofddelen beginnen met enkele godsnamen en eindigen met het werkwoord רָאָה *rā'ā* 'zien'. Hiermee zijn we in ieder geval een rode draad van de psalm op het spoor gekomen. Wie bij JHWH zijn toevlucht zoekt in nood, ontvangt bescherming. Tegelijk wordt duidelijk dat JHWH boosdoeners straft en mensen redt uit allerlei vormen van kwaad en onheil.

4.4.3.3 Presentatie en retorische vorm: de tekst als kunstwerk

De taalkundige, syntactische analyse van de tekst heeft ons geholpen de psalm in te delen in grammaticaal gedefinieerde zinnen en gaf ons inzicht in de syntactische structuur van de tekst. Nu is dat niet de wijze waarop de tekst aan ons is overgeleverd. In het handschrift van de codex Leningradensis is de tekst zonder veel nadere lay-out neergeschreven. Wel zijn er scheidende en verbindende accenten die aan de woorden van de tekst zijn toegevoegd. Soms zijn er gedeeltelijk leeg gelaten regels en paragraafmarkeringen te vinden. Deze gegevens laten zien dat er in de handschriftentraditie aanwijzingen waren voor de lezers. Toch heeft dit niet geleid tot een nadrukkelijk poëtische presentatie van de tekst. Omdat de aanwijzingen voor de lezers niet in alle manuscripten hetzelfde zijn, weten we niet hoe de antieke lezer deze teksten (voor)las.

Talstra wijst op het gegeven dat er in de wetenschappelijke analyse van teksten ten minste *twee* stromingen te vinden zijn:¹¹⁴ (1) exegeten die een presentatie van de tekst in (vers)regels voorstellen, die overeenstemt met de accenten van de masoreti-

114. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 259-263.

sche tekst en de indeling in paragrafen van de handschriftentraditie (zoals bijv. De Moor en Korpel);¹¹⁵ en (2) anderen vinden deze indeling te veel gericht op de vormgeving in de handschriften en vragen meer aandacht voor parallelisme, heffingen en lettergrepen.¹¹⁶ In de volgende paragraaf zullen wij de principes van DC toepassen op de tekst van Psalm 91, teneinde de vraag te kunnen beantwoorden in hoeverre de accenten van de masoretische tekst en de indeling van de tekst zoals die uit handschriftentraditie naar voren komt, licht kunnen werpen op de structuur van de tekst.

Voor deze fase van ons onderzoek is het voldoende om vast te stellen dat het accent van de analyse die Talstra voorstelt vooral ligt op de taalkundige aspecten van de tekst. Dit roept wel de vraag op hoe een syntactische analyse zich verhoudt tot een stichometrische of prosodische indeling van de tekst. De taalkundige analyse die Talstra voorstelt, is gebaseerd op de syntaxis van het bijbels-Hebreeuws. De lexicale en grammaticale gegevens leiden een lezer door de tekst heen. Een lezer wordt door de tekst van A naar B gebracht. Een tekst is voor alles onderdeel van een communicatieve strategie. Dit betekent echter niet dat de tekstindeling van manuscripten voor de exegese onbelangrijk zou zijn. De overlevering van oude manuscripten en handschriften blijkt aanwijzingen te bevatten om een tekst als geheel ten gehore te brengen. Deze aanwijzingen laten ons zien welke eenheden er in het proces van tekstoverlevering zijn afgebakend en welke samenhangen degenen die de tekst overleverden hebben gezien. Zo kunnen verschillen tussen de grammaticale en taalkundige gegevens van een tekst en de accenten die in de tekstoverlevering zijn geplaatst ons een indicatie geven van de manier waarop de tekst vroeger gelezen is. Maar principieel horen volgens Talstra de accenten en paragraafmarkeringen bij de tekstoverlevering en niet bij de taalkundige en literaire analyse. Om die reden hebben wij ons in de bovenstaande analyse beperkt tot het taalkundige aspect.

4.4.4 Concluderende opmerkingen analyse Talstra

De syntactische en retorische analyse die we hebben uitgevoerd, heeft een aantal dingen duidelijk gemaakt: (1) Psalm 91 valt in twee hoofddelen uiteen, die beide een parallelle structuur kennen: (1) de verzen 1-8 en (2) de verzen 9-16. Beide hoofddelen beginnen met het noemen van godsnamen (in de verzen 1-2 en vers 9) en eindigen met het werkwoord רָאָה *rā'â* 'zien' (vers 8b en 16b).

Binnen het *eerste* hoofddeel vormen de verzen 1-2 de inleiding tot de reeks toezeggingen van 3-8, waarbinnen 3-4, 5-6 en 7-8 als gevolg van syntactische overwegingen onderscheiden kunnen worden. De eenheid van de verzen 3-8 is gegeven met het veelvuldig voorkomen van de suffix י 'jij' (2e persoon mannelijk enkelvoud) in vers 3a, 4a, 7a, 7b en 8a. Verder ook door werkwoorden in de 2e persoon mannelijk enkelvoud in vers 4b, 5a, 8a en 8b. Binnen het *tweede* hoofddeel vormt vers 9a de inleiding tot de reeks toezeggingen van de verzen 9b-13. Deze verzen zijn eveneens hecht aaneengesloten door het suffix י 'jij' in vers 9b, 10a, 10b, 11a, 11b, 12a en 12b. Verder zien we ook hier werkwoorden in de 2e persoon mannelijk enkelvoud in vers

115. Zie § 1.5.2 en § 4.5.

116. Zie bijvoorbeeld W.A.M. Beuken, *Jesaja* deel II A (POT), Nijkerk 1979; en J.P. Fokkelman, *Dichtkunst in de bijbel. Een handleiding bij literair lezen*, Zoetermeer 2000, en: *Major Poems of the Hebrew Bible, at the Interface of Prosody and Structural Analysis II*, Assen 2000.

9b, 13a en 13b. De verzen 14-16 zijn door de conjunctie כִּי *kī* van de verzen 9-13 onderscheiden. In de zeven cola vinden we zes werkwoorden in het imperfectum van de 1e persoon enkelvoud en in de middelste cola het persoonlijk voornaamwoord אֲנִי *'ānōkī* 'ik'.

(2) De beide hoofddelen vertonen allerlei syntactische en structurele parallellen. Er is echter een verschil. De parallelie van beide delen wordt doorbroken door vers 9a. De nominale zin van dit vers is een uitspraak die door de angstige mens wordt gedaan. We constateerden al dat vers 9a inhoudelijk teruggrijpt op de verzen 1-2. In zekere zin kunnen we stellen dat in deze verzen een 'conditie' of 'voorwaarde' gegeven wordt waarop de toezeggingen van de verzen 3-8 gebaseerd zijn. In vers 9a neemt de spreker deze 'voorwaarde' over en maakt deze tot zijn eigen belijdenis. Na het uitspreken van zijn vertrouwen in JHWH ontvangt hij een nieuwe reeks toezeggingen. De angstige persoon die hulp zoekt, wordt opgeroepen op JHWH te vertrouwen (vers 2). De retorische kracht van de toezeggingen in de verzen 3-8 is dat hij over de streep wordt getrokken en aan deze oproep gehoor geeft. Eenmaal JHWH als zijn schuilplaats beleden hebbend, ontvangt hij als vorm van 'beloning' toezeggingen die zelfs zo ver gaan, dat zij hem 'overall' ('al uw wegen', vers 11b) bescherming beloven en de belofte geven dat JHWH altijd bij hem zal zijn en – indien nodig – hem altijd zal redden en beschermen (verzen 14-16).

(3) In Psalm 91 zijn ten minste drie (zo mogelijk vier) actoren te vinden: (1) er is een *mens* (man of vrouw) die bang is en zich bedreigd voelt (dit valt af te leiden uit het werkwoord יָרֵעַ *yārē'* 'vrezen' (Ps. 91,5) en de beelden die in de psalm gebruikt worden); (2) in de slotverzen 14-16 komt JHWH zelf aan het woord; (3) in de psalm spreekt *iemand* die 'bevoegd' is om namens JHWH de bange mens toe te spreken (dit kan een priester zijn, een cultusdienaar, een 'ritual expert', een profeet of familielid); en eventueel (4) een aantal *omstanders* als 'implied audience', maar dat verder in de psalm geen actieve rol speelt (JHWH spreekt over de bedreigde mens in de derde persoon, wat doet vermoeden dat er 'omstanders' zijn die deze persoon kennen).

(4) De syntactische en retorische analyse van Psalm 91 roept ten slotte de vraag op naar de situationele context van de psalm (*Sitz im Leben*). In welke levenssituatie moeten we de toezeggingen van JHWH en het uitspreken van vertrouwen in hem plaatsen? Hiermee verbonden is de vraag naar het genre van de psalm (*Sitz im Literatur*). Is hier sprake van een bekend genre? Deze vraag is belangrijk, omdat zij alles te maken heeft met het type communicatie dat de tekst tot stand wil brengen tussen de auteur(s) en de beoogde groep van lezers. Kunnen we Psalm 91 beter begrijpen via de bepaling van het genre? De literatuur van het oude Oosten staat niet op zichzelf, maar hoort thuis in een bepaalde sociale en religieuze context.¹¹⁷ In hoofdstuk 5 zullen we nader op deze vragen ingaan.

4.5 STRUCTUUR VAN PSALM 91 VOLGENS ANALYSE VAN *DELIMITATION CRITICISM*

In deze paragraaf zullen we de tekst van Psalm 91 bestuderen volgens de principes van *delimitation criticism* (DC). Zoals we in § 1.5.2 hebben gezien, tracht deze methode de (structuur van een) tekst te benaderen vanuit de tekstindeling en paragraaf-

117. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 173.

markering zoals die in Hebreeuwse, Griekse, Syrische en Latijnse manuscripten te vinden zijn. Het is namelijk gebleken dat de oude manuscripten van de Hebreeuwse bijbel en de *Versiones* aanwijzingen bevatten voor indeling in paragrafen en kleine(re) teksteenheden als cola:

The structure of Ancient Near Eastern literary works was fairly frequently indicated by delimiting markers. Words, clauses or cola, sentences or lines, strophes, paragraphs or canticles might all be indicated if the scribe had sufficient room to do so.¹¹⁸

DC wil deze gegevens in de analyse en interpretatie van een tekst verdisconteren, omdat voorstellen voor tekstindelingen vaak gebaseerd zijn op inhoudelijke argumenten en om die reden soms heel verschillend (en zelfs tegenstrijdig) kunnen zijn. De informatie uit oude manuscripten en tekstedities kan behulpzaam zijn in de beschrijving van de structuur van een tekst en mag volgens de auteurs van DC niet langer genegeerd worden. 'The degree of correspondence with regard to unit delimitation between largely unrelated transmission channels is so impressive that it is no longer possible to simply ignore this type of evidence.'¹¹⁹

Aan de hand van deze methode zullen we op basis van de gegevens uit de manuscripten en de *Versiones* de structuur van Psalm 91 in kaart brengen. In de volgende paragraaf (§ 4.6) zullen de uitkomsten van deze analyse vergeleken worden met de resultaten van de syntactische analyse van Talstra in de vorige paragraaf. Deze beide methoden van analyse geven ons vanuit de taalstructuur van het Hebreeuws en de oude handschriften en *versiones* beter inzicht in de concrete compositie van Psalm 91. De analyse die in de volgende paragrafen wordt uitgevoerd, is gebaseerd op de masoretische teksteditie zoals die in de BHS gepresenteerd is.¹²⁰ De analyse volgens de principes van DC wordt zelfstandig en parallel aan de syntactische analyse in de lijn van Talstra uitgevoerd. Dit betekent dat we de resultaten van de ene analyse niet inlezen in de andere analyse, maar deze van elkaar gescheiden houden. Hetzelfde geldt voor de conclusies van § 4.2. Ook de antwoorden op de tekstkritische en structurele vragen zullen pas in de slotparagraaf bij de overige resultaten betrokken worden.

De vertaling die in § 4.5.1 gegeven wordt, volgt zo nauwkeurig mogelijk de masoretische tekst van de BHS.

118. M.C.A. Korpel, J.M. Oesch (ed.), *Delimitation Criticism – A New Tool in Biblical Scholarship I*, Assen 2000, 49.

119. Korpel, Oesch, *Delimitation Criticism*, 49.

120. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1990⁴.

4.5.1 Tekst en vertaling van Psalm 91¹²¹

Md: $\mathfrak{M}^{\text{AL122}}$ – $\mathfrak{S}^{\text{BSAW123}}$ – $\mathfrak{S}^{\text{abcdef124}}$ – $\mathfrak{V}^{\text{RCI125}}$

I.A.i.1 (Psalm 91,1)

יְשֵׁב בְּסִטְרָא עֲלִיּוֹן 1aA [3] \mathfrak{M}^{AL} $\mathfrak{S}^{\text{SBAW}}$ $\mathfrak{S}^{\text{abcdef}}$ $\mathfrak{V}^{\text{RCI}}$
 בְּצֶלְ שִׁדְי וַחֲלוֹנָן: 1aB [1] \mathfrak{M}^{AL} $\mathfrak{S}^{\text{SBAW126}}$ $\mathfrak{S}^{\text{abcdef127}}$ \mathfrak{V}^{RC}

Wie verblijft (zit) in de schuilplaats van de Allerhoogste, 1aA

zal (mag) in de schaduw van de Almachtige de nacht doorbrenge[n]. 1aB

I.A.i.2 (Psalm 91,2)

אֲמַר לַיהוָה מַחְסֵי וּמְצוּדָתִי 2aA [3] $\mathfrak{M}^{\text{AL128}}$ $\mathfrak{S}^{\text{SBAW129}}$ $\mathfrak{S}^{\text{abcdef130}}$ $\mathfrak{V}^{\text{RCI131}}$

121. In de analyse die wij in dit hoofdstuk presenteren, hebben wij gebruikgemaakt van manuscripten: Hebreeuwse \mathfrak{M}^{AL} (Aleppo codex en codex Leningradensis), Griekse $\mathfrak{S}^{\text{BSAW}}$ (codex Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus, Washington manuscript), Syrische $\mathfrak{S}^{\text{abcdef}}$ (6t1, 7a1, 8a1, 9a1, 9t3, 10t2) en Latijnse $\mathfrak{V}^{\text{RCI}}$ (Reginensis, S. Columbae, S. Ebrulfi). Zie voor verdere gegevens de literatuurlijst.
122. In de Hebreeuwse codices \mathfrak{M}^{AL} zijn het begin en het einde van de psalm duidelijk gemarkeerd door een witte regel in de kolom.
123. In de Griekse codices $\mathfrak{S}^{\text{BSAW}}$ is het volgende opschrift te vinden: ἀλνος ὠδῆς τῷ Δαυιδ ('een loflied van David').
124. Het manuscript 7a1 (\mathfrak{S}^{b}) heeft als opschrift: 'Een en negentigste psalm van David, betreffende Hizkia, de koning ('rijke'), die zoon van David genoemd werd'. In de manuscripten 6t1, 7a1, 8a1, 9a1, 9t3 en 10t2 wordt het begin van de Psalmen aangeduid met een duidelijk gemarkeerd opschrift. In \mathfrak{S}^{c} wordt het einde van Psalm 90 gemarkeerd met een 'diamond' van vier punten, waarbij de verticale punten vetter zijn dan de horizontale punten; in \mathfrak{S}^{e} wordt het einde gemarkeerd door een vette dubbele punt (in iets andere kleur); in \mathfrak{S}^{f} bestaat het begin van de psalm uit een ruimte in de kolom met slecht leesbare letters (vermoedelijk van een opschrift). Op sommige punten wijken de handschriften van elkaar af door varianten of andere spelling van woorden. In alle zes manuscripten zijn geen afwijkingen gevonden wat de colonindeling betreft. De overlevering is wat Psalm 91 betreft vrij eensluidend. Zie voor *textmarkers* bijvoorbeeld: K.D. Jenner, 'The Unit Delimitation in the Syriac Text of Daniel', in: *Delimitation Criticism* (Pericope 1), Assen 2000, 105-129, in het bijzonder 112-113.
125. Het begin van Psalm 91 wordt in verschillende handschriften gemarkeerd door opschrift: LAUS CANTICI DAVID 'loflied van David'.
126. In \mathfrak{S}^{s} staat -λισθησεται alleen op volgende regel. In \mathfrak{S}^{a} is het midden van het woord αλλισθησεται slecht leesbaar en staat alleen na een spatie op een nieuwe regel.
127. \mathfrak{S}^{b} heeft hier het werkwoord šbh 'zich verheugen' (Dt-stam): 'en hij verheugt zich in de schaduw van God'. In \mathfrak{S}^{f} staat aan einde van het colon een vette enkele punt (in een iets andere kleur) boven een andere (kleinere) punt.
128. In \mathfrak{M}^{a} zijn de beide cola van dit vers zonder spatie geschreven op één regel. Aan het einde van het tweede colon is sprake van protrusie. P. Sanders heeft de colometrische lay-out van de Psalmen 1 tot 14 in de Aleppo Codex geanalyseerd en onderverdeeld in categorieën. Vers 2 kan in lijn met deze analyse tot categorie 2 gerekend worden (2 cola die zonder spatie aan elkaar verbonden zijn). Zie P. Sanders, 'The Colometric Layout of Psalms 1 to 14 in the Aleppo Codex', in: *Studies in Scriptural Unit Division* (Pericope 3), M.C.A. Korpel, J.M. Oesch (ed.), Assen 2002, 226-257. Ook in \mathfrak{M}^{t} zien we aan het einde van de regel protrusie. De woorden לַיהוָה אֲמַר zijn aan vers 1 toegevoegd. Vanwege het zwakke accent [9] behoren zij echter bij het eerste colon van vers 2.
129. In \mathfrak{S}^{s} staat -επ αυτου alleen op de volgende regel. In \mathfrak{S}^{a} staan de woorden vanaf και op de volgende regel. $\mathfrak{S}^{\text{SBW}}$ delen het vers wel in twee cola, maar leggen de scheiding bij מַחְסֵי וּמְצוּדָתִי bij het volgende colon 2aB. In \mathfrak{S}^{w} staat -ω επ αυτου alleen op de volgende regel.
130. \mathfrak{S}^{b} heeft de scheiding bij מַחְסֵי en rekent וּמְצוּדָתִי bij het volgende colon 2aB. In \mathfrak{S}^{e} staat aan begin van het colon een vette punt (in iets andere kleur).

:אֱלֹהֵי אֲבֹתָהּ-בּוֹ 2aB [1] מ^{AL} ש^A S^{abcdef132}

*Ik zeg*¹³³ tot JHWH: 'Mijn toevlucht en mijn vesting, 2aA

mijn God, op wie ik vertrouw! 2aB

I.A.ii.3 (Psalm 91,3)

כִּי הוּא יִצְוֶלְךָ מִפֶּה יְקוּשׁ 3aA [4]¹³⁴ מ^{AL135} ש^{SBAW136} S^{abcdef137} פ^{RCI}

:מְדַבֵּר הַהוּת 3aB [1] מ^{AL} ש^{AW138} S^{abcdef139} פ^R

Ja, Hij bevrijdt je uit het net van de vogelvanger, 3aA

van de verderfelijke pest.¹⁴⁰ 3aB

I.A.ii.4 (Psalm 91,4)

בְּאַבְרָתוֹ יִסֵּךְ לָךְ 4aA [9] מ^{AL141} ש^{SBAW142} S^{abcdef143} פ^{RCI}

וְתַחַת-כַּנְפָּיו תִּחְסֶה 4aB [3] מ^{AL} ש^{SBAW} פ^C

צִנָּה וְסַחֲרָה אֲמַתּוֹ: 4aC [1] מ^{AL144} ש^{SBAW} S^{abcdef145} פ^{RCI146}

131. פ^{RC} delen het vers wel in twee cola, maar leggen de scheiding bij וּמְנוּדָתֵי (et *refugium meum*) en rekenen dit bij het volgende colon 2aB.

132. In S^e staat aan einde van colon een vette dubbele punt (in een iets andere kleur). In S^f staat aan het einde van het colon een vette enkele punt (in een iets andere kleur).

133. In § 4.2.2 hebben wij een doorlopende vertaling van de verzen 1 en 2 beargumenteerd en voorgesteld אָמַר 'mr als een participium 3 mannelijk enkelvoud ('hij die zegt') te lezen.

134. Mogelijk is hier sprake van een accent 5 dat defectief geschreven is.

135. Het voegwoord כִּי *ki* aan het begin van vers 3 is aan het einde van de regel na vers 2 tegen de linker-marge geplaatst, om daar te veel wit te voorkomen. Was de schrijver preciezer geweest, dan had hij de spatie in het midden breder gemaakt. De regel is aan het eind opgevuld met twee rekspaties.

136. ש^b maakt geen onderscheid tussen de cola hier en laat het tweede deel -ετρωυ και ... na een witte ruimte doorlopen op de volgende regel. In ש^b ontbreekt με 'mij' zoals in ש^{SAW} als vertaling van de suffix ך 'jou'. In ש^a staat θηρευτων alleen op een nieuwe regel.

137. S^b heeft hier in plaats van יְקוּשׁ *yāqūš* 'vogelvanger' *tuqlā* 'struikelblok', zie CAL. In S^f staat aan het begin van het colon een vette enkele punt (in een iets andere kleur).

138. ש^{SBAW} hebben דַּבַּר vertaald met λογος 'woord' en dus gelezen als *dābār* 'woord' en niet als *deber* 'pest'. Zie § 4.2.3 en 7.3.

139. S^b heeft hier *mml* 'sryqht' 'ijdele (lege) taal'. In S^e staat aan het einde van het colon een vette dubbele punt (in een iets andere kleur). In S^f staat aan het einde van het colon een vette enkele punt (in een iets andere kleur).

140. In § 7.3 hebben wij geargumenteerd dat de frase הוּת דַּבַּר *deber hawwôt* gelezen moet worden als 'magisch woord'.

141. Hoewel מ^{AL} beide een zwakker accent [9] hebben, moeten we hier waarschijnlijk toch een colon-einde lezen. De pausale vorm en de spatie pleiten daarvoor, zie P. Sanders, 'Pausal Forms and the Delimitation of Cola in Biblical Hebrew Poetry', in: *Unit Delimitation in Biblical Hebrew and Northwest Semitic Literature* (Pericope 4), M.C.A. Korpel, J.M. Oesch (ed.), Assen 2003, 264-278; J.D. Price, *The Syntax of Masoretic Accents in the Hebrew Bible* (Studies in the Bible and Early Christianity 27), New York 1990; J.D. Price, 'Exegesis and Pausal Forms with Non-Pausal Accents in the Hebrew Bible', paper voor meeting ETS 2006; E.J. Revell, 'Pausal Forms in Biblical Hebrew: Their Function, Origin and Significance', *JSS* 25 (1980), 165-179. De beide cola 4aA en 4aB kunnen tot categorie 3 gerekend worden (vers in meerdere cola verdeeld, waarbij het woord voor de spatie een zwak scheidend accent heeft gekregen), Sanders, 'The Colometric Layout', 233-234.

Met zijn vlerken bedekt Hij je, 4aA
en onder zijn vleugels mag je schuilen; 4aB
Schild en pantser zijn zijn trouw.¹⁴⁷ 4aC

I.B.i.5 (Psalm 91,5)

לֹא־תִירָא מִפֶּחַד לַיְלָה 5aA [3] מ^{AL} ט^{SBAW} s^{abcdef148} v^{RC}
 מִחֶץ יַעֲוֶה יוֹמָם: 5aB [1] מ^{AL} ט^{SBAW149} s^{abcdef150} v^{RC151}

Je hoeft niet te vrezen voor de verschrikking van de nacht, 5aA
(en ook) niet voor de pijl, die overdag (op je af)vliegt; 5aB

I.B.i.6 (Psalm 91,6)

מִדְּבַר בְּאֶפֶל יְהִלָּךְ 6aA [3] מ^{AL152} ט^{SBAW153} s^{abcdef154} v^{RC}
 מִקְּטֹב יִשׁוּד צְהָרִים: 6aB [1] מ^{AL155} ט^{SBAW156} s^{abcdef157} v^{RC158}

niet voor de pest, die in het duister rondgaat, 6aA
noch voor de plaag, die toeslaat op de middag. 6aB

I.B.ii.7 (Psalm 91,7)

יִפֹּל מִצְדָּדָא אֶלָּה 7aA [4] מ^{AL159} ט^{SBAW160} s^{abcdef161} v^{RI}
 וּרְבֻבָה מִיַּמִּינֶךָ 7aB [3] מ^{AL} ט^{BAW162} s^{abcdef163} v^{RC}

-
142. In S^s staat $\text{-}\sigma\kappa\iota\alpha\sigma\epsilon\iota\ \sigma\omicron\iota$ alleen op de volgende regel. In S^A staat $\text{-}\epsilon\pi\iota\sigma\kappa\iota\alpha\sigma\epsilon\iota\ \sigma\omicron\iota$ alleen op de volgende regel.
143. S^b heeft hier het werkwoord *psy* 'redden' (D-stam): 'Hij zal je redden onder zijn vleugels'. In de marge van S^e zijn de ontbrekende letters van het eerste woord (met letters van andere kleur) aangevuld: *b'br-* is aangevuld met *-why* (suffix 3 mannelijk enkelvoud) tot *b'brwhy* 'met (onder) zijn vleugels'. In S^f staat aan begin van colon een vette dubbele punt (in een iets andere kleur).
144. Het woord *צנה* is op slordige wijze na de atnach [3] geplaatst, gevolgd door 2 regelvullers. De schrijver had beter een spatie kunnen invoegen. Dan waren de regelvullers ook niet nodig geweest.
145. S^b heeft hier *zyn' nhdrk qwsth* '(als) een wapen zal zijn waarheid je omringen'. In S^e staat aan het einde van het colon een vette dubbele punt (in een iets andere kleur). In S^f staat aan het einde van het colon een vette enkele punt (in een iets andere kleur).
146. In v^{RC1} is dit colon gerekend bij vers 5 en als volgt vertaald: *scuto circumdabit te veritas eius* ('zijn waarheid zal je omgeven als een schild').
147. In § 8.6.1 hebben wij beargumenteerd dat de frase *אמרו סהרה צנה sinnā w^ssōhērā ³mittō* vertaald moet worden als 'een geheel omringend schild is zijn trouw'.
148. Opvallend is dat alle vier de cola van de verzen 5 en 6 in S^b op een aparte regel staan en precies even lang zijn als de kolom van de tekst.
149. S^b heeft aan het begin van het colon een extra $\kappa\alpha\iota$ met puntjes erboven, hetgeen betekent dat het bij nadere correctie van de tekst niet overeenstemde met het (Griekse of Hebreeuwse) origineel en derhalve geëlimineerd moest worden.
150. In S^e staat aan het einde van het colon boven een punt een vette andere punt (in een iets andere kleur). In S^f staat aan het einde van het colon een vette dubbele punt (in een iets andere kleur) boven en onder een andere (kleinere) punt.
151. In v^{RC1} is dit colon gerekend bij vers 6.

אֱלֹהֵיךָ לֹא יִגְשׁוּ: 7aC [1] מ^{AL} ט^{SB} ש^{abcdef} פ^{RC}

Al vallen er links van je duizend 7aA
en tienduizend rechts van je, 7aB
jou zal het niet treffen. 7aC

I.B.ii.8 (Psalm 91,8)

רַק בְּעֵינַיִךְ חִבֵּיט 8aA [3] מ^{AL} ט^{SBAW164} ש^{abcdef165} פ^{RCI}

וְשִׁלְמַת רְשָׁעִים תִּרְאֶה: 8aB [1] מ^{AL166} ט^{SBAW} ש^{abcdef167} פ^{RC}

Alleen met je ogen zul je ernaar kijken, 8aA
en de vergelding aan de goddelozen zien. 8aB

-
152. Het tweede colon staat op een volgende regel. Achter het eerste colon is de regel opgevuld met 2 rekspaties.
153. In ט^S staat -ακατοι alleen op de volgende regel. In ט^A staat -εισκατοι alleen op de volgende regel.
154. S^b heeft hier *mlt* ' (wees niet bang) voor het 'woord dat in het duister rondgaat'.
155. Het colon 6aB staat in מ^A op de volgende versregel naast 7aA. Deze beide cola kunnen tot categorie 4 gerekend worden (2 cola die door spatie van elkaar gescheiden zijn, maar waarbij het vers op de volgende regel verdergaat), Sanders, 'The Colometric Layout', 234-236.
156. In ט^{SAW} staat μεσημβριου alleen op de volgende regel.
157. S^b heeft hier *rwh* 'wind' en het colon laat zich vertalen met: 'en niet voor de wind die blaast op de middag'. In S^e staat aan het einde van het colon een vette dubbele punt (in een iets andere kleur). In S^f staat aan einde van colon een vette enkele punt (in een iets andere kleur).
158. In פ^{RCI} wordt dit colon als volgt vertaald: *ab incursu et daemonio meridiano* ('van de aanval en de demon van de middag'). Vermoedelijk wordt door פ ישר 'toeslaat/vernietigt' gelezen als ושר 'en (een/de) demon'.
159. Het woord אלה in מ^A is onpauzeel en wordt op de volgende regel geplaatst, als onderdeel van colon 7aB. Waarschijnlijk is het op een nieuwe regel geplaatst om al te veel uitspringen te voorkomen. Als de schrijver bij het openlaten van een spatie binnen de regel beter gekeken had naar de lengte van het volgende colon, had hij de spatie tussen 6aB en 7aA waarschijnlijk smaller gelaten, zodat אלה er nog bij had gekund. De drie cola van vers 7 vallen onder de categorie 11 (een vers bestaande uit 3 cola, waarvan de eerste of derde op een vorige of volgende regel geschreven kan zijn), Sanders, 'The Colometric Layout', 242-243. De verdeling van de drie cola in מ^b over de versregels is nogal slordig. De frase מנדרך אלה staat op één regel. Gevolgd door מימיך אלה op de volgende regel. Vervolgens een ruime spatie, gevolgd door לא יגשו. Hier lijkt geen bewuste keuze achter te zitten.
160. In ט^S vormen beide cola 7aA en 7aB een geheel en lopen door na een spatie op de volgende regel.
161. In S^f staat aan het begin van het colon een vette enkele punt (in een iets andere kleur).
162. In ט^A vormen beide cola 7aB en 7aC een geheel en lopen door na een spatie op de volgende regel. In ט^w staat -ουκ ειγγελει alleen op volgende regel.
163. In S^e staat aan einde van colon een vette punt (in een iets andere kleur) net boven een andere punt. In S^f staat aan het einde van het colon een vette dubbele punt (in een iets andere kleur) boven en onder een andere (kleinere) punt.
164. In ט^A staat -νοηεις alleen op de volgende regel.
165. Opvallend is dat in S^b de cola van de verzen 8 tot en met 11 allemaal op een aparte regel staan en precies even lang zijn als de kolom van de tekst. In S^e staat aan het einde van het colon een vette dubbele punt (in een iets andere kleur). In S^f staat aan het einde van het colon een vette enkele punt (in een iets andere kleur) onder een andere (kleinere) punt.
166. In מ^A is aan het einde van het tweede colon sprake van protrusie.
167. In S^e staan aan het begin van het colon twee horizontale vette punten in de marge (in een iets andere kleur), gevolgd door de toegevoegde letter *beth* aan *pwr* 'nhwn 'hun vergelding'.

II.A.i.9 (Psalm 91,9)

כִּי־אַתָּה יְהוָה מִחֻסֶּיךָ 9aA [3] מ^{AL} ט^{SBAW} s^{abcdef168} v^{RCI}

עֲלִיּוֹן שְׂמִתָּ מְעוֹנָךְ: 9bA [1] מ^{AL} ט^{SBAW} s^{abcdef} v^{RC}

Ja, U JHWH, bent mijn schuilplaats. 9aA

'Elyôn heb je gesteld tot je verblijf, 9bA

II.A.i.10 (Psalm 91,10)

לֹא־תֵאָנֶה אֲלֵיךָ רָעָה 10aA [3] מ^{AL} ט^{SBAW} s^{abcdef169} v^{RI}

וְנִנֵּעַ לֹא־יִקְרַב בְּאַהֲלֶיךָ: 10aB [1] מ^{AL170} ט^{SBAW171} s^{abcdef} v^{RC}

Niet zal je kunnen treffen kwaad, 10aA

en ziekte niet tot je tent kunnen naderen. 10aB

II.A.ii.11 (Psalm 91,11)

כִּי מִלְאֲכָוֵי יִצְוֶה־לְךָ 11aA [3] מ^{AL172} ט^{SBAW173} s^{abcdef174} v^{RCI}

לְשִׁמְרֶךָ בְּכָל־דְּרָכֶיךָ: 11aB [1] מ^{AL} ט^{SBAW175} s^{abcdef} v^{RC}

want zijn engelen beveelt Hij je 11aA

te bewaken op al je wegen; 11aB

II.A.ii.12 (Psalm 91,12)

עַל־כַּפַּיִם יִשְׁאֹנֶךָ 12aA [3] מ^{AL176} ט^{SBAW177} s^{abcdef178} v^{RI}

פְּרִתְגֶךָ בְּאֶבֶן רִגְלֶךָ: 12aB [1] מ^{AL} ט^{SBAW179} s^{abcdef} v^{RC}

168. In S^f staat aan het einde van het colon een vette dubbele punt (in een iets andere kleur) boven en onder een andere (kleinere) punt.

169. In S^e staat aan het einde van het colon een vette dubbele punt (in een iets andere kleur). In S^f staat aan het einde van het colon een vette enkele punt (in een iets andere kleur) onder een andere (kleinere) punt.

170. Het laatste woord van het tweede colon באהלך wordt door מ^A op de volgende regel geplaatst. Er was gewoonweg geen ruimte meer beschikbaar op de voorgaande regel. Vers 10a en b vallen in categorie 4 (2 cola die door spatie van elkaar gescheiden zijn, waarbij het tweede colon op de volgende regel verdergaat), Sanders, 'The Colometric Layout', 234-236. De beide nomina רעה en ננע worden door מ^h op een volgende regel naast elkaar geplaatst, gevolgd door een brede spatie.

171. ט^{BA} hebben het laatste deel van het colon -ματί σου alleen op de volgende regel geplaatst.

172. מ^A heeft hier een opvallend stukje wit tussen het laatste woord en de linkerkantlijn.

173. ט^{SA} hebben laatste deel van het colon (-ταί/τε) περι σου op de volgende regel geplaatst.

174. In S^e is aan het einde van het colon, die ook einde van de kolom is, een vette dubbele punt te vinden (in iets andere kleur), die in de marge van de volgende regel wordt herhaald. In S^e staat aan het einde van het colon eveneens een vette dubbele punt (in een iets andere kleur).

175. ט^{SA} heeft het laatste deel van het colon οδοί σου alleen op de volgende regel geplaatst. In ט^B ontbreekt πάσαις.

176. Aan het einde van het colon is in מ^A sprake van protrusie.

op handen zullen zij je dragen, 12aA
zodat je aan geen steen je voet stoot. 12aB

II.A.ii.13 (Psalm 91,13)

עַל-שַׁחַל וּפְתוֹן תְּדַרְךָ 13aA [3] מ^{AL} ש^{SBAW} s^{abcdef180} v^{RCI}

תִּרְמָס כַּפֵּיר וְחַנּוּן: 13aB [1] מ^{AL} ש^{SBAW181} s^{abcdef} v^{RC182}

Op leeuw en adder zul je treden, 13aA
je zult vertrappen jonge leeuw en draak. 13aB

II.B.i.14 (Psalm 91,14)

כִּי בִי הָשַׁק וְאֶפְלָטָהּ 14aA [3] מ^{AL} ש^{SBAW183} s^{abcdef184} v^{RCI}

אֲשַׁנְבְּהוּ כִּי-יָרַע שְׁמִי: 14aB [1] מ^{AL} ש^{SBAW185} s^{abcdef186} v^{RC}

Ja, wie Mij liefheeft zal Ik bevrijden, 14aA
hem beschutten, omdat hij vertrouwd is met mijn naam. 14aB

II.B.i.15 (Psalm 91,15)

יִקְרָאֵנִי וְאֶעֱנֶהוּ 15aA [4] מ^{AL} ש^{SBAW187} v^{RCI}

עֲמוֹ-אֲנִי בַצָּרָה 15aB [3] מ^{AL} ש^{SBAW188} s^{abcdef189} v^{RC}

177. **S**^s heeft aan het begin van het colon een extra *κα* met puntjes erboven, hetgeen betekent dat het bij nadere correctie van de tekst niet overeenstemde met het (Griekse of Hebreeuwse) origineel en derhalve geëlimineerd moest worden.
178. In **S**^e staat aan het einde van het colon een vette dubbele punt (in een iets andere kleur).
179. **S**^{BA} hebben het laatste deel van het colon *των ποδα σου* alleen op de volgende regel geplaatst. In **S**^w staat *-των ποδα σου* alleen op de volgende regel gevolgd door een hoge punt.
180. In **S**^e is aan het einde van het colon een vette dubbele punt te vinden (in een iets andere kleur). In **S**^e staat aan het einde van het colon een enkele vette punt (in een iets andere kleur) net boven de andere.
181. **S**^{BA} hebben het laatste deel van het colon *-(δρα)κουτα* alleen op de volgende regel geplaatst.
182. In **V**^{RC} is aan het begin van het colon *et 'en'* ingevoegd.
183. **S**^B heeft het laatste deel van het colon *-μαι αυτου* alleen op de volgende regel geplaatst.
184. In **S**^{abcdef} wordt *אשנבְהוּ 'Ik zal hem beschutten'* van 14aB bij het eerste colon 14aA genomen. In **S**^{ee} zijn aan het einde van het colon twee vette horizontale punten te vinden (in een iets andere kleur).
185. **S**^{BA} heeft het laatste deel van het colon *(ο)νομα μου* alleen op de volgende regel geplaatst.
186. In **S**^b ontbreekt een punt aan het einde van het colon. De regel loopt derhalve door in het volgende vers: 'omdat hij mijn naam kent, zal hij Mij roepen, en zal Ik hem antwoorden'.
187. **S**^{BA} hebben het laatste deel van het colon *-(σο)μαι αυτου* alleen op de volgende regel geplaatst. **S**^w heeft in plaats van *πικαλεσεται* aan het begin het futurum *κεκραζεται* van het werkwoord *κραζω* (roepen). Verder wordt het colon afgebroken in het woord *εισακουσομαι* en vervolgd op de volgende regel. Na *αυτου* staat een hoge punt als aanduiding van het einde van het colon. Op dezelfde regel staat aansluitend *μετ αυτου ειμι εν θλιψει*. Ook deze frase wordt als een aparte colon geïnterpreteerd, aangezien de frase *εξελομαι και δοξασω αυτου* op een nieuwe regel staat.
188. **S**^A heeft de cola 15aB en 15a C als een geheel genomen en na een spatie laten doorlopen op de volgende regel.
189. In **S**^{ce} is aan het einde van het colon een vette dubbele punt te vinden (in iets andere kleur).

| | |
|---|--|
| אֶחָלְצָהוּ וְאֶכְבְּדָהוּ: 15aC [1] | מ ^{AL} ט ^{SBW190} ש ^{abcdef} פ ^{RCI} |
| <i>Als hij Mij aanroept, zal Ik hem antwoorden;</i> | 15aA |
| <i>bij hem zal Ik zijn in zijn benauwdheid;</i> | 15aB |
| <i>Ik zal hem bevrijden en Ik zal hem eren.</i> | 15aC |

II.B.i.16 (Psalm 91,16)

| | |
|--|--|
| אֶרְךָ יָמִים אֲשֶׁר־יַעֲבֹד 16aA [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW191} ש ^{abcdef} פ ^{RC} |
| וְאֶרְאֶהוּ בִישׁוּעָתִי: 16aB [1] | מ ^{AL} ט ^{SABW} פ ^{RC} |
| <i>Met een lang leven zal Ik hem verzadigen,</i> | 16aA |
| <i>en Ik zal hem mijn redding laten zien.</i> | 16aB |

Md: מ^{LA} – ט^{SAW} – ש^{abcdef192} – פ^{RCI}

4.5.2 Psalm 91: indeling in verzen

Vers: Psalm 91,1

| | |
|-------------------------------------|--|
| יֵשֵׁב בְּסִתְרֵי עֲלִיּוֹן 1aA [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} פ ^{RCI} |
| בְּצֶלְ שָׁרֵי יִתְלוֹנֵן: 1aB [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} פ ^{RC} |

Geaccentueerde syllaben: 3 + 3.

Versparallelisme: ישב || שרי¹⁹⁵; עליון || על¹⁹⁴; צל || סתר¹⁹³; לון || ישב || grammaticaal parallelisme; godsnamen.

Vers: Psalm 91,2

| | |
|---|--|
| אֵמַר לְיְהוָה מַחְסֵי וּמְצוּדָתִי 2aA [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} פ ^{RCI} |
| אֱלֹהֵי אֲבֹתַי: 2aB [1] | מ ^{AL} ט ^A ש ^{abcdef} |

Geaccentueerde syllaben: 4 + 3.

190. ט^{SB} hebben aan het begin van het colon een extra καὶ ingevoegd. In ט^S staat dit καὶ met puntjes erboven, hetgeen betekent dat bij nadere correctie de tekst niet geheel overeenstemde met het (Griekse of Hebreeuwse) origineel en derhalve geëlimineerd moest worden. In ט^W ontbreekt aan het begin van het colon καὶ.

191. ט^B heeft het laatste deel van het colon -הַשָּׁוֹ אַטְוֹן alleen op de volgende regel geplaatst.

192. Het einde van Psalm 91 wordt in ט^c gemarkeerd door vier vette punten (twee dubbele punten, in iets andere kleur), die gevolgd worden door het opschrift van de volgende psalm. In ט^e wordt het einde gemarkeerd door twee vette horizontale punten (in iets andere kleur), die boven en onder de andere punt staan, gevolgd door het opschrift van Psalm 92. In ט^f staan aan het einde van de psalm vier horizontale punten, waarvan de 2e en 4e punt vetter zijn dan de andere twee, gevolgd door het opschrift van de volgende psalm.

193. Num. 22,8; Joz. 8,9; Ri. 19,4, 6, 15; Jes. 65,4.

194. Jes. 32,2.

195. Num. 24,16.

Versparallellisme: יהוה || אלהים¹⁹⁶; בטח || מחסה¹⁹⁷; אמר || בטח¹⁹⁸; 3 x suffix 1 eg. sgl.; godsnamen.

Vers: Psalm 91,3

| | | | |
|---------------------------------------|-----|-----|--|
| כִּי הוּא יִצְיֹלֶךָ מִפֶּחַח יִקוּשׁ | 3aA | [4] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcde} פ ^{RCI} |
| מִדְּבַר הַדּוֹחַ: | 3aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{AW} ש ^{abcde} פ ^R |

Geaccentueerde syllaben: 5 + 2.

Versparallellisme: נצל || דבר¹⁹⁹; נצל || הוה²⁰⁰; מן || מן; ellips van werkwoord in 3aB.

Discussie: נצל || יקוש²⁰¹ is een vorm van intern colonparallellisme.

Vers: Psalm 91,4

| | | | |
|-----------------------------|-----|-----|--|
| בְּאֲבָרְתוֹ יִסַּךְ לְךָ | 4aA | [9] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcde} פ ^{RCI} |
| וְתַחַת-כַּנְפָּיו תַּחֲסֶה | 4aB | [3] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} פ ^C |
| צָנָה וְסַהַרְהָ אֲמַתּוֹ: | 4aC | [1] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcde} פ ^{RCI} |

Geaccentueerde syllaben: 3 + 3 + 3.

Versparallellisme: אברה || כנף²⁰²; סכך || חסה²⁰³; כנף || סכך²⁰⁴; 3 x suffix 3 m. sgl.

Discussie: de combinatie van כנף met חסה (4aB) komt vaker voor.²⁰⁵

Vers: Psalm 91,5

| | | | |
|-----------------------------|-----|-----|--|
| לֵאחֲרָיָא מִפְּחָד לַיְלָה | 5aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcde} פ ^{RC} |
| מִחֹץ יַעֲרֹף יוֹמָם: | 5aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcde} פ ^{RCI} |

Geaccentueerde syllaben: 3 + 3.

Versparallellisme: לילה || יום²⁰⁶; מן || מן; ellips van werkwoord in 5aB; grammaticaal parallellisme.

Discussie: de combinatie van ירא met פחד (4aA) komt vaker voor.²⁰⁷

196. De parallellen zijn te talrijk om hier weer te geven. We beperken ons tot de Psalmen: 3,8; 14,2; 18,7; 22,32; 47; 20,6; 24,5; 31,15; 38,16; 22; 40,4; 47,6; 48,2; 9; 55,17; 56,11; 58,7; 68,17; 69,14; 70,2; 6; 73,28; 84,4; 92,14; 94,22; 104,33; 109,26; 116,5; 135,5; 146,2; 10; 147,7; 12.

197. Ps. 62,9.

198. Ps. 31,15.

199. Voor interpretatie van דבר *dbr* hier als *dābār* zie § 7.3; verder zie: Ps. 119,43; Spr. 12,6.

200. Spr. 11,6.

201. Spr. 6,5.

202. Deut. 32,11; Job 39,13; Ps. 68,14.

203. Ps. 5,12.

204. Het סכך *sākak* 'bedekken' komt in Ex. 25,20; 37,9; en 1 Kon. 8,7 voor met כנף *kānap* als object.

205. Ruth 2,12; Ps. 36,8; 57,2; 61,5.

206. Dit is een veelvoorkomend woordpaar. Enkele poëtische teksten ter illustratie: Job 3,3; Ps. 19,3; 77,3; 88,2; 90,4; Spr. 7,9; etc.

207. Ps. 119,120; Spr. 3,25.

Vers: Psalm 91,6

| | | | |
|-----------------------------|-----|-----|---|
| מְדַבֵּר בְּאֶפֶס יְהוֹלֵךְ | 6aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ט ^{RC} |
| מִקְטָב יִשׁוּר צְהָרִים: | 6aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ט ^{RC} |

Geaccentueerde syllaben: 3 + 3.

Versparallellisme: מִן || מִן; ellips van werkwoord in 6aA en 6aB; grammaticaal parallellisme.

Vers: Psalm 91,7

| | | | |
|-------------------------|-----|-----|---|
| יִפֹּל מִצְדָּדִי אֶלֶף | 7aA | [4] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ט ^{RI} |
| וּרְבָבָה מִימִינֶךָ | 7aB | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ט ^{RC} |
| אֶלֶיךָ לֹא יִגָּשׁ: | 7aC | [1] | מ ^{AL} ט ^S ש ^{abcdef} ט ^{RC} |

Geaccentueerde syllaben: 3 + 2 + 3.

Versparallellisme: מִן || מִן; ellips van werkwoord in 7aB; 3 x suffix 2 m. sgl.; grammaticaal parallellisme 7aA en 7aB;

Toelichting: alliteratie van suffix 2 m. sgl; colonparallellisme נפל en אלף²¹⁰; de combinatie van נפל en נגש (Hof.) komt slechts één keer voor.²¹¹

Vers: Psalm 91,8

| | | | |
|-----------------------------------|-----|-----|--|
| רַק בְּעֵינֶיךָ תִּבְטֵחַ | 8aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ט ^{RCl} |
| וְשַׁלַּמְתָּ רַשְׁעִים תִּרְאֶה: | 8aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ט ^{RC} |

Geaccentueerde syllaben: 3 + 3.

Versparallellisme: נבט || עין; ראה²¹²; grammaticaal parallellisme;

Vers: Psalm 91,9

| | | | |
|-------------------------------|-----|-----|--|
| כִּי־אֲתָהּ יְהוָה מִחֹסֶי | 9aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ט ^{RCl} |
| עֲלִיּוֹן שָׁמַיִת מְעוֹנֶךָ: | 9bA | [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ט ^{RC} |

208. Hos. 13,14.

209. 1 Sam. 18,7; 21,12; 29,5; Mi. 6,7

210. Deze combinatie is gebruikelijk zoals blijkt uit de volgende verzen: Ex. 32,28; Joz. 8,25; Ri. 8,10; 12,6; 20,44, 46; 1 Sam. 4,10; 1 Kon. 20,30; 1 Kron. 21,14; 2 Kron. 13,17.

211. 2 Sam. 3,34.

212. Num. 23,21; 1 Sam. 16,7; 17,42; 2 Kon. 3,14; 1 Kron. 21,21; Job 28,24; 35,5; Ps. 10,14; 22,18; 33,13; 80,15; 84,10; 142,5; Jes. 5,12; 22,11; 38,11; 63,15; Klg. 1,11; 2,20; 5,1; Hab. 1,3, 5, 13.

213. Deze combinatie is erg frequent. Heel vaak is עין 'ayin 'oog' direct object van het werkwoord ראה *rā'ā* 'zien': bijv. Ps. 35,21; 54,9; 69,24; soms komen beide termen voor in een parallellisme: bijv. Ps. 135,16; Spr. 24,18; Jes. 52,10; 59,15; meestal is 'ayin verbonden aan het werkwoord נָשָׂא *nāsā'* 'opheffen', dat in parallele verhouding staat met het werkwoord *rā'ā*: bijv. Gen. 18,2; 21,19; 22,4, 13.

Geaccentueerde syllaben: 4 + 3.

Versparallellisme: מחסה || מעון; pers. Voornaamwoord 2 m. sgl. || suffix 2 m. sgl.; parallellisme godsnamen; grammaticaal parallellisme.

Toelichting: dat 9aA als een zelfstandig colon genomen moet worden, blijkt uit de wisseling van subject. Richt het persoonlijk voornaamwoord אהה 'attâ 'u' zich op יהוה, in 9bA daarentegen wordt met de vorm שמתה *samtâ* 'je hebt gesteld' een andere persoon aangeduid. Verondersteld is hier de 'persoon' die in de verzen 5-8 reeds is toegesproken.

Vers: Psalm 91,10

| | | | |
|-------------------------------------|------|-----|---|
| לְאַחֲאֵנָה אֵלֶיךָ רָעָה | 10aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RI} |
| וְיָנִיעַ לְאַיְקָרֵב בְּאֵהָלֶיךָ: | 10aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RC} |

Geaccentueerde syllaben: 3 + 3.

Versparallellisme: אהל || מעון; ננע || רעה; 2 x suffix 2 m. sgl.; grammaticaal parallellisme 10aA en 10aB.

Toelichting: zoals in § 4.2.4 en 4.2.5 is aangetoond, is het tweede colon 9bA inhoudelijk en structureel met 10aA verbonden.

Vers: Psalm 91,11

| | | | |
|--------------------------------|------|-----|---|
| כִּי מִלְאֲכֵי יִצְוֶה-לְךָ | 11aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RC} |
| לְשִׁמְרֶךָ בְּכָל-דְּרָכֶיךָ: | 11aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RC} |

Geaccentueerde syllaben: 3 + 2.

Versparallellisme: מלאך || שומר²¹⁴; צוה || שמר²¹⁵; 3 x suffix 2 m. sgl.; ellips van werkwoord.

Vers: Psalm 91,12

| | | | |
|---------------------------------|------|-----|---|
| עַל-כַּפַּיִם יִשְׁאֹנֶךָ | 12aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RI} |
| פְּתוּחֶיךָ בְּאֶבֶן רִגְלֶיךָ: | 12aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RC} |

Geaccentueerde syllaben: 3 + 3.

Versparallellisme: כף || רגל²¹⁶; 2 x suffix 2 m. sgl.

214. Ex. 23,20; 1 Sam. 19,11.

215. De combinatie van de werkwoorden צוה *šiwwâ* 'bevelen' en שמר *samar* 'bewaken' komt zeer vaak voor en uitsluitend verbonden aan het houden van de geboden van God. Zie: Gen. 18,19; Ex. 23,15; 34,11, 18; Lev. 8,35; Num. 28,2; 31,47; Deut. 2,4; 4,2, 23, 40; 5,12, 32; 6,2, 17, 25; 7,11; 8,1, 11; 10,13; 11,8, 22; 12,28; 13,1, 19; 15,5; 19,9; 24,8; 26,16; 27,1; 28,1, 13, 15, 45; 30,16; 32,46; Joz. 1,7; 22,2, 5; Ri. 13,14; 1 Sam. 13,13v; 17,20; 2 Sam. 18,12; 1 Kon. 2,43; 8,58; 9,4; 11,10f, 38; 13,21; 2 Kon. 11,5; 17,13; 18,6; 21,8; 23,4; 1 Kron. 22,12v; 2 Kron. 7,17; 33,8; Neh. 1,7; Ps. 119,4; Jer. 35,18.

216. De combinatie van כף *kap* 'hand(palm)' en רגל *regel* 'voet' komt alleen voor in staande uitdrukkin-

Vers: Psalm 91,13

| | | | |
|---------------------------------|------|-----|---|
| עַל-שַׁחַל וַפִּתּוֹן תִּדְרֹךְ | 13aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |
| תִּרְמָס כְּפִיר וְתַנּוּן: | 13aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |

Geaccentueerde syllaben: 3 + 3.

Versparallellisme: דרך || רמס²¹⁷; שחל || כפיר²¹⁸; תנן || פתן²¹⁹; 2 x suffix 2 m. sgl.; ellips (על); grammaticaal parallellisme.

Vers: Psalm 91,14

| | | | |
|------------------------------------|------|-----|---|
| כִּי בֵן חֶשֶׁק וְאֶפְלָטָהוּ | 14aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |
| אֲשַׁנְבְּהוּ כִּי-יִדְעֵה שְׁמִי: | 14aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |

Geaccentueerde syllaben: 4 + 3.

Versparallellisme: 2 x suffix 1 cg. sgl; 2 x suffix 3 m. sgl; 2 x ipf. Pi'el 1 cg. sgl.

Vers: Psalm 91,15

| | | | |
|-----------------------------|------|-----|---|
| יִקְרְאֵנִי וְאֶעֱנֶהוּ | 15aA | [4] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW ט ^{RCI} |
| עֲמוּז-אֲנֹכִי בַצָּרָה | 15aB | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |
| אֲחַלְצֶהוּ וְאֶכְבְּדֶהוּ: | 15aC | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |

Geaccentueerde syllaben: 2 + 2 + 2.

Versparallellisme: קרא || ענה²²⁰; צרה || חלץ²²¹; 3 x ipf. 1 cg. sgl; 2 x suffix 1 cg. sgl; 3 x suffix 3 m. sgl.

Vers: Psalm 91,16

| | | | |
|------------------------------|------|-----|---|
| אֲשַׁבִּיעֵהוּ יָמִים אֲרֹךְ | 16aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |
| וְאֶרְאֶהוּ בִישׁוּעָתִי: | 16aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW ט ^{RCI} |

Geaccentueerde syllaben: 3 + 2.

Versparallellisme: שבע || ראה²²²; 2 x ipf. 1 cg. sgl; 2 x suffix 3 m. sgl; assonantie בישועתי || אשביעהו.

gen als 'palm van de voet' of 'voetzool'. Zie: Gen. 8,9; Deut. 2,5; 11,24; 28,35, 56, 65; Joz. 1,3; 3,13; 2 Sam. 14,25; 1 Kon. 5,17; Job 2,7; Jes. 1,6; 60,14; Ez. 1,7; 43,7; Mal. 3,21.

217. Jes. 63,3.

218. Job 4,10; Hos. 5,14.

219. Deut. 32,33.

220. Deze combinatie komt herhaaldelijk voor in de Psalmen: 34,7; 50,15; 81,8; 86,7; 120:1; en Jon. 2,3.

221. Ps. 81,8.

222. Jes. 53,11; Jer. 44,17.

4.5.3 Psalm 91: indeling in strofen

Strofe I.A.i (Psalm 91,1-2)

| | | | |
|-------------------------------------|-----|-----|---|
| יֵשֵׁב בְּסִתְרֵי עֲלִיּוֹן | 1aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ר ^{RCI} |
| בְּצֵל שְׁדֵי יַחְלוֹנָיו: | 1aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ר ^{RC} |
| אִמָּר לַיהוָה מַחְסֵי וּמְצוּדָתִי | 2aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ר ^{RCI} |
| אֱלֹהֵי אֲבֹתַי: | 2aB | [1] | זז ^{AL} ט ^A ש ^{abcdef} |

Scheiding↑: opschrift, nieuwe inzet in teksttradities.

Scheiding↓: indirecte rede.

Strofeparallellisme: עליון || יהוה²²³; עליון || אלהים²²⁴; שדי || יהוה²²⁵; שדי || אלהים²²⁶; ב || ב (1aA en 2aB).

Toelichting: opvallend dat vier godsnamen genoemd worden in een en dezelfde strofe.

Strofe I.A.ii (Psalm 91,3-4)

| | | | |
|-------------------------------------|-----|-----|---|
| כִּי הוּא יִצְיִלְךָ מִפֶּה יָקוּשׁ | 3aA | [4] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ר ^{RCI} |
| מִדְּבַר הַיּוֹת: | 3aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{AW} ש ^{abcdef} ר ^R |
| בְּאֲבָרְתוֹ יִסַּךְ לְךָ | 4aA | [9] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ר ^{RCI} |
| וְתַחַת־כַּנְפָיו תַּחֲסֶה | 4aB | [3] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} ר ^C |
| צִנָּה וְסִהַרְהָ אֱמַתִּי: | 4aC | [1] | זז ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ר ^{RCI} |

Scheiding↑: bevestigend כי²²⁷; onafhankelijk persoonlijk voornaamwoord הוא; wisseling subject.

Scheiding↓: nominale zin.

Strofeparallellisme: נצל²²⁸; דבר || אמת²²⁹; alliteratie van יצילך (3aA) met יסך לך (4aA); 3 x suffix 3 m. sgl. (4a) || persoonlijk voornaamwoord הוא (3aA); 2 x suffix 2 m. sgl. (3aA en 4aA).

Strofe I.B.i (Psalm 91,5-6)

223. 2 Sam. 22,14; Ps. 7,18; 18,14; 21,8; 91,9; 92,2; in de volgende verzen staat עליון 'elyōn 'allerhoogste' als appositie bij יהוה JHWH: Gen. 14,22; Ps. 47,3; 83,19; 97,9.

224. Ps. 46,5; 47,2-3; 50,14; 78,35; 82,6. In de volgende verzen staat עליון 'elyōn als appositie bij אלהים 'elohim Ps. 57,3; 78,56.

225. Gen. 17,1; Ex. 6,3; Ruth 1,2; Job 40:1-2; Jes. 13,6; Ez. 10,4-5; Joël 1,15.

226. Job 34,9-10. In Gen. 35,11 staat אל שדי 'el šadday als appositie bij אלהים 'elohim.

227. JM § 164b; WO § 39.3.4e; GK § 157b; 159ee; Lettinga § 62f; Schneider § 53.3.

228. Ps. 7,2; 25,20; Jes. 57,13.

229. De woorden דבר dābār 'woord' en אמת 'met 'waarheid, trouw' komen vaak samen voor, zoals blijkt uit de volgende teksten: Gen. 42,16; Deut. 13,15; 17,4; 22,20; Joz. 2,14; 2 Sam. 2,6; 7,28; 1 Kon. 2,4; 10,6; 17,24; 2 Kom. 20,19; 2 Kron. 9,5; 32,1; Est. 9,30; Ps. 119,43, 160; Pred. 12,10; Jes. 39,8; Jer. 23,28; 26,15; 28,9; 42,5; Dan. 10,1; Hos. 4,1; Zach. 8,16.

| | | |
|--------------------------------|-----|---|
| לא־תִירָא מִפְּחַד לַיְלָה 5aA | [3] | מז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def v ^{RC} |
| מִחַיִן יַעֲרֹף יוֹמָם: 5aB | [1] | מז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def v ^{RCI} |
| מִדְבַר בְּאֶפֶל יִהְלֹךְ 6aA | [3] | מז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def v ^{RC} |
| מִקְטָב יִשׁוּד צְהָרִים: 6aB | [1] | מז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def v ^{RC} |

Scheiding↑: jussivus; wisseling subject; herhalend vers- en colonparallèllisme.

Scheiding↓: ellips van werkwoord van 5aA; colonparallèllisme.

Strofeparallelisme: מִן || מִן || מִן || מִן; 231; צְהָרִים || יוֹמָם; 230; אֶפֶל || לַיְלָה; ellips van werkwoord in 5aB, 6aA en 6aB; grammaticaal parallèllisme; 4 x tijdsaanwijzing.

Toelichting: alliteratie en assonantie מ- en ellips van werkwoord verbinden beide versregels.

Strofe I.B.ii (Psalm 91,7-8)

| | | |
|------------------------------------|-----|---|
| יִפֹּל מִצַּדָּךְ אֵלֶיךָ 7aA | [4] | מז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def v ^{RI} |
| וּרְבִבָה מִימִינֶךָ 7aB | [3] | מז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def v ^{RC} |
| אֵלֶיךָ לֹא יִגַּשׁ: 7aC | [1] | מז ^{AL} ט ^{SB} S ^{abc} def v ^{RC} |
| רַק בְּעֵינֶיךָ תִּבְיֹט 8aA | [3] | מז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def v ^{RCI} |
| וּשְׁלֹמֹת רְשָׁעִים תִּרְאֶה: 8aB | [1] | מז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def v ^{RC} |

Scheiding↑: wisseling subject.

Scheiding↓: ellips object in 8aA; grammaticaal parallèllisme 8aA en 8aB; bijwoord רק.

Strofeparallelisme: 4 x suffix 2 m. sgl.; eindrijm van מצדך en בעיניך.

Strofe II.A.i (Psalm 91,9-10)

| | | |
|---------------------------------------|-----|---|
| כִּי־אֲתָה יְהוָה מוֹחֲסֵי 9aA | [3] | מז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def v ^{RCI} |
| עֲלִיזוֹן שְׂמֹת מְעוֹנָךְ: 9bA | [1] | מז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def v ^{RC} |
| לֹא־תֵאָנֵה אֵלֶיךָ רָעָה 10aA | [3] | מז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def v ^{RI} |
| וְנָנַע לֹא־יִקְרַב בְּאֵהָלֶךָ: 10aB | [1] | מז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def v ^{RC} |

Scheiding↑: nominale zin; bevestigend כי; persoonlijk voornaamwoord אתה; vocatief יהוה; wisseling subject.

Scheiding↓: enjambement 9bA in 10aA; inversie subject in 10aB.

230. Zie Job 3,6.

231. Zie bijv. Deut. 28,29; 2 Sam. 4,5; Jer. 6,4; Am. 8,9.

Strofeparallelisme: מחסה²³³; שים²³³ || מחסה; אהל || מעון; מעון || מחסה²³²; עליון || יהוה || מחסה²³⁴; 3 x suffix 2 m. sgl.; eindrijm van מעונך en באהלך.

Toelichting: zie bespreking § 4.2.4 en 4.2.5 Het tweede colon 9bA moet inhoudelijk en structureel met 10aA verbonden worden.

Strofe II.A.ii (Psalm 91,11-13)

| | | | |
|-----------------------------------|------|-----|--|
| כִּי מִלְאָכָיו יִצוּח־לָךְ | 11aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{ab} cd ^{ef} ר ^{CI} |
| לְשִׁמְרֹךְ בְּכָל־דַּרְכֶיךָ: | 11aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{ab} cd ^{ef} ר ^{CI} |
| עַל־כַּפַּיִם יִשְׁאוּנֶךָ | 12aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{ab} cd ^{ef} ר ^{CI} |
| פְּנֵי־תִהְיֶה בְּאָבֹן רִגְלֶךָ: | 12aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{ab} cd ^{ef} ר ^{CI} |
| עַל־שִׁחַל וּפְתָן תִּדְרֹךְ | 13aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{ab} cd ^{ef} ר ^{CI} |
| תִּרְמָס כַּפֵּיר וְתַנְיִן: | 13aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{ab} cd ^{ef} ר ^{CI} |

Scheiding↑: wisseling subject; partikel ַכִּי.

Scheiding↓: versparallelisme; *swapping subject*.

Strofeparallelisme: דרך || דרך (11aB en 13aA); רגל²³⁵; 6 x suffix 2 m. sgl. (11a en 12a); 2 x prepositie ב (11aB en 12aB); 2 x prepositie על (12aA en 13aA); grammaticaal parallelisme (vers 12aA en 13aA); eindrijm van ישאוּנֶךָ, דרכיך en רגלך (11aB, 12a) en van חֲדָרְךָ, לַךְ (11aA, 13aA).

Strofe II.B.i (Psalm 91,14-16)

| | | | |
|----------------------------------|------|-----|--|
| כִּי בְּנִי חֶשֶׁק וְאַפְלָטָהוּ | 14aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{ab} cd ^{ef} ר ^{CI} |
| אֲשַׁנְבְּהוּ כִּי־יִדַע שְׁמִי: | 14aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{ab} cd ^{ef} ר ^{CI} |
| יִקְרְאֵנִי וְאַעֲנֶהוּ | 15aA | [4] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW ר ^{CI} |
| עִמּוֹ־אֲנִי בְצָרָה | 15aB | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{ab} cd ^{ef} ר ^{CI} |
| אֲחַלְצֶהוּ וְאֶכְבְּדֶהוּ: | 15aC | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{ab} cd ^{ef} ר ^{CI} |
| אֲרֹךְ יָמִים אֲשַׁבִּיעֶהוּ | 16aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{ab} cd ^{ef} ר ^{CI} |
| וְאֶרְאֶהוּ בִישׁוּעָתִי: | 16aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW ר ^{CI} |

Scheiding↑: bevestigend ַכִּי; wisseling subject.

Scheiding↓: tijdsaanduiding ימים ארך.

232. 2 Sam. 22,14; Ps. 7,18; 18,14; 21,8; 91,9; 92,2; in de volgende verzen staat עליון 'elyōn 'allerhoogste' als appositie bij יהוה JHWH: Gen. 14,22; Ps. 47,3; 83,19; 97,9.

233. In Jes. 28,15 is מחסה *mahse* 'schuilplaats' direct object van het werkwoord שים *sīm* 'stellen, plaatsen'.

234. In Ps. 61:4-5 komen verschillende termen voor die ook in Psalm 91 te vinden zijn: מחסה *mahse*, אהל 'ohel' 'tent', סתר *seter* 'schuilplaats' en het werkwoord חסה *hāsā* 'schuilen'.

235. Gen. 19,2; Job 23,11; Ps. 119,59; Spr. 1,15; 3,23; 4,26; Nah. 1,3.

Strofeparallelisme: אַפְלָטְהוּ || אַחֲלֶצְהוּ (14aA en 15aC); antithetisch parallelisme); inclusie suffix 1 cg. sgl. (14aB, 16aB); suffix 1 cg. sgl. (14aA, 14aB, 15aA); 3 x prepositie ב met inclusie (14aA, 15aB, 16aB); 7 x suffix 3 m. sgl. (14a, 15a, 16a); 7x ipf. 1 cg. sgl.

4.5.4 Psalm 91: indeling in cantikels

Cantikel I.A (Psalm 91,1-4)

| | | | |
|--------------------------------------|-----|-----|--|
| יֵשֵׁב בְּסִתְרֵי עֲלִיּוֹן | 1aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SB} AW ש ^{abc} def v ^{RCI} |
| בְּצֵל שְׁדֵי יִתְלַנֵּן: | 1aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SB} AW ש ^{abc} def v ^{RC} |
| אָמַר לַיהוָה מִחֲסֵי וּמְצוּדָתַי | 2aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SB} AW ש ^{abc} def v ^{RCI} |
| אֱלֹהֵי אֲבֹתַי בּוֹ: | 2aB | [1] | מ ^{AL} ט ^A ש ^{abc} def |
| כִּי הוּא יִצְיָלֵךְ מִפֶּחַ יָקוּשׁ | 3aA | [4] | מ ^{AL} ט ^{SB} AW ש ^{abc} def v ^{RCI} |
| מִדְּבַר הַמוֹת: | 3aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{AW} ש ^{abc} def v ^R |
| בְּאֲבָרְתוֹ יִסַּד לֶךְ | 4aA | [9] | מ ^{AL} ט ^{SB} AW ש ^{abc} def v ^{RCI} |
| וַתַּחַת־כַּנְפָיו תִּחְסֶה | 4aB | [3] | מ ^{AL} ט ^{SB} AW ש ^{abc} def v ^C |
| צָנָה וְסִחְרָה אִמְתּוֹ: | 4aC | [1] | מ ^{AL} ט ^{SB} AW ש ^{abc} def v ^{RCI} |

Scheiding↑: opschrift, nieuwe inzet in teksttradities.

Scheiding↓: nominale zin.

Cantikelparallelisme: הַחֶסֶד || הַחֶסֶד (2aA, 4aB); prepositie ב (1a, 2aB, 4aA); 4 x suffix 3 m. sgl. (2aB, 4a).

Thematische eenheid: ja. De persoon die in de *sēter* van 'elyōn zijn toevlucht zoekt, en in de *šēl* van šaddy de nacht doorbrengt, wordt in de verzen 3-4 persoonlijk toegesproken, zoals blijkt uit het suffix 2 mannelijk enkelvoud (3aA en 4aA). Tegelijk wordt verondersteld dat JHWH (2aA) het subject is van het persoonlijk voornaamwoord *hū'* (3aA) en het viervoudige suffix 3 mannelijk enkelvoud in de verzen 2aB en 4. De toegesproken persoon ontvangt in vers 3 een toezegging van bevrijding en in vers 4 van bescherming. Het colon 4aC fungeert als afsluiting van deze toezeggingen.

Cantikel I.B (Psalm 91,5-8)

| | | | |
|------------------------------|-----|-----|--|
| לֹא תִירָא מִפֶּחַד לַיִלָה | 5aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SB} AW ש ^{abc} def v ^{RC} |
| מִחֶץ יַעֲוֶה יוֹמָם: | 5aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SB} AW ש ^{abc} def v ^{RCI} |
| מִדְּבַר בְּאֵפֶל יִהְלֵךְ | 6aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SB} AW ש ^{abc} def v ^{RC} |
| מִמְקַטֵּב יִשׁוּר צְהָרִים: | 6aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SB} AW ש ^{abc} def v ^{RC} |
| יִפֹּל מִצְדָּדוֹ אֶלֶף | 7aA | [4] | מ ^{AL} ט ^{SB} AW ש ^{abc} def v ^{RI} |
| וּרְבֻבָה מִימִינֶךָ | 7aB | [3] | מ ^{AL} ט ^B AW ש ^{abc} def v ^{RC} |

| | | |
|------------------------------------|-----|--|
| אֱלֹהִים לֹא יִגָּשׁ׃ 7aC | [1] | מ ^{AL} ט ^{SB} ש ^{abcdef} ץ ^{RC} |
| רַק בְּעֵינֶיךָ חֲבִיט 8aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RCI} |
| וְשִׁלְמַת רְשָׁעִים תִּרְאֶה׃ 8aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RI} |

Scheiding↑: jussivus; wisseling subject; thematische discontinuïteit.

Scheiding↓: nominale zin.

Cantikelparallelisme: לא || לא (5aA, 7aC); inclusie תירא || תראה (5aA, 8aB; alliteratie); concatenatie מן || מן (5a, 6a, 7a);

Thematische eenheid: ja. Met vier repeterende cola wordt de vrees verwoord waar de toegesproken persoon van de verzen 1-4, niet bang voor hoeft te zijn. Het merisme van de afwisseling van nacht en dag, van donkere ochtend of avond en heldere middag, vormt een allesomvattende beschrijving van de gevaren waaraan een mens bloot kan staan: 'The dangers listed in vv 5-6 are fourfold and alternate between action in periods of darkness and light: (1) terror-night, (2) arrow-daytime, (3) plague-dark, (4) scourge-noonday' ... 'a comprehensive statement of the perils of life'.²³⁶ Vervolgens wordt in de verzen 7-8 aan deze toezeggingen toegevoegd, dat de persoon in kwestie niet alleen niet bang hoeft te zijn, maar ook dat deze gevaren hem niet zullen treffen. Van een afstand zal hij zien hoe JHWH deze machten vernietigt.

Cantikel II.A (Psalm 91,9-13)

| | | |
|---|-----|--|
| כִּי־אֲתָהּ יְהוָה מִחֹסֶי 9aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RCI} |
| עֲלִיּוֹן שָׁמַיִת מְעוֹנָה׃ 9bA | [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RC} |
| לֹא־חֲאָנָה אֱלֹהִים רָעָה 10aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RI} |
| וְנִנְעָה לֹא־יִקְרַב בְּאִהָלָהּ׃ 10aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RC} |
| כִּי מִלְאָכָיו יִצְוֶה־לָּהּ 11aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RCI} |
| לְשִׁמְרָהּ בְּכָל־דְּרָכֶיהָ׃ 11aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RC} |
| עַל־כַּפְּיָם יִשְׁאֹנְנֶהּ 12aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RI} |
| פְּנֵי־תִגְרָהּ בְּאֶבְנֵי רִגְלָהּ׃ 12aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RC} |
| עַל־שַׁחַל וּפְתוֹן תִּדְרֹךְ 13aA | [3] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RCI} |
| תִּרְמָס כַּפְּיָהּ וְתִנְיוֹן׃ 13aB | [1] | מ ^{AL} ט ^{SBAW} ש ^{abcdef} ץ ^{RCI} |

Scheiding↑: nominale zin; bevestigend כי; persoonlijk voornaamwoord אַתָּה; vocatief יהוה; wisseling subject.

Scheiding↓: versparallelisme 12aA en 13aA.

Cantikelparallelisme: לא || לא (5aA, 7aC); inclusie תירא || תראה (5aA, 8aB; alliteratie); concatenatie מן || מן (5a, 6a, 7a); herhaling suffix 2 m. sgl. aan slot colon (9bA, 10aB, 11aA, 11aB, 12aA, 12aB).

236. M.E. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20), Texas 1990, 454-455.

Thematische eenheid: ja. Het bevestigende *ki* met vocatief vormt een nieuwe inzet in de psalm, die het perspectief direct richt op JHWH. De persoon die zijn vertrouwen in JHWH uitspreekt, ontvangt een nieuwe toezegging. Deze toezegging heeft betrekking op de verdere levensweg van de mens, die toegesproken wordt. De engelen van JHWH (suffix 3 mannelijk enkelvoud in 11aA verwijst naar JHWH) zullen hem in bescherming nemen op de wegen die hij gaat. Vers 13 sluit deze toezeggingen af.

Cantikel II.B (Psalm 91,14-16)
Zie strofenindeling Psalm 91,14-16.

4.5.5 Psalm 91: indeling in canto's

Canto I (Psalm 91,1-8)

| | | | |
|-------------------------------------|-----|-----|-------------------------|
| יִשָּׁב בְּסִתְרֵי עֲלֵיוֹן | 1aA | [3] | מזAL טSBAW Sabcdef vRCI |
| בְּצֵל שָׁרֵי יִתְלוֹנֵן: | 1aB | [1] | מזAL טSBAW Sabcdef vRC |
| אִמֵּר לַיהוָה מַחְסֵי וּמְצֹדֹתַי | 2aA | [3] | מזAL טSBAW Sabcdef vRCI |
| אֱלֹהֵי אֲבֹתַי: | 2aB | [1] | מזAL טA Sabcdef |
| כִּי הוּא יִצְלָךְ מִפֶּחַח יָקוֹשׁ | 3aA | [4] | מזAL טSBAW Sabcdef vRCI |
| מִדְּבַר הַמוֹת: | 3aB | [1] | מזAL טAW Sabcdef vR |
| בְּאֲבָרְתוֹ יִסָּד לְךָ | 4aA | [9] | מזAL טSBAW Sabcdef vRCI |
| וְתַחַת־כַּנְפָּיו תִּחְסֶה | 4aB | [3] | מזAL טSBAW vC |
| צִנָּה וְסִהַרְהָ אִמְתּוֹ: | 4aC | [1] | מזAL טSBAW Sabcdef vRCI |
| לֹא תִירָא מִפֶּחַח לַיִלָּה | 5aA | [3] | מזAL טSBAW Sabcdef vRC |
| מִחֹץ יַעֲוֶף יוֹמָם: | 5aB | [1] | מזAL טSBAW Sabcdef vRCI |
| מִדְּבַר בְּאִפְלֵ יְהִלֶּךְ | 6aA | [3] | מזAL טSBAW Sabcdef vRC |
| מִקְטָב יְשׁוּר צְהָרִים: | 6aB | [1] | מזAL טSBAW Sabcdef vRC |
| יִפֹּל מִצְדָּךְ אֱלֹהֶיךָ | 7aA | [4] | מזAL טSBAW Sabcdef vRI |
| וּרְבִבָּה מִימִינֶךָ | 7aB | [3] | מזAL טBAW Sabcdef vRC |
| אֱלֹהֶיךָ לֹא יִגָּשׁ: | 7aC | [1] | מזAL טSB Sabcdef vRC |
| רַק בְּעֵינֶיךָ תִּבְטֵחַ | 8aA | [3] | מזAL טSBAW Sabcdef vRCI |
| וּשְׁלֹמֹת רַשָּׁעִים תִּרְאֶה: | 8aB | [1] | מזAL טSBAW Sabcdef vRI |

Scheiding↑: opschrift, nieuwe inzet in teksttradities.

Scheiding↓: ellips object in 8aA; grammaticaal parallellisme 8aA en 8aB; bijwoord רק.

Cantoparallellisme: חסה || חסה (2aA, 4aB); דבר || דבר (3aB, 6aA); מפחד || מפחד (3aA, 5aA; alliteratie); תירא || תירא (5aA, 8aB; inclusie en alliteratie); לא || לא

(5aA, 7aC); prepositie ב (1a, 2aB, 4aA, 6aA, 8aA); 4 x suffix 3 m. sgl. (2aB, 4a); suffix 2 m. sgl. (3aA, 4aA, 7a, 8aA); מן || מן (3aB, 5a, 6a, 7a (concatenatie)).
Toelichting: zie canto II.

Canto II (Psalm 91,9-16)

| | | | |
|----------------------------------|------|-----|---|
| כִּי־אַתָּה יְהוָה מַחֲסֵי | 9aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |
| עֲלִיּוֹן שָׁמַיִת מְעוֹנָד: | 9bA | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RC} |
| לֹא־תֹאנֶה אֱלֹהֵי רָעָה | 10aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RI} |
| וְנִנְע לֹא־יִקְרַב בְּאַהֲלָד: | 10aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RC} |
| כִּי מִלְאֲכָוִי יִצְוֶה־לָד | 11aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |
| לְשִׁמְרָד בְּכָל־דְּרָכָי: | 11aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RC} |
| עַל־כַּפַּיִם יִשְׁאוּנָד | 12aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RI} |
| פֶּן־תִּגַּף בְּאֵבֶן רִגְלָד: | 12aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RC} |
| עַל־שַׁחַל וּפְתָן תִּדְרָד | 13aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |
| תִּרְמָס כַּפִּיר וְתַנִּין: | 13aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |
| כִּי בִי חָשַׁק וְאַפְלָטָהוּ | 14aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |
| אֲשַׁנְבְּהוּ כִּי־יִדַע שְׁמִי: | 14aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RC} |
| יִקְרָאֵנִי וְאַעֲנֶהוּ | 15aA | [4] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW ט ^{RCI} |
| עַמּוֹ־אֲנִכִּי בְצָרָה | 15aB | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RC} |
| אֲחַלְצֶהוּ וְאַכְבֶּדְהוּ: | 15aC | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RCI} |
| אֲרַד יָמִים אֲשִׁבִיעֶהוּ | 16aA | [3] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW S ^{abc} def ט ^{RC} |
| וְאַרְאֶהוּ בִישׁוּעָתִי: | 16aB | [1] | זז ^{AL} ט ^{SB} AW ט ^{RC} |

Scheiding↑: nominale zin; bevestigend כי; persoonlijk voornaamwoord אתה; vocatief יהוה; wisseling subject.

Scheiding↓: nieuwe inzet in teksttradities; tijdsaanduiding ימים ארד.

Cantoparallelisme: repeterend כי (9aA, 11aA, 14aA (anafoor)); assonantie רעה || בצרה (10aA, 15aB).

Toelichting: hoewel de verzen 14-16 inhoudelijk aansluiten bij de verzen 9-13, zijn er structureel en grammaticaal grote verschillen. In 9-13 overheerst de 2e persoon mannelijk enkelvoud, terwijl in 14-16 de eerste en derde persoon domineren. In 14-16 vinden we 7 cola, waarvan de middelste het persoonlijk voornaamwoord אני in het centrum heeft.

Psalm 91,1-16

Scheiding↑: opschrift, nieuwe inzet in teksttradities.

Scheiding↓: nieuwe inzet in teksttradities; tijdsaanduiding ארך ימים.

Parallellisme binnen de canto's: עליון || עליון (1aA, 9bA; יהוה מחסי || יהוה מחסי (2aA, 9aA; chiasme עליון – יהוה – יהוה – עליון (1aA, 2aA, 9aA, 9bA); ראה || ראה (8aB, 16aB); 7aB alliteratie מימיך || ימים (7aB, 16aA); concatenatie לא אליך || לא אליך (7aC, 10aA); כי יגש || לא יקרב (7aC, 10aB); repeterend כי (3aA, 9aA); prepositie ב (2aB, 10aB); suffix 3 m. sgl. (4aA, 4aB, 4aC, 11aA); suffix 2 m. sgl. (3aA, 4aA, 7aA, 7aB7aC, 8aA, 9aA, 10aA, 10aB, 11aA, 11aB, 12aA, 12aB).

Toelichting: de beide canto's zijn uit een gelijk aantal versregels opgebouwd en er zijn allerlei formele overeenkomsten tussen beide hoofddelen. Naast formele, zijn er ook inhoudelijke overeenkomsten tussen beide canto's te vinden. Zo vinden we aan het begin van beide canto's dezelfde gods aanduidingen en gaan zowel de verzen 1-2 als 9-10 over het vertrouwen dat de gelovige op God mag hebben. De beide delen sluiten aan het eind af met het verbum ראה *rā'ā* 'zien' (8aB, 16aB). In de laatste strofe van canto I vinden we een antithese tussen de redding van de vrome en de ondergang van de goddeloze (7aC, 8aB). Deze antithese is kenmerkend voor het einde van een hoofddeel. Een dergelijke antithese vinden we ook in het slot van beide canto's. Gaan de verzen 7-8 over het korte leven van de goddelozen, in 14-16 wordt de gelovige die op God vertrouwt een lang leven in het vooruitzicht gesteld.

4.5.6 Concluderende opmerkingen analyse delimitation criticism

De analyse die we in deze paragraaf hebben uitgevoerd heeft het volgende duidelijk gemaakt:

(1) Psalm 91 is structureel, formeel en inhoudelijk een zorgvuldig gecomponeerde psalm. Een psalm die naast bedreiging (zie hoofdstuk 7) ook bescherming (zie hoofdstuk 8) als hoofdthema heeft. De verschillende strofen zijn niet alleen structureel en inhoudelijk met elkaar verbonden, maar veronderstellen elkaar ook en bouwen op elkaar voort. De laatste strofe van de psalm (de verzen 14-16) vormt de climax van de psalm. In de zeven cola van dit goddelijke orakel worden niet alleen nood (*šārā* 'benauwdheid') en bescherming gethematiseerd, maar ook bevrijding en een lang leven (16aA). Het middelste colon van strofe zeven: *im-mō 'ānōkī b'šārā* 'bij hem zal Ik zijn in de benauwdheid' is zeker geen randglosse zoals Loretz stelde (§ 4.3.1), maar structureel en inhoudelijk een van de belangrijkste statements van de psalm. De goddelijke nabijheid van JHWH is hét antwoord van de psalm op de nood van de hoofdpersoon. De structuur en opbouw van de psalm ondersteunen het culminerende karakter van deze toezegging.

(2) Vergelijken we de resultaten van de structuuranalyse volgens de principes van DC met de structuuranalyses die in § 4.3 besproken zijn, dan valt te constateren dat de structuuranalyses van Van der Lugt (§ 4.3.2) en Labuschagne (§ 4.3.4) een grote mate van overeenkomst vertonen met DC. Voor de analyse van Van der Lugt was dit wel te verwachten, omdat hij in zijn strofische analyse van de Psalmen voor een deel gebruikmaakt van dezelfde principes. Zo heeft hij eveneens oog voor woordgroepen als vocativi, imperativi, versterkende en vraagpartikels, pronomina personalia en ge-

bruik van bepaalde werkwoorden die het begin van een strofe kunnen aanduiden, en woorden die tijdsaanduidingen weergeven, pronomina personalia, partikels en andere indicatoren als einde van een strofe.²³⁷ In DC wordt ook aandacht gegeven aan deze grammaticale kenmerken. De overeenkomst met de analyse van Labuschagne is opvallend, omdat de logotechnische en numerieke analyse vooral oog heeft voor numerieke patronen in de tekst en de getalswaarde van bepaalde godsnamen en sleutelwoorden. Dit betekent dat we Psalm 91 met enige mate van 'objectiviteit' kunnen indelen in twee hoofddelen: (1) de verzen 1-8 en (2) de verzen 9-16, en zeven strofes: (1) de verzen 1-2, (2) 3-4, (3) 5-6, (4) 7-8, (5) 9-10, (6) 11-13 en (7) 14-16.

(3) In § 4.2.4 stelden we de vraag naar de plaats die vers 9a inneemt in de directe context van de verzen 8-10. De status en functie van vers 9a bleken voor veel exegeten lastig te bepalen en resulteerden in verschillende voorstellen voor emendatie van het colon van dit vers. In § 4.2.5 hebben wij beargumenteerd, dat er geen enkele reden bestaat voor emendatie van de masoretische tekst. Vers 9a is een zelfstandige colon, die in de context van de verzen 8-10 goede zin heeft en voortborduurt op wat in vers 2 reeds is gesteld. De oude Hebreeuwse, Griekse, Syrische en Latijnse teksttradities hebben dit vers integraal overgeleverd. Uit de lay-out van bijvoorbeeld Griekse handschriften is duidelijk te zien dat de tekstoverlevertaars dit vers als zelfstandige colon hebben geïnterpreteerd (zie afb. 4.1).²³⁸ In hoofdstuk 5 zullen we onderzoeken welke betekenis dit vers heeft in het geheel van de psalm.



Afbeelding 4.1: Psalm 91,8-10 in de codex Sinaiticus, folio 113, met in het midden de desbetreffende colon: ὅτι σύ κ(ύρι)ε ἡ ἐλπίς μου 'ja, U Heer; bent mijn hoop' (vers 9a).

(4) We kunnen eveneens constateren dat de analyse van zowel de Hebreeuwse, Griekse, Syrische en Latijnse manuscripten een grote mate van overeenstemming vertoont met de syntactische en numerieke analyse van Psalm 91. Als we ervan uitgaan, dat de tekstindeling van deze manuscripten ons dichterbij brengt bij de indeling van de tekst zoals die de hand van de schrijver(s) of eindredacteur(en) verliet, dan hebben we het objectieve element in de vaststelling van de structuur enigszins vergroot. Niet de inhoudelijke of thematische overwegingen geven in eerste instantie de doorslag, met het risico dat we 'modern predilections' inlezen in de tekst, maar de

237. Zie Van der Lugt, *Strofische structuren*, 216-217.

238. Tekst codex Sinaiticus is te raadplegen via <<http://codexsinaiticus.org/en/>>, geraadpleegd op 24 juli 2013. Ook de codex Vaticanus en Alexandrinus hebben vers 9a als zelfstandige colon geïnterpreteerd. In de tekst hebben zij na ὅτι σύ κύριε ἡ ἐλπίς μου een hoge punt en na τὸν ὑψιστοῦ θεοῦ καταφυγὴν σου een lage punt. Beide cola staan op een verschillende regel.

data van de oud(st)e tekstgetuigen.

4.6 STRUCTUUR VAN PSALM 91: CONCLUSIE

In deze slotparagraaf maken we de balans op van de analyse van Talstra (§ 4.4) en DC (§ 4.5). Wat kunnen we ten aanzien van de structuur van Psalm 91 concluderen?

(1) Vergelijken we de resultaten van het analysemodel van Talstra en DC dan kunnen we constateren dat er geen opvallende verschillen aan het licht zijn gekomen. Uit de analyse volgens Talstra's model werd duidelijk dat er in de psalm ten minste drie participanten optreden: (a) iemand die bescherming zoekt, (b) JHWH en (c) iemand die JHWH vertegenwoordigt (priester of profeet). Op grond van de syntactische en retorische analyse leidde dit tot een indeling van de psalm met de volgende eenheden: de verzen 1-2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-13 en 14-16. Een indeling die door de analyse van DC bevestigd is geworden.

(2) Verder zagen we dat de herhaling en aaneenschakeling van woorden de psalm eigenlijk in twee hoofddelen uiteen laten vallen: (1) de verzen 1-8 en (2) de verzen 9-16. Beide hoofddelen beginnen met enkele godsnamen en eindigen met het werkwoord רָאָה *rā'ā* 'zien'.

(3) Ten slotte werd in de analyse van DC de bijzondere plaats die vers 9a in het geheel van de psalm heeft bevestigd. Op afbeelding 4.1 is duidelijk te zien dat vers 9a als een zelfstandig colon is gezien. Dit versterkt het vermoeden van de unieke plaats die dit vers in het geheel van de psalm inneemt. Het zijn de enige woorden die door de angstige mens *zelf* zijn uitgesproken. De relatie die vanuit de structuur van de psalm gelegd wordt tussen de verzen 1-2 en 9 vraagt om een verklaring. Het ligt volgens ons voor de hand om vers 2 te zien als een beschrijving, die aangeeft wat verwacht wordt van degene die bij JHWH wil schuilen. De bedoeling van de verzen 1-2 is, dat de angstige mens, versterkt door de toezeggingen van bevrijding en bescherming uit de verzen 3-8, zijn vertrouwen uitspreekt in JHWH en tot JHWH zijn toevlucht neemt. Heeft hij eenmaal dit vertrouwen uitgesproken en 'voldoet' hij zo aan wat van hem verwacht wordt, dan ontvangt hij als 'beloning' in de verzen 10-13 en 14-16 een nieuwe reeks toezeggingen.

Samenvattend: de kracht van de methode van Talstra ligt in het feit, dat hij oog heeft voor de communicatieve strategie van een schrijver (of redactor), die een lezer (of hoorder) van de tekst meeneemt van A naar B, eventueel via C. Tegelijk is het belangrijk dat het 'objectieve' element in de syntactische en retorische analyse van een tekst vergroot wordt door de *data* van de tekstindeling en paragraafmarkering van Hebreeuwse, Griekse, Syrische en Latijnse manuscripten te betrekken in de analyse. Talstra heeft trouwens ook gewezen op het belang hiervan.²³⁹ De gegevens die ontleend kunnen worden aan de overlevering van de tekst en de wijze waarop de tekst in een vroeg stadium van de overlevering verstaan, gelezen en overgeleverd is, vergroten de 'objectiviteit' van de structuuranalyse.

De resultaten van beide analyses laten geen spannende punten van verschil zien. De beide methodes vullen elkaar aan wat Psalm 91 betreft. De relatief eensluidende overlevering van Psalm 91 in de oude manuscripten laat zien, dat de retorische en

239. E. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 112.

communicatieve boodschap van de psalm redelijk eenduidig is verstaan. Bedreiging en bescherming vormen twee belangrijke thema's in de psalm. Voordat we overgaan tot inhoudelijke analyse van deze twee thema's, zullen we in het volgende hoofdstuk het genre van Psalm 91 aan de orde stellen.

5 Context en genre van Psalm 91

Ps. 91 has its own validity as a literary entity without regard to a historical setting-in-life.¹

[Ps. 91] er erweist sich m.E. als ein ohne Textänderungen zu verstehender, in Struktur und Inhalt diffizil gearbeiteter, dabei kohärenter und nachvollziehbarer Text, der eine bestimmte religionsgeschichtliche Grundsituation voraussetzt.²

Psalm 91 is shaped by the devotion and metaphors of 'personal piety'.³

5.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk staan we voor de uitdaging vast te stellen tot welk genre Psalm 91 behoort. In het vorige hoofdstuk hebben we een voorstel gedaan ten aanzien van de structuur van de psalm. De analyse van de structuur van Psalm 91 gaf ons inzicht in de opbouw van de psalm en de onderlinge samenhang van de verschillende strofen. Op basis van deze resultaten kunnen we vervolgens de vraag stellen naar het literaire genre van de psalm. Is Psalm 91 een didactische psalm van een wijsheidsleraar, een vertrouwenspsalm of een individuele klaagpsalm? Heeft de psalm te maken met de cultus of moet hij gesitueerd worden in de leefwereld van de gewone man en vrouw? Maakte de psalm oorspronkelijk deel uit van een liturgie voor zieken of moeten we de psalm zien als een bezweringspsalm of een bekeringspsalm? Voor elke positie zijn wel vertegenwoordigers te vinden.

In hoofdstuk 1 hebben we gezien dat Psalm 91 in verschillende contexten met de realiteit van demonen in verband is gebracht. De psalm is bijvoorbeeld gebruikt op amuletten en in magische teksten. Zo kwam het vermoeden op dat de psalm in zijn oorspronkelijke setting wellicht gerelateerd moet worden aan (de bedreiging van) demonen. Dit gegeven is voor de vraag naar het genre niet onbelangrijk. Een mogelijke 'demonische' interpretatie van de psalm moet verenigbaar zijn met het genre waartoe de psalm gerekend kan worden.

De vraag naar het genre van een tekst is belangrijk, omdat deze te maken heeft met het type communicatie dat een tekst tot stand wil brengen.⁴ Geschreven teksten worden verondersteld een communicatieve functie te hebben tussen auteur(s) en beoogde lezer(s). Om het communicatieve aspect van een tekst helder te krijgen, moeten we nagaan in welke religieuze en sociale, kortom: situationele context deze tekst geschreven is. Vanuit deze context krijgt een tekst (mede) zijn betekenis. Wanneer

1. M.E. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20), Texas 1990, 453.

2. A. Wagner, *Beten und Bekennen – Über Psalmen*, Neukirchen 2008, 104.

3. F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalms 2 – A Commentary on Psalms 51-100*, Augsburg 2005, 429.

4. Zie J. Barton, *Reading the Old Testament – Method in biblical Study*, Londen 1994⁴, 5-6, 8-19.

wij spreken over het genre van een tekst, dan hebben wij het over de kenmerken van een tekst, die ons helpen vast te stellen wat voor soort tekst het is. Deze kenmerken zijn in principe herkenbaar. Barton definieert genre als 'any recognizable and distinguishable type of writing or speech ... which operates within certain conventions that are in principle (not necessarily in practice) stateable'.⁵

De volgende vier elementen zijn belangrijk voor het vaststellen van het genre van een tekst:⁶ (1) *A typical structure*: teksten zijn herkenbaar doordat zij een bepaald patroon of structuur gemeenschappelijk hebben; (2) *A typical vocabulary*: een tekst bevat bepaalde woorden of woordgroepen die in de regel bij een (bepaald) genre horen; (3) *A typical setting*: teksten van een genre horen thuis in een bepaalde setting, een plaats in de samenleving waar de tekst 'most naturally belongs'.⁷ Hierbij moet niet uit het oog verloren worden, dat een auteur een bepaald genre ook buiten zijn oorspronkelijke context kan gebruiken of dat een tekst (met zijn genrespecifieke kenmerken) in een andere literaire context kan zijn opgenomen; en (4) *A typical function*: het genre vervult in een concrete setting een bepaalde functie of doel.

Het vaststellen van het genre van een tekst is belangrijk, omdat het ons zicht geeft op wat wij van een tekst mogen verwachten en 'what sort of questions it makes sense to ask'.⁸ Hierbij gaat het exegetisch om een vorm van literaire competentie, waarin de exegeet familiair is met een bepaalde cultuur en in staat is het genre van een tekst te herkennen.⁹

Het is bekend dat er in het Oude Testament heel verschillende soorten teksten staan. 'Een lofzang is een heel andere tekst dan een verhaal, een profetisch twistgesprek is heel iets anders dan een betogende, theologische tekst. De verschillende soorten van teksten vertegenwoordigen alle heel verschillende vormen van expressie en communicatie.'¹⁰ Teksten kunnen tot ons komen in de taal van een verhaal of traditie, als instructie of profetie, in de vorm van liturgie of aanbidding. In het zoeken naar genrespecifieke kenmerken van Psalm 91, zullen we de psalm vergelijken met verwante composities uit de Psalmen en met andere teksten uit het Oude Testament. In de vergelijking met andere teksten lichten overeenkomsten en verschillen op en krijgen we meer zicht op het specifieke genre van Psalm 91.¹¹

De vaststelling van het genre van een tekst als Psalm 91 wordt bemoeilijkt door het feit dat de Psalmen in één Psalmboek gebundeld zijn en in veel gevallen de oorspronkelijke en/of liturgische context niet meer herkenbaar is. Daarnaast kan een psalm ook een compilatie zijn van meerdere genres. Deze complexiteit wordt ook weerspiegeld in het onderzoek van de Psalmen. Werd in een eerdere fase van het oudtestamentische onderzoek verondersteld dat Psalmen in principe liederen waren 'written by an individual 'author' or 'poet' expressing his thoughts, desires, praises

5. Barton, *Reading the Old Testament*, 16.

6. G.W. Coats, 'Genres: Why should they be important for exegesis', in: G.W. Coats (ed.) *Saga, legend, tale, novella, fable: narrative forms in Old Testament literature* (JSOTS 85), Sheffield 1985, 7-15. Zie verder ook G.M. Tucker, *Form criticism of the Old Testament*, Philadelphia 1973².

7. Coats, 'Genres: Why should they be important', 13.

8. Barton, *Reading the Old Testament*, 17.

9. Zie Barton, *Reading the Old Testament*, 8-19.

10. E. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, Kampen 2002, 201.

11. W.W. Hallo, 'Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature', in: *The Bible in the Light of Cuneiform Literature, Scripture in Context III* (Ancient Near Eastern Texts and Studies 8), W.W. Hallo et al. (ed.), Lewiston/Queenston/Lampeter 1990, 1-30.

etc',¹² in een latere fase, mede door studies van Gunkel en Mowinckel, kreeg men meer oog voor het publieke en cultische karakter van Psalmen.¹³ Een andere factor die de beschrijving van het genre soms bemoeilijkt, is het gegeven dat in een en dezelfde psalm individuele en collectieve elementen elkaar kunnen afwisselen of dat er abrupte overgangen zijn van het ene genre in het andere. Zo vinden we in de eerste verzen van Psalm 22 vooral de klacht van de dichter verwoord, vanaf vers 23 verandert de stijl van klacht naar dankzegging en vertrouwen. In de verzen 3-5 van Psalm 54 roept de dichter God om hulp, vanaf vers 6 uit hij zijn vertrouwen in de hulp van God. Soms vinden we in dezelfde psalm wisseling van sprekers, waar de ene keer de dichter lijkt te spreken, de andere keer God aan het woord is en als uit het niets een derde persoon aan het woord komt. In Psalm 55 wordt de psalmist zomaar opeens in vers 23 door een derde toegesproken: 'Werp je last op JHWH, Hij zal voor je zorgen'. Zo kunnen in de Psalmen klaaggebeden en verzoeken om goddelijk ingrijpen hand in hand gaan met uitingen van vertrouwen. Barton wijst in dit verband op Psalm 91:

Again, there is often a curious shift in the imagined speaker in many Psalms, where some verses seem to be spoken by the psalmist himself, others by God, and yet others by some dimly outlined third party. Note, for instance ... Psalm 91:14-16, where God himself seems to enter to endorse the reassuring remarks of the psalmist, who in any case is not praying but offering advice to some unspecified listener.¹⁴

Voor het vaststellen van het genre (of de genrekenmerken) van Psalm 91 zijn relaties met andere teksten uit het Oude Testament erg belangrijk. Deze relaties kunnen bestaan in gemeenschappelijke terminologie en/of overeenkomsten in teksttype of genre.¹⁵ Wat de *terminologie* betreft, gaat het om zowel overeenkomsten als verschillen met andere teksten uit het Oude Testament. In het bijzonder zijn woorden (of groepen van woorden) en werkwoorden, verbindingen in taalgebruik en parallel idioom in verwante teksten van groot belang. Daarnaast zijn ook zinsconstructies, combinaties van woorden of uitdrukkingen en stijlmiddelen bijzonder relevant.¹⁶ Wat het *teksttype* of *genre* betreft, is het mogelijk dat de terminologie van Psalm 91 parallelen heeft met andere teksten. De inbedding van de tekst in de bredere stroom van de oudtestamentische literatuur roept de vraag op in welke literaire context(en) deze parallellen te vinden zijn en wat de consequenties hiervan zijn voor het vaststellen van het genre en voor de interpretatie van de psalm. Via deze route kunnen we meer zicht krijgen op het genre (of de genrekenmerken) van de psalm, de *Sitz im Leben* en het type communicatie dat de tekst tot stand wil brengen tussen auteurs en beoogde lezers.

In de zoektocht naar het genre van Psalm 91 zullen we in § 5.2 de belangrijkste opvattingen ten aanzien van het genre van Psalm 91 kort bespreken. Deze bespreking zal ons helpen enkele genrespecifieke kenmerken van Psalm 91 nader in beeld te krijgen. In § 5.3 zullen de resultaten van de structuuranalyse van het vorige hoofd-

12. Barton, *Reading the Old Testament*, 34.

13. Barton, *Reading the Old Testament*, 35-38.

14. Barton, *Reading the Old Testament*, 36.

15. E. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 265.

16. Zie O.H. Steck, *Exegese des Alten Testaments – Leitfaden der Methodik*, Neukirchen 1989², 104-108; en ook Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 153, 158-169

stuk ingebracht worden, omdat deze gegevens zicht geven op de *typical structure* van de psalm, die medebepalend is voor het vaststellen van het genre. Vervolgens zullen we in § 5.4 de resultaten van hoofdstuk 2 en 3 voor het voetlicht brengen, waarin de rol van demonen in de cultuur en godsdienst van het oude Oosten en Israël is besproken. Op grond van deze gegevens zullen we in § 5.5 een voorstel doen voor het genre van Psalm 91 en de situationele context waarbinnen de psalm vermoedelijk is ontstaan of gefunctioneerd heeft.¹⁷ In deze paragraaf zullen we gebruikmaken van het onderzoek dat door Albertz en Schmitt is gedaan naar familiale en huisgodsdienst van het oude Israël en de Levant.¹⁸ Het hoofdstuk sluit in § 5.6 af met enkele concluderende opmerkingen en vragen voor het vervolg van de studie.

5.2 BOUWSTEEN 1: HET GENRE VAN PSALM 91 IN HET ONDERZOEK VAN DE PSALMEN

Zoals reeds aangegeven willen we in deze paragraaf onderzoeken hoe verschillende exegeten – in het onderzoek van de Psalmen – het literaire genre van Psalm 91 getypt hebben. Er zijn exegeten die veronderstellen dat in de psalm een vrome Israëliet toegesproken wordt; anderen daarentegen gaan uit van een koning.¹⁹ Sommige exegeten zien de psalm als een polemiekt tegen magische afweer van demonen, maar dat wordt door diegenen die de psalm zien als een cultische tekst weer ontkend.²⁰ Voor sommigen is de psalm een didactische psalm van een wijsheidsleraar; voor anderen hoort de psalm thuis in de context van de cultus.²¹ Voor de een is Psalm 91 een gebed ter bescherming tegen demonische machten; een ander is van mening dat de psalm onderdeel uitmaakt van een liturgie voor zieken.²²

In de komende paragrafen zullen verschillende van deze opvattingen de revue passeren en op hun merites beoordeeld worden. Het gegeven dat de meningen omtrent het genre van Psalm 91 zo uiteenlopen, kan te maken hebben met het samengestelde karakter van de psalm.²³ Interessant is, dat Westermann in zijn studies over de Psalmen (*Lob und Klage en Ausgewählte Psalmen*) Psalm 91 niet bespreekt.²⁴ Blijk-

17. De vraag naar het genre en de context waarin Psalm 91 ontstaan of gebruikt is, wordt ook wel weergegeven met de uitdrukkingen *Sitz in Literatur* en *Sitz im Leben*. De uitdrukking *Sitz in Literatur* staat voor de literaire relatie van (de tekst van) Psalm 91 met andere teksten uit het boek van de Psalmen, het Oude Testament en verwante literatuur. De term *Sitz im Leben* refereert vooral aan de sociale context waarbinnen een tekst ontstaan of overgeleverd is. Wanneer wij in deze studie genoemde termen gebruiken, staat de *Sitz im Leben* voor de situationele (religieus en maatschappelijk) context van een tekst en *Sitz in Literatur* voor de literaire relatie met andere teksten.

18. R. Albertz, R. Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake 2012.

19. Zie bijvoorbeeld Ridderbos, *Psalmen II*, 404-406; A. Caquot, 'Le Psaume XCI', *Semitica* 8 (1958), 21-37; M. Dahood, *Psalmen II* 51-100, New York 1968, 329-334; H.J. Kraus, *Psalmen*, Band XV/2, Neukirchen 1960, 635-640; e.a.

20. Th. Booij, *Psalmen*, deel III (POT), Nijkerk 1994, 112-117; W.O.E. Oesterley, *The Psalms*, Londen 1939, 407; e.a.

21. Tate, *Psalms 51-100*, 452; P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht – Gestalt und Theologie des 91. Psalms*, Münsterschwarzach 1971, 12-27; J.W. Hilber, *Cultic Prophecy in the Psalms* (BZAW 352), Berlin 2005.

22. K. Seybold, U.B. Mueller, *Sickness and Healing* (BES), Nashville 1981, 44. Zie ook K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament* (BWANT 19), Stuttgart 1973.

23. Zie Booij, *Psalmen*, deel III, 113; en Tate, *Psalms 51-100*, 451.

24. C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen 1983; *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984.

baar onttrekt de psalm zich aan een eenduidige classificatie. Toch zullen we inzake het genre een standpunt moeten innemen. We zoeken antwoord op de vraag welk type communicatie beoogd is tussen tekst en lezer.²⁵ Een opvatting omtrent het genre van de psalm heeft nu eenmaal consequenties voor de inhoud en boodschap.

5.2.1 *Psalm 91: overblijfsel van een genezingsritueel? (Mowinckel en Seybold)*

Mowinckel ziet de individuele klaagpsalmen als cultische teksten, die gebruikt werden door zieke mensen, die naar de tempel gingen om genezing en reiniging te zoeken.²⁶ De ziekte die mensen treffen kan, is volgens Mowinckel te wijten aan de פְּעֻלַּת יְיָ *po^{alē} 'āwen* 'werkers van de ongerechtigheid'. Dit zijn in feite tovenaars die met hun magische praktijken: toverijen en vervloekingen, mensen ziek maken.²⁷ De tovenaars, bijgestaan door demonen als handlangers en uitvoerders van het kwaad, proberen mensen door hun vervloekingen en magische rituelen ziek te maken of te doden.²⁸

Mowinckel is van mening dat Psalm 91 ook in deze context verstaan moet worden. De psalm hoort thuis in een 'privaten Kulthandlung',²⁹ bij zogenaamde *Heilungsriten*,³⁰ waarbij een mens die door nood of ziekte getroffen is, contact zoekt met een priester. In het bijbehorende ritueel wordt een offer gebracht en door de zieke een klaagpsalm gereciteerd, waarop het antwoord van God in de vorm van een orakel aan de zieke wordt meegedeeld. In de slotverzen 14-16 van Psalm 91 vinden we de schriftelijke neerslag van zo'n orakel. Uit het orakel valt af te leiden dat de hoofdpersoon ziek was, want hem wordt door JHWH een lang leven beloofd (vs. 16). De ziekte is vermoedelijk veroorzaakt door demonen. Dit wordt volgens Mowinckel bevestigd door de verwijzingen naar 'dämonische Thiere' in vers 13 en het feit dat Psalm 91 vaak als amulet gebruikt is tegen demonen.

Mowinckel vermoedt dat de psalm oorspronkelijk ook de klacht en bede om hulp bevatte, die beide onderdeel waren van het ritueel. De zegen (vs. 1-13) en het goddelijke orakel (vs. 14-16) zijn wel in de psalm opgenomen.³¹ De taal van het orakel is volgens Mowinckel cultische taal, omdat het in meer algemene termen gesteld is: 'Das hier mitgeteilte Orakel hat an sich nichts, was auf einen bestimmten konkreten Einzelfall deutet'.³²

Samenvattend: volgens Mowinckel is Psalm 91 een 'Bruchstück einer Krankenheilungsliturgie mit Segenswort und Orakel'.³³ De oorspronkelijke setting van de psalm moet gezocht worden in een liturgisch (cultisch) ritueel, waarin genezing van de zieke en bescherming tegen demonische machten centraal staan.³⁴ In zijn latere

25. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers*, 174.

26. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* I, II, III, IV, V, VI, Amsterdam 1961². Zie voor argumenten: V, 14-18, 61-67; VI, 17-19, 28, 71. Zie ook Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament* (BWANT 19), Stuttgart 1973.

27. Mowinckel, *Psalmenstudien* VI, 28.

28. Zie ook O. Keel, *Feinde und Gottesleugner*, 22.

29. Mowinckel, *Psalmenstudien* III, 101-105.

30. Mowinckel, *Psalmenstudien* V, 57. Zie ook Seybold, Mueller, *Sickness and Healing*, 44.

31. Mowinckel, *Psalmenstudien* III, 103. In *Psalmenstudien* VI, 32, merkt Mowinckel op dat het orakel ook door een cultusprofeet uitgesproken kan zijn.

32. Mowinckel, *Psalmenstudien* III, 104.

33. Mowinckel, *Psalmenstudien* V, 125.

34. Mowinckel, *Psalmenstudien* V, 131.

studie over de Psalmen blijft Mowinckel bij zijn eerdere opvattingen. Psalm 91 is een psalm over ziekte, die veroorzaakt is door demonen.³⁵

Evaluatie: hoewel de identificatie van de *po^{alē} 'āwen* als tovenaars erg onwaarschijnlijk is, lijkt de observatie van Mowinckel dat Psalm 91 onderdeel geweest kan zijn van een privéritueel in het kader van een ziekteproces niet onbelangrijk. Dit situeert de psalm in een context, waarin iemand met een concrete nood (ziekte) hulp zoekt bij iemand die bevoegd is namens *JHWH* te spreken en te handelen. De nood kan inderdaad een vorm van ziekte zijn, die veroorzaakt is door kwade machten. Het is opvallend dat in de psalm de mens in nood toezeggingen van bescherming ontvangt tegen ziekte en andere vormen van (demonisch) onheil.

5.2.2 *Psalm 91: ziektepsalm? (Gunkel, Albertz, Seybold)*

Volgens Gunkel vertoont Psalm 91 verwantschap met bepaalde individuele klaagpsalmen, waarin vijanden een belangrijke rol spelen en waardoor het vermoeden gerechtvaardigd is dat deze vijanden demonische machten zouden kunnen zijn.³⁶ Gunkel situeert de klaagpsalmen in de context van een ernstige ziekte of andere levensbedreigende situatie. De zieke ziet zich omgeven door grote aantallen vijanden. In de woorden van Gunkel:

The first thing one should realize is that the one praying characteristically sees himself surrounded by a world of enemies ... That person suspects demonic powers at work behind the invisible and unfathomable suffering, from which one must protect oneself in all circumstances.³⁷

Gunkel verklaart de angst voor onzichtbare geesten en demonen als een gevolg van het ziekteproces. De constatering dat iemand door ziekte geveld of ten dode toe bedreigd is, zorgt ervoor dat mensen de zieke mijden. De zieke wordt meer op zichzelf teruggeworpen. Het is in deze context dat de vijandbeelden ontstaan. De zieke en de eenzaamheid als gevolg daarvan veranderen de perceptie van de zieke. Alles komt er bedreigend uit te zien. Vrienden worden tot vijanden. De zieke is door zijn ziekte gevallen in handen van de dood, van duistere machten. Gunkel wijst erop dat deze gedachte in de wereld van het oude Oosten niet ongebruikelijk was. Men schreef de angst voor het onbekende, voor ziekte en onheil, vaak toe aan occulte en duistere machten. Toch verschillen volgens Gunkel deze met teksten uit de *Umwelt*, omdat er in Israël geen geloof gehecht werd aan demonen en alle dingen in verband met *JHWH* gebracht werden.³⁸ Ziekte is het gevolg van zonden en de straf van God. De vervreemding en de eenzaamheid die tijdens een ziekteproces optreden, tracht Gunkel verder te verklaren door te wijzen op de tegenstelling die er in Israël was tussen rijken en armen. Maar dit is onzes inziens geen bevredigende verklaring. Want de vraag blijft staan waarom degenen die eerst vrienden en familieleden waren, zich van de zieke verwijderden en hem (of haar) aan zijn lot overlaten. Is het niet veel waarschijnlijker om de oorzaak te zoeken in het feit dat de omstanders juist de ziekte

35. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship II*, Oxford 1962, 5-7, 50.

36. H. Gunkel, J. Begrich, *Introduction to the Psalms, the genres of the religious lyric of Israel* (ET), New Brunswick 1998, 147.

37. Gunkel, *Introduction to the Psalms*, 148.

38. H. Gunkel, *Introduction to the Psalms*, 149-150.

of het onheil in verband brengen met demonen of duistere machten en dat zij daarom de zieke mijden? Ligt het niet veel meer voor de hand dat de angst voor demonen de reden is dat men de zieke of de mens die door onheil getroffen is alleen laat? Het is in ieder geval niet juist om met Gunkel in te stemmen dat in de Psalmen ziekte en onheil in verband worden gebracht met JHWH, en als straf op een bepaalde zonde te zien zijn. Het is juist verbazend hoe weinig in de individuele klaagpsalmen de toorn van God een rol speelt.³⁹ Wat in deze Psalmen juist opvalt, is dat de nood niet direct op God wordt teruggevoerd, maar juist als bedreiging gezien wordt, die van buiten komt. Het aandeel van God is meer indirect: wanneer Hij de mens in nood verlaat, is deze onbeschermd en een prooi voor de aanvallen van deze vijanden. Dit blijkt duidelijk uit de volgende tekst:

Want mijn vijanden spreken over mij, wie mijn leven belagen, beraadslagen tezamen en zeggen: God heeft hem verlaten, vervolgt en grijpt hem, want er is niemand die redt (Ps. 71,10-11).

Wanneer een mens in nood bidt, dan bidt hij om redding van de vijanden⁴⁰ of klaagt hij over hun bedreigende handelen.⁴¹ Of wanneer iemand zijn vertrouwen in JHWH uitspreekt, spreekt hij zijn vertrouwen uit in het beschermende handelen van JHWH tegen deze vijanden. Zie onderstaande teksten:

JHWH, mijn God, bij U schuil ik, verlos mij van al mijn vervolgers en red mij (Ps. 7,2).

Want Gij zijt mij een schuilplaats geweest, een sterke toren tegen de vijand (Ps. 61,4).

Op de weg die ik ga, verbergen zij mij een strik; schouw ik naar rechts en zie ik uit – niemand ziet naar mij om; is mij de toevlucht ontvallen – niemand vraagt naar mij. Tot U roep ik, JHWH; ik zeg: Gij zijt mijn schuilplaats, mijn deel in het land der levenden. Sla acht op mijn smeken, want ik ben zeer verzwakt; red mij van mijn vervolgers, want zij zijn sterker dan ik. Voer mij uit de kerker (Ps. 142,4b-8a).⁴²

Deze voorbeelden laten zien hoe mensen die alleen gelaten zijn en zich bedreigd voelen door vijanden, die hen naar het leven staan en met de dood bedreigen, hun bescherming bij JHWH zoeken.

Ook Albertz wil een deel van de individuele klaagpsalmen situeren in de context van ziekte.⁴³ Evenals Gunkel wijst hij erop hoezeer een ernstige of ongeneeslijke ziekte de zieke in een sociaal isolement kan brengen; zeker als de ziekte een chronisch karakter heeft. Kan de zieke aanvankelijk rekenen op de bescherming van de familie, hoe langer de ziekte duurt, des te eenzamer de zieke wordt. De ernst en de eenzaamheid verklaren volgens Albertz nog niet de vijandbeelden die in de individu-

39. Eigenlijk alleen in Ps. 88,8, 17; en Ps. 6,2=38,2; zie ook 27,9; en 38,4 en 102,11 in het kader van ziekte, en ook 39,11.

40. Ps. 7,2v; 17,8v, 13; 22,21v; 27,12; 31,5, 16b; 35,1-3.17b; 39,9; 43,1; 59,2v; 64,2v; 71,4; 120,2; 140,2.5; 141,9; 142,7; vgl. 91,3.

41. Ps. 56,2v; 57,4; 109,2; 143,1vv; zie ook de klacht 42,10=43,2; en 13,5; en de lof over de zekerheid van de verhooring van het gebed: 3,8; 35,10; 86,13; vgl. 25,15.

42. Zie ook Ps. 31,15v; 62,2, 4v, 6-8; 140,2, 8.

43. Zie R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 43-48.

ele klaagpsalmen gebruikt worden. De vijanden bedreigen het leven van de mens tota: zij jagen hem na, rennen tegen hem aan, loeren op hem, stellen vallen op, en graven valkuilen; zij grijpen naar hem, begeren zijn leven, trachten hem als wilde dieren te verscheuren en op te eten, teneinde over hem te triomferen. Dit is volgens Albertz alleen te verklaren vanuit de oudoosterse opvattingen over demonen en demonische machten. De diepgewortelde angst voor demonen staat aan de basis van de vijandbeelden en de vijandklacht. Albertz illustreert dit herhaaldelijk aan de hand van Psalm 91, als hij opmerkt dat de zieke zijn ziekte ervaart als een overval door vijandelijke machten: 'Krankheit, Niedergeschlagenheit, Angst und Aggressivität konkretisieren sich in Dämonen, bösen Toten und Zaubernern'.⁴⁴

Weliswaar ontbreken concrete namen van demonen, toch kan men zich volgens Albertz niet aan de indruk onttrekken dat in een groot aantal individuele klaagpsalmen, en Albertz sluit Psalm 91 hierbij in, sprake is van demonische machten (of demonen). De enkele mens is kwetsbaarder dan de groep. De oudoosterse mens beleeft zijn nood als bedreiging, die hem overal en onverwacht treffen kan. Hij voelt zich hulpeloos ten overstaan van bovenmenselijke, lugubere, demonische machten. Deze hulpeloosheid kleurt de beelden die hij gebruikt. Zijn leven staat op het spel. Hij bidt tot JHWH of Hij het heilloze proces wil stoppen en de zieke uit de klauwen van de demonische machten bevrijdt. Machten die hem steeds weer verder in de dood willen trekken.

Naast Gunkel en Albertz heeft ook Seybold aandacht gevraagd voor het aspect van ziekte in de individuele klaagpsalmen, zoals het volgende citaat illustreert:

According to these texts, the psalm of the individual sick person was variously anchored in the lament phase and was a prayer for preservation and healing. In keeping with this context, it was often simultaneously a confession of guilt and a request for mercy, spoken within the private sickroom, probably with the aid of a priest. It was very likely not performed by the sick person himself during a pilgrimage to a holy place, since anyone seriously sick was generally not up to the rigors of such a trip. Or the psalm belonged in the thanksgiving phase as a laudatory prayer and personal (sacrificial) contribution within the framework of a community meal, celebrated at the sanctuary after successful recovery and as part of the reconciliation and rehabilitation of the recovered person. This could happen ...“twice, three times” during the course of life. The actual, individual, and liturgically formed psalms of sickness originated in this way.⁴⁵

Seybold situeert de Psalmen die met ziekte te maken hebben in de 'private sickroom' van de zieke.⁴⁶ Ook Albertz denkt wat dit laatste punt betreft dat de individuele (klaag)psalmen te situeren zijn op het terrein van de persoonlijke vroomheid of familiale godsdienst: 'Die Klagen des Einzelnen gehören in eine eigenständige religiöse Begehung im Familienkreis, damit weisen sie in das Milieu, in dem ich die persönliche Frömmigkeit lokalisiert hatte ...'⁴⁷ Deze gedachte was eerder al geopperd

44. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 45.

45. Seybold, Mueller, *Sickness and Healing*, 44. Voor een meer uitgewerkte visie zie K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament* (BWANT 19), Stuttgart 1973. Seybold gaat ervan uit dat de Psalmen 38; 41; 88 zeker, en 30; 39; 69; 102; 103 en Jes. 38,9-20 waarschijnlijk met ziekte te maken hebben. Bij de Psalmen 6; 13; 32; 51 en 91 acht hij dat onzeker.

46. Seybold, *Das Gebet des Kranken*, 171-172.

47. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 27.

door Gunkel, die bij de bespreking van de individuele klaagpsalmen wijst op het feit dat een aantal van deze Psalmen niet in de context van de tempel ontstaan is. Er zijn namelijk Psalmen die een situatie ver bij de tempel vandaan veronderstellen (Ps. 16; 42-43; 55; 61; 120) of die spreken over de huiselijke situatie van bed, opstaan en slapen (Ps. 6; 63; 77; 102).⁴⁸ Ook Vorländer is deze mening toegedaan, zoals blijkt uit het volgende: 'Ursprünglich waren eine ganze Anzahl von Psalmen reine Individualpsalmen. Dazu gehören auch die 'Gebete an den persönlichen Gott', die als Zeugnisse einer rein privaten Frömmigkeit anzusehen sind'.⁴⁹

Samenvattend: de auteurs verbinden een deel van de individuele klaagpsalmen met ziekte, waarin de 'hand' van demonen of duistere machten gezien werd, en zien het ziekteproces als de context, waarbinnen vijandbeelden konden ontstaan zoals die in de individuele klaagpsalmen te vinden zijn.

Evaluatie: het is inderdaad zo dat in Psalm 91 de mens in nood bescherming ontvangt tegen דבר *deber* 'pest' (Ps. 91,6) en נגע *nega* 'plaag' (Ps. 91,10), maar uit de psalm valt niet af te leiden of de mens ook daadwerkelijk ziek was. Wel lijkt het aannemelijk dat een deel van de individuele klaagpsalmen hun situationele context heeft in de huiselijke sfeer van de persoonlijke vroomheid of de familiale godsdienst.

5.2.3 Psalm 91: cultische instructie aan de enkeling? (Hugger)

Hugger stelt in zijn monografie expliciet de vraag naar het genre van Psalm 91 aan de orde.⁵⁰ De psalm is geen 'weisheitliches Lehrgedicht', maar behoort tot een 'kultische Gattung'. In de eerste tempelperiode hadden naast gebeden, liederen, orakels en rituelen ook Psalmen een plek in de cultus. Hugger constateert een bepaalde verwantschap van Psalm 91 met teksten als Prediker 3,21-26 en Job 5,17-26, waarin een vorm van instructie plaatsvindt. Dit leidt Hugger tot de these dat Psalm 91 een 'alten kultischen Belehrung' is, waarin 'kühle, indikativisch-beherrschte' uitspraken gedaan worden over JHWH en de mens die op Hem vertrouwt.⁵¹ De cultische setting maakt het onwaarschijnlijk dat Psalm 91 tot de categorie van de koningspsalmen gerekend moet worden.

Vermoedelijk maakte de psalm oorspronkelijk deel uit van een liturgisch ritueel, waarin een gelovige in gesprek is met een priester over zijn relatie met God en over de God die in Jeruzalem vereerd wordt. Dat het cultische onderwijs in de tempel dialogisch van aard was, is terug te zien in vers 9a, waar de gelovige zelf antwoord geeft op de vragen en toezeggingen van de priester. In Psalm 91 is dit gesprek tussen priester en gelovige echter op de achtergrond geraakt. De psalm is nu 'eine neue literarische Ganzheit' en slechts een gedeeltelijke weergave van de oorspronkelijke instructie. 'Ein Psalm kann daher nie eine 'Liturgie' sein, sondern nur die fragmentarische Wiedergabe der Agende einer bestimmten (ehemaligen) Liturgie'.⁵² Het genre van 'cultische 'Belehrung' van de enkeling' ziet Hugger terug in teksten waarin iemand een officiële 'Bekentnis zu 'seinem' Gott ablegt und über ihn belehrt wur-

48. Zie bespreking Gunkel, *Einleitung*, 175-183.

49. Vorländer, *Mein Gott*, 247.

50. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 12-27.

51. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 13-14.

52. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 17.

de'.⁵³ Het meest duidelijke voorbeeld van deze categorie is volgens Hugger Psalm 121, waarin eveneens een tweegesprek plaatsvindt tussen een priester en een individu.⁵⁴

Samenvattend: Hugger met Eißfeldt, Kraus en anderen zien Psalm 91 als 'ein aus dem kultischen Bereich stammendes Formular', uit de koningentijd. Hugger preciseert zijn these als volgt:

Ps 91 ist, so lautet unsere These, der Nachklang einer alten kultischen Belehrung, in der ein Israelit, der bereits Jahwe anhängt, aufgefordert wird, diesen seinen Gott (der der Gott der Väter ist: Šaddaj) nunmehr auch in Jerusalem (s. das zweifach genannte Äljon!) zu verehren.⁵⁵

Evaluatie: het element van een cultische, dialogische instructie lijkt een belangrijk gegeven, waar Hugger terecht aandacht voor vraagt. Eveneens het gegeven – zoals ook Mowinckel betoogde – dat Psalm 91 deel uitmaakte van een (liturgisch) ritueel. Het is echter de vraag of de instructie tot doel had de gelovige op te roepen tot vereering van of bekering tot de God die in Jeruzalem vereerd wordt.⁵⁶ De gedachte dat Psalm 91 een *cultische* instructie is, berust meer op algemene overwegingen omtrent de rol van de Psalmen in de tempelcultus, dan op kenmerken van de psalm zelf.

5.2.4 Psalm 91: gebed tot een persoonlijke beschermgod? (Vorländer)

In zijn studie over de persoonlijke godsvoorstellingen in het oude Oosten en Israël, beschrijft Vorländer hoe de oudoosterse mens zich vanaf zijn geboorte gesteld weet onder de speciale zorg en bescherming van zijn persoonlijke god. Gezondheid, welzijn, succes en kinderzegen zijn tekenen van de aanwezigheid van zijn god; ziekte, nood en onheil treden op bij zijn afwezigheid. De persoonlijke zorg van de goden wordt vooral zichtbaar in de bescherming tegen onheil en demonen.⁵⁷ Uit Mesopotamische bezweringsteksten blijkt hoezeer men in een bedreigd bestaan leefde: 'Das Leben des Menschen war nach mesopotamischer Vorstellung ständig von bösen Mächten bedroht'.⁵⁸ Ziekte en lijden worden vaak toegeschreven aan demonen. Soms

53. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 22.

54. Zie Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 25. Zo begint Psalm 121 in vers 1 met een vraag, waarna in de verzen 2-8 de 'Belehrung' gegeven wordt. In de psalm wordt opgeroepen om zich af te keren van de bergen (*Jahwehöhen*) en יהוה, de God van Jeruzalem, te belijden. Verder komen bepaalde beelden overeen: schaduw (91,1; 121,5), voeten (91,12; 121,3), gevaren bij dag en nacht (91,5-6; 121,6), kwaad (91,10; 121,7), tempel (91,1; 121,8). Verder wijst Hugger ook op enkele Psalmen waarin 'prädikative Sätze' voorkomen die iets zeggen over Jahwe, en die vermoedelijk restanten zijn van een 'kultischer Belehrung', zoals bijv. Ps. 5,5-7, 13; 9,8-10, 19; 10,14d, 16a; 31,24; 32,10; 55,23; 62,9; 69,34; 109,31; 116,5, 6a, 15; 140,13.

55. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 18.

56. Deze gedachte is eerder verwoord door O. Eißfeldt, 'Jahwes Verhältnis zu 'Eljon und Schaddaj nach Psalm 91', *WO* 2 (1957), 343-348, en: 'Eine Qumran-Textform des 91. Psalms', in: *Bibel und Qumran: Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft* (FS Hans Bardtke), Berlijn 1968, 82-85; en meer recent door A. Wagner, 'Ps. 91 – Bekenntnis zu Jahwe', in: A. Wagner, *Beten und Bekennen – Über Psalmen*, Neukirchen 2008, 105-108.

57. H. Vorländer, *Mein Gott – Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen 1975, 93. Wanneer Vorländer spreekt over God of godheid, dan doelt hij op de goden die in de familiale kring vereerd worden. Het betreft de familiegoden, de huisgoden of de persoonlijke beschermgoden.

58. Vorländer, *Mein Gott*, 85.

zijn ziekte en demonen zo met elkaar verbonden, dat een bepaalde ziekte met de naam van een demon wordt aangeduid. Zolang de persoonlijke god bij de mens is, is hij beschermd tegen demonen. Wordt de mens door zijn god verlaten, dan nemen demonen zijn plaats in en is er grote kans dat men ziek wordt. Een paar citaten ter illustratie:

Mein Gott rettete (mich) nicht, indem er mich bei der Hand nahm, noch zeigte meine Göttin Erbarmen, indem sie mir zur Seite ging.

Wer keinen Gott hat, wenn er auf der Straße geht, wird das Kopfweh ihn wie ein Gewand umhüllen.

Sie (d.h. die Dämonen) stellten sich dem Jüngling, der keinen Gott hat, entgegen.⁵⁹

Hoe kon men de (demonische) ziekte bestrijden? Twee middelen stonden de oudoosterse mens ter beschikking:⁶⁰ (1) door gebed kon men zich verzoenen met de goden die vertoornd waren geraakt, in de hoop dat de persoonlijke god weer zou terugkeren; en (2) naast het uitspreken van gebeden moest de mens ook allerlei magische rituelen ter hand nemen om demonen en de ziekte die zij veroorzaakt hadden, te verdrijven.⁶¹ Gebeden en bezweringen gaan volgens Vorländer hand in hand.

Wat betekent dit voor Psalm 91? Vorländer rekent de psalm tot die Psalmen waarin de persoonlijke godsvoorstelling centraal staat. God of de godheid treedt hierin op als beschermer tegen vijanden en demonen.⁶² Psalm 91 is een klassiek voorbeeld van een 'Gebet an den persönlichen Gott'.⁶³ De vijanden zijn waarschijnlijk tovenaars en demonen, die het leven van de mens trachten te bedreigen en ziek te maken. Vorländer sluit zich hiermee aan bij de opvattingen van Mowinckel.

De verschillende godsnamen die in de psalm voorkomen, עֲלִיּוֹן 'elyôn, שַׁדְיָי 'šaddy, אֱלֹהִים 'elohîm en יְהוָה JHWH, zijn geen aanwijzingen dat Psalm 91 een *Bekehrungs-psalm* is,⁶⁴ maar passen goed in de persoonlijke godsvoorstelling van de psalm:⁶⁵ 'Denn dieser wird – wie wir gesehen haben – häufig in altorientalischen Gebetsbeschwörungen und Beschwörungen zum Schutz gegen die von dämonischen Mächten verursachten Krankheiten und Nöte angerufen'.⁶⁶ Uit de verzen 5-6 blijkt

59. Vorländer, *Mein Gott*, 93, 94, 95.

60. Volgens Vorländer zitten hierachter interne ontwikkelingen waarin demonen die in het volksgeloof een grotere plaats toebedeeld kregen dan in de officiële religie, langzaam binnen het machtsbereik van de officiële goden getrokken worden, en als uitvoerders van kwaad door de goden in dienst genomen worden. Zie onder andere *Mein Gott*, 99-100. Ook J. Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chicago 2001, 170, 186-192 heeft hierop gewezen. Zie ook voor soortgelijke ontwikkelingen in Griekenland de bijdrage van W. Foerster, 'δαίμων' in: *TWNT* 2, 1-21.

61. De beide punten corresponderen met het onderscheid tussen religie en magie. Vorländer merkt hierover het volgende op, *Mein Gott*, 100: 'Allerdings ist der Unterscheid zwischen Religion und Magie, zwischen Göttern und Dämonen fließend. Es findet sich in Mesopotamien kaum ein Gebet, das nicht zugleich magische Elemente enthielte'.

62. Verder ook de Psalmen 3; 7; 13; 16; 18; 22; 23; 27; 28; 31; 42/43; 59; 63; 69; 86; 140 en 142. Vorländer, *Mein Gott*, 245 en 303.

63. Vorländer, *Mein Gott*, 287.

64. O. Eißfeldt, 'Eine Qumran-Textform des 91. Psalms', in: *Bibel und Qumran: Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft*, Festschrift für Hans Bardtke, Berlijn 1968, 82-85.

65. Vorländer, *Mein Gott*, 215vv.

66. Vorländer, *Mein Gott*, 289. Zo instemmend met A.J. Wensinck, 'Psalm 91', *Theologisch Tijdschrift* 47

dat deze demonen 'den Menschen zu je verschiedenen Tageszeiten bedrohen: bei Nacht, am Morgen, am Abend und am Mittag'.⁶⁷

Samenvattend: Psalm 91 is een 'Gebet an den persönlichen Gott' met een heilsorakel aan het slot: 'Der Psalm handelt in seinem ersten Teil (v.1-13) von der schützenden Funktion des persönlichen Gottes, der insbesondere Dämonen von Menschen fernhält. Im zweiten Teil (v.14-16) wird in Form eines Heilsorakels die Funktion Jahwes als Garant für das Wohlergehen des Menschen ausgesagt'.⁶⁸ De relatie met God of de godheid die beschermt, is persoonlijk van aard en hoort daarom niet thuis in de cultus van de tempel. Het zijn getuigenissen van 'einer rein privaten Frömmigkeit'.⁶⁹ Volgens Vorländer gaat het in deze gebeden om een gebeuren tussen: 'der Beter, sein Gott und die 'Feinde''.⁷⁰

Evaluatie: het sterke punt van de studie van Vorländer is dat hij aandacht vraagt voor het persoonlijk karakter van de godsvoorstelling van Psalm 91. De godsaanwijdingen die we in de persoonlijke gebeden tot God tegenkomen en die stevast vergezeld zijn van het bezittelijk voornaamwoord 'mijn', komen we ook in Psalm 91 tegen: 'Mijn schuilplaats en mijn vesting, mijn God, op wie ik vertrouw' (vs. 2), 'mijn schuilplaats' (vs. 9a), 'wie vertrouwd is met mijn naam' (vs. 14b). Verder heeft Vorländer gewezen op de beschermende functie van de godheid; een thema dat ook in Psalm 91 centraal staat (zie hoofdstuk 8). Hoewel Psalm 91 persoonlijke godsaanwijdingen kent, gaat het te ver om de hele psalm als een gebed te typeren. In de psalm vindt ook instructie plaats en krijgt de hoofdpersoon (goddelijke) toezeggingen mee voor zijn dagelijks leven. Het genre van de psalm is eerder een samengesteld genre.

5.2.5 *Psalm 91: cultische of 'royal' profetie? (Hilber, Starbuck)*

In zijn monografie over cultische profetie in de Psalmen, gaat Hilber in op de rol die profeten hadden in de cultus.⁷¹ Aan de hand van profetische teksten uit Assyrië, toont hij aan dat profeten nauw verbonden waren met de tempel en dat cultische profetie een belangrijke rol speelde aan het Assyrische hof. Profetie vormde volgens Hilber een belangrijke bron van 'divine response to worshippers seeking their deity'.⁷² Op grond van bepaalde overeenkomsten tussen oudoosterse en oudtestamentische teksten, veronderstelt Hilber dat ook in het oude Israël profeten op deze manier gefunctioneerd hebben en dat in de pre-exilische periode profeten betrokken waren bij de cultus van de tempel in Jeruzalem. Deze profeten zouden met hun godswaarden een bijdrage geleverd hebben aan de 'temple worship or psalmody'.⁷³ Deze profetische bijdrage is in de Psalmen terug te vinden, daar waar 'first person divine speech' te vinden is. Hilber acht het spreken van God of de godheid in de eerste persoon het

(1913), 258-267; en N. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln in den Psalmen*, Giessen 1927, 14vv.

67. Vorländer, *Mein Gott*, 290.

68. Vorländer, *Mein Gott*, 291.

69. Vorländer, *Mein Gott*, 247.

70. Vorländer, *Mein Gott*, 248.

71. J.W. Hilber, *Cultic Prophecy in the Psalms* (BZAW 352), Berlijn 2005.

72. Hilber, *Cultic Prophecy*, 75.

73. Hilber, *Cultic Prophecy*, 37. Hilbert erkent dat niet met zekerheid geïdentificeerd kan worden wie verantwoordelijk waren voor het doorgeven van de profetische woorden, en merkt in dit verband op: 'Probably both priestly officials and non-priestly functionaries prophesied'.

meest kenmerkend voor profetische taal. Deze *Divine speech* is in verschillende Psalmen te vinden, maar in de Psalmen 12, 60, 75, 82, 91 en 132 komen we godswoorden tegen in de context van 'prayer' of 'lament'.

Hoe kijkt Hilber aan tegen Psalm 91? Psalm 91 bestaat volgens hem uit twee delen. De verzen 1-13 vormen een zegen of didactisch lied gericht in de tweede persoon op iemand in nood of met problemen, en met verwijzingen naar JHWH in de derde persoon. De slotverzen 14-16 zijn een godswoord in de eerste persoon, met verwijzingen naar iemand in de derde persoon. Volgens Gerstenberger is dit laatste een aanwijzing van het secundaire karakter van het goddelijke orakel. Hij vermoedt dat de hele psalm een soort zegen is die gericht is op de gemeenschap die in de cultus bijeen is. Psalm 91 kenmerkt zich door een 'sermonic style' en de slotverzen 14-16 zijn een voorbeeld van het gebruik van een goddelijk orakel in een homiletisch discours.⁷⁴ Voor Hilber echter is de afwezigheid van een profetische introductieformule, de wisseling van tweede persoon naar derde persoon of de overgang van het direct aanspreken van iemand (2e persoon) naar het over iemand spreken (3e persoon), niet incompatibel met cultische profetie.⁷⁵ Assyrische teksten laten immers zien dat het in cultische profetie niet ongebruikelijk is dat iemand die de godheid zoekt voor zegen en veiligheid, een goddelijke belofte krijgt. Hilber merkt op:

The shift to third-person address in Ps 91:14 does bring a wider audience into view but this does not preclude there being a continuation of the prophetic encouragement to the individual seeking divine protection ... the didactic thrust of Ps 91:14-16 is compatible with the genre of prophetic speech.⁷⁶

En ook:

Blessing with didactic intent in response to prayer and a shift in the person addressed are not incompatible with prophetic speech.⁷⁷

Samenvattend: volgens Hilber zijn de verzen 14-16 van Psalm 91 profetische godswoorden. Deze woorden hebben betekenis voor de psalm als geheel. 'Psalm 91 is a prophetic promise of safety.'⁷⁸ Op basis van overeenkomsten met cultische profetie uit Assyrië denkt Hilber dat de psalm van oorsprong een 'royal prayer' is, die later een bredere functie in de cultus gekregen heeft. Psalm 91 is een voorbeeld van profetische bemiddeling, door een priester of profeet, in de context van de cultus in de tempel.

Ook Starbuck denkt dat het profetische orakel in Psalm 91,14-16 'royal' reminiscenties heeft.⁷⁹ In zijn studie beschrijft hij een ontwikkeling waarin oorspronkelijke profetische godswoorden door middel van een proces van recontextualisatie een breder gebruik krijgen. Psalm 91 staat aan het einde van deze ontwikkeling. Het profetische orakel wordt door opname in de psalm 'fully democratized for common use' en

74. E.S. Gerstenberger, *Psalms Part 2 and Lamentations* (FOTL XV), Grand Rapids 2001, 167.

75. Zie opmerkingen in slotconclusie, Hilber, *Cultic Prophecy*, 221-224.

76. Hilber, *Cultic Prophecy*, 207-208.

77. Hilber, *Cultic Prophecy*, 221.

78. Hilber, *Cultic Prophecy*, 207.

79. S.R.A. Starbuck, *Court Oracles in the Psalms: the So-Called Royal Psalms in their Ancient Near Eastern Context* (SBLDS, 172), Atlanta 1999, 195-204.

toepasbaar gemaakt voor 'the masses'.⁸⁰ Starbuck komt tot dit inzicht door vergelijking van de psalm met een twintigtal Egyptische orakelamuletten, die afkomstig zijn uit de periode van 1000-750 BCE. Deze amuletten zijn geschreven voor gewone en adellijke mensen en bedoeld om hen te behoeden voor gevaar:

A common feature of the decrees are divine promises to 'save, preserve' (šd) the party from almost every conceivable type of harm arising during its lifetime. These include protection from diseases; animal and serpent bites; stings; natural catastrophes; accidents; magic; demonic influences; malign intervention by gods; evil thoughts; speech; and dreams.⁸¹

De amuletten beloven net als Psalm 91,3-13 een allesomvattende vorm van bescherming. Volgens Starbuck hebben de eerste verzen van Psalm 91 weliswaar betrekking op de koning, maar er is geen reden om de boodschap van de psalm tot de koning te beperken. Net zoals het *traditum* van Psalm 91,1-2 ('het schuilen onder de vleugels van JHWH) in Ruth 2,12 een bredere toepassing krijgt, omdat het toegepast wordt op iemand die niet uit Israël afkomstig is, zo wordt het profetische godswoord en de in de psalm beloofde bescherming gedemocratiseerd. In de woorden van Starbuck: 'Psalm 91 was shown to be appropriated for common worship and prayer, thus demonstrating the transfer of court style to greater humanity.'⁸²

Evaluatie: Hilber en Starbuck lijken terecht aandacht te vragen voor het profetische karakter van het goddelijke orakel aan het slot van Psalm 91. Overeenkomsten met andere profetische teksten versterken dit vermoeden. Een cultische situering van de psalm waar Hilber aan denkt is mogelijk, maar niet noodzakelijk. Profetische godswoorden zijn niet beperkt tot de cultus, maar hebben een veel bredere plaats en functie in het leven van oud-Israël.⁸³ Zowel Hilber als Starbuck gaat ervan uit dat Psalm 91 te maken heeft met een koning, maar geeft hiervoor geen argumenten. Interessant zijn de parallellen die Starbuck signaleert met amuletteksten uit Egypte. Het gebruik van deze teksten door 'common people' en de thematische overeenkomsten met de boodschap van Psalm 91 versterken het vermoeden dat Psalm 91 ook voor deze doelgroep is geschreven.

5.2.6 *Psalm 91: vertrouwenspsalm? (Hugger, Albertz, Van Grol en Zenger)*

Door verschillende exegeten wordt Psalm 91 gerekend tot de categorie van de vertrouwenspsalmen.⁸⁴ Hoewel soms verschillend gedacht wordt over welke Psalmen

80. Starbuck, *Court Oracles in the Psalms*, 195-196.

81. Starbuck, *Court Oracles in the Psalms*, 196.

82. Starbuck, *Court Oracles in the Psalms*, 204.

83. Zie W.A. van Gemeren, *Interpreting the Prophetic Word – an Introduction to the Prophetic Literature of the Old Testament*, Grand Rapids 1990, 27-39, 41-59. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, Minneapolis 1997, 622-633.

84. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 338, stelt dat hoewel Psalm 91 een cultische instructie is aan de enkeling, de intentie van de psalm is om 'ein Vertrauensverhältnis zu Gott zu schaffen'. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 27-32 en desbetreffende noten. Albertz rekent tot de vertrouwenspsalmen: Ps. 4; 11; 16; 23; 27A; 62; en voegt hieraan nog toe: Ps. 72,26; 91,2, 9; 94,22; 119,114. H.W.M. van Grol, 'Psalm, Psalter, and Prayer', in: R. Egger-Wenzel, J. Corley (ed.), *yearbook 2004. Prayer from Tobit to Qumran. Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003*, Berlijn 2004, 41-70. Van Grol rekent Psalm 91 ook tot dit genre en maakt hierbij geen onderscheid tussen vertrouwenspsalmen van het individu of van de gemeenschap. Op bladzijde 51 schrijft hij: 'In my opinion,

precies tot deze categorie gerekend moeten worden, mede afhankelijk van of men onderscheid maakt tussen individuele en collectieve vertrouwenspsalmen, lijken de volgende Psalmen wel tot deze groep te behoren: Psalm 3; 4; 11; 16; 23; 27; 62; 91; en mogelijk 121; 124; 125; 129; 130; 131.⁸⁵ Kenmerkend voor deze groep Psalmen is de centrale rol die 'vertrouwen' daarin speelt. Hoewel in genoemde Psalmen ook 'pleas and complaints' kunnen voorkomen, is het vertrouwen op JHWH een 'controlling theme'.⁸⁶ In de woorden van Longman: 'Although the Psalms of confidence have no unifying structural shape, they are united by one distinguishing characteristic: unwavering and sustained confidence or trust in God's ability and willingness to provide deliverance from adverse circumstances'.⁸⁷ Het vertrouwen op of in God, kan voorkomen in een 'affirmation of confidence', waarin iemand zijn vertrouwen in JHWH uitsprekt, of in een 'call for confidence', waarin opgeroepen wordt om op God te vertrouwen.⁸⁸

De vraag of Psalm 91 als vertrouwenspsalm te typeren is, hangt mede af van (1) hoe in genoemde Psalmen het vertrouwen in JHWH verwoord is, (2) de context waarin deze uitspraken gedaan worden, en (3) hoe de psalm zich verhoudt tot de overige Psalmen. Analyseren we de Psalmen met het oog op hoe het vertrouwen in JHWH geuit wordt, dan valt op dat er geen eensluidende terminologie te vinden is. In de *eerste* plaats vinden we uitingen van vertrouwen door middel van nomina. Zo wordt van JHWH gezegd dat Hij een schild (3,3), schuilplaats (62,9), sterkte (62,12), bewaker (121, 3, 4, 5) en schaduw is (121,5). Zeer frequent komen we nomina tegen met een suffix van de 1e persoon enkelvoud: 'mijn'. JHWH is 'mijn' erfdeel en beker (16,5), herder (23,1), licht (27,1), heil (27,1; 62,2, 3, 7, 8), burcht (27,1: מִצְעוּז *mā'ōz* en 62,3, 7: מִשְׁגָּב *mišgāb*), rots (62,3, 8), rotssteen (62,7), eer (3,3), schuilplaats (62,8, 9: מַחְסֵה *mahše*), hulp (121,1, 2) en sterkte (62,12). Het suffix van de 1e persoon drukt een nauwe identificatie uit van de persoon met wat deze nomina over JHWH profileren. Veel van deze nomina hebben met veiligheid te maken.

In de *tweede* plaats valt op dat in deze Psalmen er regelmatig sprake is van gevaar en vijanden. Het kwaad ligt op de loer (Ps. 23,4; 27,5; 121,7). Er zijn vijanden die benauwen (23,5); tegenstanders die opstaan en omsingelen (3,2, 7; 27,6); mensen

even the so-called 'psalms of confidence of the individual' are oriented to the trust of the community, and there is no sense in the distinction'. Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 429. Zenger stelt dat Psalm 91 een 'Psalm of Trust *Sui Generis*' is. Het gaat in de psalm inderdaad om vertrouwen, maar wel in 'the face of multiple current and structural threats to one's life', waarbij er toezeggingen van bescherming zijn door JHWH, die hoop geven.

85. Gunkel gaat uit van de volgende Psalmen: Ps. 4; 11; 16; 23; 27,1-6; 62; 131, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1986⁶, 172; Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 220, noot 48: Ps. 4; 11; 16; 23; 27,1-6; 62, en rekent hierbij ook: Ps. 73,26; 91,2, 9; 94,22; 119,114; Gerstenberger, *Psalms*, Part I, 13: Ps. 4; 11; 16; 23; 62; 131; T. Longman, P. Enns (ed.), *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings*, Nottingham 2008, 58: Ps. 11; 16; 23; 27; 62; 91; 121; 125; 131; Van Grol, 'Psalm, Psalter and Prayer', 50: Ps. 3; 4; 11; 16; 23; 27; 62; 91; 115; 121; 124; 125; 129; 130; 131; Tate, *Psalms 51-100*, 119, noemt: Ps. 4; 16; 23; 27,1-6; 62; 91; 121; 131, en wijst op elementen van vertrouwen in bijvoorbeeld individuele klaagpsalmen als Ps. 22,23-32 en in dankpsalmen als 31,24-25; 32,6,9-11; 34,10-23; 66,16-20.

86. Van Grol, 'Psalm, Psalter and Prayer', 50; Gerstenberger, *Psalms*, Part I, 13.

87. Longman, *Dictionary*, 58. Zie ook T. Longman, 'The Genres of the Psalms', in: *How to Read the Psalms*, Londen 1988, 19-36.

88. Zie Gerstenberger, *Psalms*, Part I, 13; en Van Grol, 'Psalm, Psalter and Prayer', 50-54, die verwijst naar het communicatiepatroon in een psalm en de wisseling van 2e- en 3e-persoonsuitspraken.

die leegte en leugen najagen (4,3); vijanden die met woorden kwaad bejegenen (3,3; 4,7; 27,12); vijanden die met pijlen in het duister mensen trachten te treffen (11,2); mensen die op kwaad en boosheid uit zijn (27,2, 11); vijanden die op een mens afstormen, die liegen, vloeken, verdrukken en roven (62,4, 5, 11). Op zeer verschillende wijze worden in deze Psalmen situaties in beeld gebracht die de gelovige zijn of haar houvast doen zoeken in of bij JHWH.

In de *derde* plaats wordt met een groot aantal verba het handelen van JHWH beschreven. Hij hoort (3,4; 4,4), ondersteunt (3,6), schenkt bevrijding (4,2, 9), beschermt (3,3; 11,1; 16,1, 10; 27,5; 121,3, 5, 7, 8), heeft gerechtigheid lief (11,7) en straft hen die kwaad doen (11,5, 7; 62,13) en is de gelovige nabij (16,8; 23,4).

Zonder volledig te zijn, wordt uit deze voorbeelden wel duidelijk dat de vertrouwenspsalmen geen 'unifying structural shape' kennen. Dit verklaart mede waarom in de afbakening van de categorie vertrouwenspsalmen door auteurs soms verschillende keuzes worden gemaakt. Het enige dat deze Psalmen samenbindt, is de thematische eenheid van 'vertrouwen'. Grenzen in literaire teksten zijn soms moeilijk te trekken. Het is dan ook niet verwonderlijk dat uitingen van vertrouwen in een groot aantal andere genres voorkomen.

Samenvattend: wat betekent dit voor Psalm 91? Net als in de vertrouwenspsalmen vinden we in Psalm 91 verschillende uitdrukkingen van vertrouwen: het betreft allereerst het werkwoord בָּטַח *bāṭaḥ* 'vertrouwen' (91,2; zie ook Ps. 4,6, 9; 27,3; 62,9, 11) en verder ook uitdrukkingen als 'mijn schuilplaats' (מַחְסֵה *maḥse* Ps. 62,8, 9), 'mijn burcht' (Ps. 91,2; zie ook 62,3, 7), et cetera. Net als in de vertrouwenspsalmen gaat het ook in Psalm 91 over allerlei vormen van gevaar (91,3, 5, 6; zie ook Ps. 23,4; 27,2, 3, 6, 11; 62,10; 73,8-9; 121,7) en onheil (91,10, 13; en ook Ps. 27,5).

Evaluatie: vergelijken we Psalm 91 met de overige Psalmen van het Psalter, dan valt op dat het werkwoord בָּטַח *bāṭaḥ* in een groot aantal Psalmen voorkomt,⁸⁹ dat onderling tot zeer verschillende genres gerekend wordt.⁹⁰ Eenzelfde constatering kan gedaan worden voor de nomina מְצֻדָּה *m^ešūḏā*⁹¹ en מַחְסֵה *maḥse*.⁹² Op basis van deze gegevens kunnen we Psalm 91 niet zonder meer indelen bij de 'Psalms of confidence'. Uitingen van vertrouwen staan in uiteenlopende literaire contexten en genres. Wel is het opvallend dat het verbum בָּטַח *bāṭaḥ* vaak voorkomt in literaire contexten waar sprake is van vrees.⁹³ Alleen voert het onzes inziens te ver om op basis van vers 2 en 9a, de gehele psalm als vertrouwenspsalm te zien. Vertrouwen speelt een be-

89. Ps. 4,6; 9,11; 13,6; 21,8; 22,5v, 10; 25,2; 26,1; 27,3; 28,7; 31,7, 15; 32,10; 33,21; 37,3, 5; 40,4; 41,10; 44,7; 49,7; 52,9v; 55,24; 56,4v, 12; 62,9, 11; 78,22; 84,13; 86,2; 91,2; 112,7; 115,8vv; 118,8v; 119,42; 125,1; 135,18; 143,8; 146,3.

90. Om een idee te krijgen hoe bijvoorbeeld deze Psalmen geclassificeerd worden, raadplege men de respectievelijke commentaren van de Word Biblical Commentary: P.C. Craigie, *Psalms 1-50* (WBC 19), Dallas 1983; M.E. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20), Dallas 1990, en L.C. Allen, *Psalms 101-150* (WBC 21), Dallas 1983. Bovenstaande psalmen worden als volgt ingedeeld: *psalm of confidence*: 4; 25; 27; 62; individuele hymne 9; 146; klacht van de enkeling 13; 22 (*mixed*); 26; 28; 31; 40B; 41; 52; 55; 56; 86; 143; klacht van het volk: 44; 115; 125; *royal liturgy*: 21; individuele dankpsalm: 32; 40A; 118; lofpsalm: 33; wijsheidspsalm: 37; 49; 78; 112; 119; hymne: 84, 135. Zo ook Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 129-130: 'In allen Gattungen und Kontexten, am Anfang und Ende der Lieder: überall begegnet man dem klassischen Terminus des Gottvertrauens'.

91. Ps. 18,3; 31,3v; 66,11; 71,3; 91,2; 144,2.

92. Ps. 14,6; 46,2; 61,4; 62,8v; 71,7; 73,28; 91,2, 9; 94,22; 104,18; 142,6.

93. Ps. 25,14; 27,3; 56,4v, 12; 115,11; Spr. 29,25; Jes. 12,2; 50,10.

langrijke rol, maar is geen 'controlling theme'.

5.2.7 *Psalm 91: wijsheidspsalms? (Gunkel, Tate, Booij, Van Gemeren)*

Door verschillende exegeten wordt Psalm 91, op basis van de verzen 3-4, 7-8 en 11 als een wijsheidspsalms geïdentificeerd.⁹⁴ Gunkel is een van de eersten geweest die Psalm 91 tot dit genre rekende. Wat maakt een psalm tot een wijsheidspsalms? Volgens Gunkel zijn onder andere de volgende elementen kenmerkend voor Psalmen die tot het wijsheidsgenre gerekend kunnen worden: (1) aanwezigheid van wijsheidsspreuken of -uitspraken (bijv. Ps. 127,1-2, 3-5 en 133//Spr. 10,22; 21,31; Sir. 11,11-14; Ps. 33,16-18; 147,10); (2) tegenstelling rijke-arme, wijze-dwaas (bijv. Ps. 49//Pred. 5,12-13; 8,1-9); (3) de wegen van de rechtvaardige en de goddeloze, die op een contrasterende manier naast elkaar worden gezet. Voor de rechtvaardige is er zegen (Ps. 1,3; 91,1-4; 112; 128//Spr. 9,9; 10,3, 16, 25, 30-32; etc.), de goddeloze wacht vergelding en dood (Ps. 1,4; 91,7; 112,10//Spr. 10,16; 11,5, 18; 14,32; etc.); (4) in dit soort teksten speelt de wijsheid een belangrijke rol (Ps. 19,8; 37,30; 49,4; 51,8; 111,10//Spr. 1,7, 20; 2,2, 6, 10; 3,13; 4,7; etc.); (5) de 'fear of Yahwe' als theologisch leitmotiv (Ps. 19,10; 34,12; 111,10//Spr. 1,7; 2,5; 8,13; 9,10; etc.); (6) de aangesproken persoon wordt in een 'vaderlijke' context als 'mijn zoon' geïnstrueerd, onderwezen en vermaand om ethisch correct en wenselijk gedrag te vertonen (Ps. 32,8; 34,12//Spr. 1,8, 10, 15; 2,1; 3,1, 11, 21; 4,10, 20; etc.); (7) kenmerkend is ook de formule אֲשֶׁר־יִרְוֶה 'asrē 'gelukkig die' (Ps. 1,1; 32,1, 12; 34,9; 94,12; 112,1; 119,1-2; etc.//Spr. 3,13; 8,34; 20,7; 28,14; etc.).⁹⁵ Van Gemeren vat de kenmerken als volgt samen:

The wisdom tradition upholds the virtues of godliness (wisdom), the rewards of God, the contrasting ways of the righteous and the wicked, and the respective ends of both groups. Wisdom and Law are closely related, as both celebrate Yahweh's revelation as the way of life.⁹⁶

Samenvattend: wat maakt Psalm 91 tot een wijsheidspsalms? Volgens Gunkel zijn het eigenschappen die thuishoren in de context van de wijsheid. Zo komen we in Psalm 91,2 een vrome tegen, die zijn vertrouwen stelt op God en aan wie bescherming wordt beloofd (vs. 3v). Verder komen we in Psalm 91,8 de vergelding van de goddelozen tegen. Hiermee beweegt de psalm zich volgens Gunkel in de lijn van de 'doctrine of retribution', die zich laat typeren als: wie goed doet, wordt gezegend; wie kwaad bewerkt, wordt gestraft.⁹⁷ Booij wijst verder op de didactische inslag van de

94. Zie H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1968⁵, 403; *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966², hoofdstuk 10; Tate, *Psalms 51-100*, 452; Th. Booij, *Psalmen*, deel III (POT), Nijkerk 1994, 113; W.A. van Gemeren, 'Psalms', in: *The Expositor's Bible Commentary* 5, T. Longman, D.E. Carland (ed.), Grand Rapids 2008, 696. Van Gemeren rekent de volgende Psalmen tot het genre 'wijsheidspsalms': 1; 10; 12; 15; 19; 32; 34; 36; 37; 49; 50; 52; 53; 73; 78; 82; 91; 92; 94; 111; 112; 119; 127; 128; 139.

95. Volgens Gunkel werd Psalm 91 oorspronkelijk voorafgegaan door de 'asrē-formule, zie Gunkel, *Die Psalmen*, 403.

96. W.A. van Gemeren, *Psalms*, 61.

97. Zie K. Koch, 'Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament', *ZTK* 52 (1955), 1-42. Engelse vertaling: 'Is there a Theology of retribution in the Old Testament', in: *Theodicy in the Old Testament*, J.L. Crenshaw (ed.), Philadelphia 1983, 57-87.

psalm die eveneens doet denken aan het wijsheidsgenre: 'De toegesprokene wordt onderwezen inzake YHWH's handelwijze jegens de zijnen, en wel in termen die opvallen door hun stelligheid'.⁹⁸ Verder signaleert hij overeenkomsten tussen Psalm 91 en teksten als Spreuken 3,23-26 en Job 5,19v.

Evaluatie: de zegen van JHWH voor de gelovige en de bestraffing van de goddelozen, is inderdaad als thema in Psalm 91 te vinden, maar van de overige bovengenoemde thema's kan dit niet gezegd worden. In Psalm 91 gaat alle aandacht uit naar de mens in nood en de bescherming van JHWH. De wegen van de rechtvaardige en de goddeloze worden niet contrasterend tegenover elkaar gezet. Er wordt niet gesproken over wijsheid. Evenmin komt het theologisch Leitmotiv 'fear of Yahwe' ter sprake. De betrokkene wordt in Psalm 91 weliswaar toegesproken, maar niet in de voor de wijsheidsliteratuur kenmerkende aanduiding als 'mijn zoon', maar door een 'gevolmachtigd' vertegenwoordiger van JHWH. Er zijn in de psalm ook geen vermaningen te vinden. Tate spreekt van 'similarity of Ps 91 to wisdom poetry' en is van mening dat de psalm bedoeld is voor 'instruction and exhortation'.⁹⁹ Dat laatste lijkt inderdaad het geval, de persoon wordt opgeroepen op JHWH te vertrouwen en krijgt een groot aantal beloftes en toezeggingen mee, maar dat maakt de psalm nog niet tot wijsheidspsalmen.¹⁰⁰ Er zijn hooguit enkele sporen van wijsheidsthema's te vinden, maar Psalm 91 in zijn geheel is ver verwijderd van de centrale thema's van de wijsheidsliteratuur.

5.2.8 Psalm 91: individuele klaagpsalm? (Vorländer, Albertz, De Vos)

Op grond van de beelden uit de verzen 3, 5-6, en 10 hebben sommige exegeten Psalm 91 gerekend tot de individuele klaagpsalmen.¹⁰¹ Kenmerkend voor deze Psalmen is het gegeven dat we hierin mensen tegenkomen die in nood verkeren en zich daarover beklagen. De nood kan de vormen aannemen van 'severe illness or bad luck', van 'enemies, draught, pestilence' of van 'some other dangerous evil'.¹⁰² In de individuele klaagpsalmen wordt de nood met een veelheid aan beelden en termen tot uitdrukking gebracht. Hoewel de opbouw van deze groep Psalmen onderling behoorlijk verschillend kan zijn, valt er toch een vast aantal elementen te herkennen: (1) Aanroep van God; (2) Klacht; (3) Belijdenis van schuld of onschuld; (4) Belijdenis van vertrouwen; (5) Smeekbede om hulp; (6) Vervloeking (*imprecation*) van de vijanden; (7) Erkenning van antwoord van God; (8) Eed of belofte; (9) Hymnische elementen, zegeningen; (10) Geanticiperde dank.¹⁰³ Deze elementen kunnen in

98. Booij, *Psalmen*, deel III, 113.

99. Tate, *Psalms 50-100*, 452.

100. Zie ook overwegingen Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 12-16, die eveneens concludeert dat Psalm 91 te veel verschillen vertoont met de klassieke wijsheidsthema's; zo ook J. Ridderbos, *Psalmen II* (COT), Kampen 1958, 406: 'Het komt ons voor, dat benamingen als 'vertrouwenspsalm' of 'leerdicht' op onze Psalm niet geheel van toepassing zijn'.

101. Bijvoorbeeld Vorländer, *Mein Gott*, 265; Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 220 (noot 48) rekent Psalm 91 bij de vertrouwenspsalmen, maar ziet in de psalm verschillende parallellen met de individuele klaagpsalmen; H.J. Kraus, *Los Salmos, Sal 60-150*, dl 2, Salamanca 1985, 332, rekent Psalm 91 tot die Psalmen die te maken hebben met ziekte en genezing. De psalm vormt vermoedelijk een soort instructie aan de zieke, na zijn of haar genezing.

102. Gerstenberger, *Psalms*, dl. 1, 11.

103. Volgens Gerstenberger, *Psalms*, Part 1, 12-14, in aansluiting op Gunkel en Mowinckel; Gunkel, *Einleitung*, 212-250; Mowinckel, *Psalmenstudien II*, 9-11.

meerdere of mindere mate in de individuele klaagpsalmen aanwezig zijn. In sommige Psalmen krijgt de klacht meer ruimte, in andere Psalmen de belijdenis van vertrouwen. Er is geen eenduidige structuur aan te wijzen die voor alle Psalmen geldt. De lijnen tussen de verschillende onderdelen (in een psalm) zijn vaak vloeiend en wisselend.¹⁰⁴

Om de groep van individuele klaagpsalmen inhoudelijk wat beter in beeld te krijgen, staan we eerst stil bij de monografie van De Vos over de individuele klaagpsalmen. In haar studie analyseert De Vos hoe over de mens gesproken wordt ten overstaan van God.¹⁰⁵ Een paar dingen kunnen we uit haar studie concluderen:

(1) 'Vertrouwen' is een van de kernwoorden waarmee de relatie met God aangeduid wordt, onder andere uitgedrukt door het werkwoord בָּטַח *bāṭah*, dat ook in Psalm 91,2 te vinden is.¹⁰⁶

(2) Dit vertrouwen is vaak verbonden met het thema van bescherming: 'In sehr unterschiedlichen Zusammenhängen betont der klagende Mensch sein Vertrauen auf Gott ... Der Beter vertraut auf die schützende Macht Gottes'.¹⁰⁷ De mens vertrouwt op יהוה door met zijn concrete nood bij Hem te schuilen (Ps. 31,2; cf. 91,4) of te belijden dat יהוה zijn toevlucht is (Ps. 142,6; cf. 91,2, 9a). In deze context wordt herhaaldelijk het werkwoord חָסָה *hāsā* 'schuilen' gebruikt (Ps. 91,4).¹⁰⁸ Over dit werkwoord merkt De Vos op: 'Nahezu alle Belege von חָסָה qal in den Klagen des Einzelnen stehen im Kontext der Bitte oder der Notbeschreibungen'.¹⁰⁹

104. Omdat de grenzen tussen de literaire genres vloeiend zijn, is het onvermijdelijk dat auteurs van mening verschillen welke Psalmen tot een bepaald genre gerekend moeten worden. Dit blijkt ook wel uit de volgende gegevens. Tot de klacht van de enkeling worden door Gunkel, *Einleitung*, 172, de volgende Psalmen gerekend: 3; 5; 6; 7; 13; 17; 22; 25; 26; 27,7-14; 28; 31; 35; 38; 39; 42; 43; 51; 54; 55; 56; 57; 59; 61; 63; 64; 69; 70; 71; 86; 88; 102; 109; 120; 130; 140; 141; 142; 143. Gunkel gaat er trouwens van uit dat de vertrouwenspsalmen ontstaan zijn uit de individuele klaagpsalmen, zie *Einleitung*, 232-236; Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 219 (noot 41) gaat uit van de Psalmen: 3; 5; 6; 7; 13; 17; 22; 25; 26; 27,7-14; 28; 31; 35; 38; 39; 41,5-13 (lofpsalm van de enkeling); 42; 43; 51; 54; 55; 56; 57; 59; 61; 63; 64; 69; 70; 71; 86; 88; 102; 109; 120; 130; 140; 141; 142; 143. Hiermee verbonden zijn de vertrouwenspsalmen, waarin invloeden van de individuele klacht te herkennen zijn: *Persönliche Frömmigkeit*, 220 (noot 48): Ps. 4; 11; 16; 23; 27,1-6; 62; 73,26; 91,2,9; 94,22; 114 en 119; Vörländer, *Mein Gott*, 265 noemt de Psalmen: 3; 6; 7; 9/10; 11; 17; 22; 27; 31; 35; 38; 42/43; 55; 56; 57; 59; 64; 69; 71; 86; 109; 120; 140; 142; en rekent Psalm 91 ook tot deze groep. Vorländer is van mening dat met de vijanden in een groot aantal individuele klaagpsalmen oorspronkelijk tovenaars en demonen bedoeld zijn; Gerstenberger, *Psalms*, Part 1, 14 gaat uit van de Psalmen: 3; 4; 5; 6; 7; 11; 12; 13; 17; 22; 26; 27; 28; 31; 35; 38; 39; 42; 43; 51; 54; 55; 56; 57; 59; 61; 63; 64; 65; 66; 67; 68; 69; 70; 71; 86; 88; 102; 109; 120; 130; 140; 141; 142; 143; H.J. Kraus, *Psalmen I. Psalmen 1-59* (BKAT 15,1), Neukirchen-Vluyn 1989⁶, 1-59, gaat uit van de Psalmen: 6; 13; 30; 31; 32; 35; 38; 39; 41; 51; 69; 71; 77; 88; 91; 102; en 103, waarbij ziekte een centraal thema is; en de Psalmen 4; 5; 7; 9; 10; 11; 12; 17; 23; 25; 26; 27; 42; 43; 54; 55; 56; 57; 59; 62; 63; 64; 70; 86; 94; 109; 140; 142; en 143, waar vervolging en belaging een rol spelen. In deze studie sluiten wij ons aan bij de indeling van Gerstenberger, omdat deze gemiddeld de meest complete is.

105. C. de Vos, *Klage als Gotteslob aus der Tiefe – Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen*, Tübingen 2005. De Vos rekent de volgende Psalmen als individuele klaagpsalmen: 3; 4; 5; 6; 7; 9-10; 13; 17; 22; 25; 26; 27; 28; 31; 35; 38; 39; 41; 42-43; 51; 54; 55; 56; 57; 59; 61; 64; 69; 70=40,12-18; 71; 86; 88; 102; 109; 130; 140; 141; 142; 143.

106. De Vos geeft de volgende citaten: Ps. 13,6; 25,2; 26,1; 28,7; 31,7, 15; 55,24; 56,4v, 12; 86,2; 143,8. Ook Albertz heeft erop gewezen hoe belangrijk het vertrouwen en de belijdenis van vertrouwen zijn voor de individuele klaagpsalmen, zie *Persönliche Frömmigkeit*, 35-37.

107. De Vos, *Klage als Gotteslob*, 74-75.

108. Ps. 7,2; 25,20; 31,2; 57,2 (2 keer); 61,5; 71,1; 141,8.

109. De Vos, *Klage als Gotteslob*, 80.

(3) De nood van de mens komt op zeer verschillende manieren aan bod, waardoor de Psalmen zich moeilijk laten classificeren: 'Die Notschilderungen, das Kennzeichen der individuellen Klage-psalmen schlechthin, sind in ihren Ausdrücken ebenso vielfältig wie zahlreich.'¹¹⁰ In de veelheid van termen wordt onder andere ook רעה *rā'ā* 'kwaad' gebruikt (zie Ps. 91,10).¹¹¹ De nood heeft tot gevolg dat de mens met benauwdheid, angst en vrees te maken heeft.

(4) Om de vijanden aan te duiden, wordt een grote variëteit aan termen en uitdrukkingen gebruikt.¹¹² Na bespreking van de beelden, waarmee de haat, agressiviteit en het levensbedreigende karakter van de 'vijanden' getekend worden, concludeert De Vos:

Sowohl die Belege als auch die Bezeichnungen für die Gegner des Menschen in den Klagen des Einzelnen sind zahlreich. So häufig sie sind, so unübersichtlich und bedrohlich ist die Bedrängnis, die von ihnen ausgeht ... Die Variationen in den Aussagen, die unterschiedlichen Themenbereiche zeigen an, wie groß und vielfältig die Not ist, die von Dritten ausgeht.¹¹³

(5) Wie zijn deze vijanden? De Vos is van mening dat identificatie van de vijanden met een buitentekstuele wereld of werkelijkheid op basis van de Psalmen niet te maken is. Of de vijanden met demonen of magische machten geïdentificeerd moeten worden, is op grond van deze Psalmen niet te ontkennen of te bevestigen. De Vos zoekt het ontstaan van het vijandbeeld in het sociale isolement waarin iemand terecht kan komen die in een levensbedreigende situatie verkeert. De Vos gaat ervan uit dat achter het vijandbeeld concrete mensen staan. Volgens Albertz zijn er geen reële en sociale conflicten in Israël denkbaar, waarbinnen een dergelijk vijandbeeld zou hebben kunnen ontstaan. Om die reden komt hij tot de conclusie: 'Dann kann man sich dem Schluß nicht entziehen, daß in dieser zweiten Gruppe von Feinden dämonische Mächte gemeint sind'.¹¹⁴ De Vos trekt deze conclusie echter niet. Zij ziet de vijanden een grote rol spelen in de driehoeksverhouding van 'Klagender – Dritte (vijand) – Gott'. Zij doen de mens in nood twijfelen aan zijn (of haar) verhouding met God en aan de goddelijke hulp. Daarmee drijven zij de nood van de mens op de spits. Voor de mens in nood is er eigenlijk nog maar één uitweg: het spreken of ingrijpen van God. 'Darum ist die Kernbitte der Feindklage die um Gottes erneute Zuwendung' en geldt: 'Ob die Feinde nun die primäre oder die sekundäre Not ausmachen, in jedem Fall ist ihr Verhalten und Reden ein Indiz für die gefährdete Gottes-

110. De Vos, *Klage als Gotteslob*, 85.

111. Ps. 35,26 (sgl.); 71,20; 88,4 (pl.).

112. De Vos wil de uitdrukking 'vijanden' vermijden en gebruikt hiervoor de term 'Andere'. De term 'Feinde' roept associaties op van leger en strijd, terwijl er in de Psalmen met veel meer beelden over tegenstanders gesproken wordt, *Klage als Gotteslob*, 108, 111.

113. De Vos, *Klage als Gotteslob*, 121-122.

114. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit*, 45. Albertz spreekt zijn voorkeur uit voor de term 'dämonische Mächte' en wil zelf liever niet spreken over 'Dämonen', omdat de bedreiging die in de Psalmen verwoord is, soms ook in onpersoonlijke termen uitgedrukt kan zijn. Hij wijst in dit verband op het water en slijk, bijv. in Ps. 69,2-3, en op het dodenrijk, zoals in Ps. 86,13. In deze studie geven wij de voorkeur aan de term 'demonen', omdat zoals uit het bovenstaande blijkt, zij in de ervaring van de oudoosterse mens handelende 'entiteiten' zijn. Dit sluit natuurlijk niet uit dat ook allerlei andere motieven als bedreigend ervaren zijn. De voorstellingen die in de Psalmen gebruikt worden kennen een grote diversiteit. Wij richten ons vooral op de vijanden die in de klacht van de enkeling een actieve rol spelen.

beziehung des Menschen die klagt'.¹¹⁵

Samenvattend: in de studie van De Vos komt Psalm 91 niet expliciet ter sprake, maar als we bovenstaande overwegingen betrekken op Psalm 91, kan de conclusie niet anders zijn dan dat deze psalm niet thuishoort in de categorie van de individuele klaagpsalmen. Veel elementen van het genre van de individuele klaagpsalmen zijn in de psalm afwezig. In § 5.2.6 trekken we een vergelijkbare conclusie wat de vertrouwenspsalmen betreft, maar we constateren wel dat het juist de vertrouwensband met JHWH is die de mens in geval van nood en bedreiging staande houdt.¹¹⁶ Het is met name op dit terrein dat Psalm 91 verwantschap vertoont met de individuele klaagpsalmen: er is sprake van concrete nood en bedreiging, de mens voelt zich bedreigd door of overgeleverd aan vreemde en vijandige machten.

Evaluatie: alleen wat de beschrijving van de nood betreft, de rol die vijanden daarin spelen en de bescherming die bij JHWH gezocht wordt, zijn er bepaalde overeenkomsten te vinden tussen Psalm 91 en de individuele klaagpsalmen. Dat deze nood en bedreiging vooral ervaren zijn in een periode van ziekte is mogelijk, maar niet noodzakelijk uit de psalm af te leiden. In Psalm 91 wordt niet geklaagd over de nood, maar er is wel degelijk sprake van een soortgelijke nood als in de individuele klaagpsalmen.

5.2.9 Psalm 91: bekeringspsalm? (Eissfeldt, Wagner)

Volgens Wagner moeten we Psalm 91 verstaan vanuit de vertrouwensuitspraak van vers 9a. De frase *kî 'attâ 'adonay mahsi* 'Ja U, JHWH bent mijn schuilplaats' is volgens Wagner een 'zugehörigkeitsstiftenden Bekenntnisakte' of een 'Konversionsakte'. De mens in nood neemt de beslissing zich van andere goden af te wenden en zich aan JHWH toe te vertrouwen. Wagner grijpt met deze opvatting terug op een oude these van Eissfeldt. Eissfeldt had al in 1957 de stelling gelanceerd dat in Psalm 91 een bekering plaatsvindt van Šadday en 'Elyôn naar JHWH.¹¹⁷ Wagner grijpt op deze hypothese terug, maar deelt de opvatting van Eissfeldt niet dat het in Shadday en Elyon om zelfstandige goden zou gaan uit de voor-Israëlitische tijd. De veronderstelling dat de JHWHreligie al in de vroege koningentijd leidde tot bekering van niet-JHWHaanhangers is niet langer houdbaar.¹¹⁸ Toch kiest Wagner ervoor om JHWH niet zonder meer te identificeren met Šadday en 'Elyôn. In Psalm 91 zijn volgens hem geen aanwijzingen te vinden die een dergelijke identificatie zouden ondersteunen. Wagner veronderstelt dat Šadday en 'Elyôn godsaanduidingen zijn die gebruikt werden door mensen die geen aanhangers waren van JHWH:

Unter dieses Dach 'Eljon' und 'Schaddai' können viele Nicht-Jahweanhänger der nachexilischen Zeit subsumiert sein; die Namen können möglicherweise auch stell-

115. De Vos, *Klage als Gotteslob*, 125. Het is interessant dat in een heel ander context ook H. Vorländer soortgelijke opmerkingen heeft gemaakt. Hij wijst erop dat in het oude Oosten de afwezigheid van de persoonlijke god, de deur openzette voor demonen. Zolang de persoonlijke god bij de mens is, is hij tegen dit gevaar beschermd. Verlaat de god de mens, dan neemt de demon zijn plaats in en is er grote kans dat de mens ziek wordt (zie § 5.2.3). Een dergelijke gedachte vinden we ook in het Nieuwe Testament verwoord in Mat. 12,43-45.

116. Ps. 11,1-3; 16,10; 23,4-6; 62,2-8; en ook 91,3-6, 9v, 11-13.

117. Eissfeldt, 'Jahwes Verhältnis zu 'Eljon und Schaddaj nach Psalm 91', 343-348.

118. Wagner, 'Ps. 91 – Bekenntnis zu Jahwe', 108, noot 38.

vertretend für andere Götternamen stehen oder im Einzelfalle bei einer agendari-schen Verwendung ausgetauscht worden sein.¹¹⁹

Degenen die in de psalm worden toegesproken verblijven in de schaduw, dat wil zeggen: in het machtsgebied van *Šadday* en *‘Elyôn* en worden opgeroepen op JHWH te vertrouwen. Waarom zouden ze de schaduw van hun goden verlaten? Omdat JHWH hun een uitgebreidere bescherming biedt dan hun oude goden. In de woorden van Wagner:

Ps 91 dient der Erklärung der Zugehörigkeit zu Jahwe, der dem Beter mehr Schutz etc. gewährt, als seine alten Schutzgötter, die Schutzaussagen in VV. (2)3-8.10-16 sind kaum überbietbar, enthalten sozusagen einen 'impliziten Vergleich' ... Die anderen Götter werden nicht geleugnet, sondern das Verhältnis zwischen Jahwe und diesen ist so, dass sie sich den Schutzfunktionen, die Jahwe bietet, geschlagen geben müssen.¹²⁰

Wagner vindt in vers 9b een extra argument voor deze opvatting. In dat vers vinden we een theologische verklaring over de verhouding van JHWH met de andere goden, onder wiens bescherming de niet-JHWHaanhangers staan. Wagner vertaalt het vers als volgt:

עֲלִיּוֹן שָׁמַיְתָ מְעוֹנֶךָ: Eljon hast du zu deiner Wohnung gemacht.

Waarbij hij veronderstelt dat 'du' betrekking heeft op JHWH zelf. Anders gezegd: JHWH heeft *‘Elyôn* tot zijn woning gemaakt. Wagner noemt dit het 'Einwohnungskonzept' en ziet daarin het antwoord van Psalm 91 op de vraag naar de relatie van JHWH met de andere goden. Het concept van 'inwoning' is in feite een missionaire strategie, die de overstap naar de JHWHreligie moet vergemakkelijken. 'Durch das leise Konzept des Religionübertritts, das Ps 91 verfolgt, ist den Neueintretenden eine gewisse Brücke hin zum Jahweglauben gebaut.'¹²¹ De beelden die de Psalm gebruikt voor de bescherming die JHWH biedt, zijn zo veelomvattend, dat er voor andere (bescherm)-goden geen plaats meer is. JHWH biedt alles wat een mens nodig heeft.

Samenvattend: volgens Wagner – in lijn met Eissfeldt – is Psalm 91 een missionaire tekst, die bedoeld is om niet-JHWHaanhangers te bewegen tot geloof en vertrouwen in JHWH.

Evaluatie: de these van Wagner is interessant, maar niet echt overtuigend. (1) We krijgen geen duidelijk antwoord op de vraag waarom iemand de overstap maakt naar geloof in of vertrouwen op JHWH. Het is de vraag of het feit dat JHWH meer bescherming biedt, voldoende reden is om zo'n cruciale stap te zetten. (2) De these van Wagner veronderstelt een wisseling van subject in vers 9a. We hebben echter in § 4.2 gezien dat dit niet waarschijnlijk is. (3) Wagner neemt aan dat vers 9b een theologische verklaring is, maar waarom zou een dergelijke verklaring nodig zijn, als de spreker net zijn vertrouwen in JHWH heeft uitgesproken? Dat zou een toelichting toch overbodig maken? We hebben in § 4.2 gezien dat vers 9b integraal met vers 10 verbonden is. De verzen 9b en 10 vormen de reactie van de vertegenwoordiger van

119. Wagner, 'Ps. 91 – Bekenntnis zu Jahwe', 108.

120. Wagner, 'Ps. 91 – Bekenntnis zu Jahwe', 107, noot 35.

121. Wagner, 'Ps. 91 – Bekenntnis zu Jahwe', 115.

JHWH op de uitspraak van vertrouwen. Wordt deze samenhang ontkend, dan komt vers 10 los te staan van de rest en is niet duidelijk waarom de angstige mens de beloften van de verzen 10-13 meekrijgt. (4) Ons zijn uit het Oude Testament geen voorbeelden bekend van een 'Einwohnungskonzept'. Dit veronderstelt een hoge mate van theologische abstractie, die niet passend is bij de concrete strekking en intentie van de psalm. (5) Tegen het idee van 'Konversion' pleit het gegeven dat in Psalm 91 JHWH expliciet met 'Elyôn en 'Elyôn met šadday geïdentificeerd wordt (vs. 9b en 1) en dat dit ook elders in het Oude Testament het geval is. De godsaanduidingen Šadday en 'Elyôn zijn namelijk 'common epithets' voor JHWH.¹²² In Psalm 91 wordt op een positieve manier gesproken over JHWH en deze 'epithets'. Er vindt zelfs een verregaande identificatie plaats van de godsaanduidingen, want in het parallellisme van vers 1 worden 'Elyôn en Šadday met elkaar geïdentificeerd, in vers 2 worden JHWH en 'lohîm aan elkaar gelijkgesteld en in vers 9 gebeurt datzelfde met JHWH en 'Elyôn. Voor de lezers (of hoorders) van de psalm ligt het voor de hand om deze verschillende godsaanduidingen aan een en dezelfde actor toe te schrijven. Een actor die voor de lezer blijkbaar geen introductie behoeft. Bekendheid met de namen wordt verondersteld. Het is dan ook moeilijk om deze beide godsaanduidingen op een andere manier te lezen dan als aanduidingen voor JHWH. Is voor de lezer bekend wie God is, voor de mens in nood die subject is van de psalm is dit mogelijk anders. Delekat heeft er namelijk op gewezen dat de uitdrukking 'schuilen onder de vleugels van JHWH' (vs. 4) in Ruth 2,12 betrekking heeft op iemand die van buiten Israël komt.¹²³ Delekat denkt bij deze uitdrukking aan iemand die asiel zoekt bij een heiligdom. Dit zou voor Psalm 91 ook mogelijk kunnen zijn. (6) Ten slotte laat Wagner een belangrijke gedachte liggen. In de verzen 3-8 ontvangt de angstige mens beloften van bescherming van allerhande 'negative forces', in het bijzonder in de verzen 5-6. Vanuit de angst voor dit soort bedreigingen krijgt de goddelijke belofte van bescherming aan het slot van de psalm extra zin en betekenis.

Op grond van bovenstaande overwegingen is de these dat Psalm 91 een bekeringspsalm zou zijn, niet waarschijnlijk. Wel heeft Wagner terecht gewezen op de centrale rol die vers 9 in de psalm vervult. Dit is door de structuuranalyse van het vorige hoofdstuk inderdaad duidelijk geworden.

5.2.10 Psalm 91: magische bezweringspsalm? (Lichtenberger, Eshel, Smoak)

Op grond van het feit dat een weergave van Psalm 91 gevonden is in grot 11 van Qumran, verbonden met bezweringsteksten tegen boze geesten (11 QapocrPs), heeft men wel gesteld dat de psalm zelf een bezweringstekst is: 'Durch die Einbeziehung in die Sammlung von Exorzismen wird Ps 91 selbst zu einem Beschwörungstext'.¹²⁴ In haar publicatie over het genre van magische teksten in de Dode Zee-rollen, heeft Eshel in het bijzonder studie gemaakt van bezweringsteksten en teksten waarin exor-

122. Zo E.E. Elnes, P.D. Miller, 'Elyon', in: *DDD*, 296; en E.A. Knauf, 'Shadday', in: *DDD*, 750.

123. L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum – Eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen*, Leiden 1967, 237.

124. H. Lichtenberger, 'Ps 91 und die Exorzismen in 11QPsApa', in: *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelischen-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, A. Lange, H. Lichtenberger, K.F.D. Röhmed, Tübingen 2003, 420.

cisme een rol speelt.¹²⁵ Eshel verdeelt de magische teksten in twee categorieën: (1) bezweringen of magische (tover)spreuken bedoeld om kwade geesten of andere kwade machten uit te drijven, waarbij de kwade geesten direct worden toegesproken. Deze groep bestaat uit drie teksten: 4Q560, 11Q11 en 8Q5; en (2) apotropäische Psalmen die dienen ter bescherming tegen kwade machten en die bedoeld zijn om op specifieke dagen of momenten van gevaar te reciteren. Deze groep bestaat uit vier teksten: 4Q511, 4Q510, 4Q444 en 6Q18.

Kenmerkend voor de tweede groep is dat deze teksten gebeden bevatten tot God om bescherming tegen kwade geesten. De teksten 4Q510 en 4Q511 zijn bedoeld om de kwade geesten bang te maken en af te schrikken: '... And I, the Sage, declare the grandeur of his radiance in order to frighten and terr[iffy] as the spirits of the ravaging angels and the bastardspirits, demons, Liliths, owls and [jackals...]' (Frag. 1,4-5).¹²⁶ De opsomming van verschillende kwade geesten is interessant, omdat ze er niet uitziet als een ad-hocformulering. Vermoedelijk zien we hier iets terug van de demonologie van de Qumrangemeenschap, die onderscheid maakte tussen verschillende klassen van kwade geesten.¹²⁷ In 4Q444 worden de boosaardige geesten bestreden met de goddelijke gave van de Geest en de Tora.¹²⁸ De hymne van 6Q18 is moeilijk te definiëren. Opvallend is dat er een statement geciteerd wordt dat door de kwade geesten is gemaakt: '[our] desire is [for] the darkness'.¹²⁹ De apotropäische hymnes en gebeden reflecteren het dualistische wereldbeeld van de gemeenschap in Qumran, waarin de mens te maken heeft met een voortdurende strijd tussen kwade machten en misleidende geesten en de goede Geest van God.

De eerste categorie van Eshel is echter voor ons onderzoek het meest interessant omdat daarin een versie van Psalm 91 voorkomt. 4Q560 is een in het Aramees geschreven bezweringstekst die gericht is op het bezweren van demonen die het lichaam van zwangere vrouwen binnen (kunnen) komen en die ziekte en koorts veroorzaken. De tekst bevat formules om boze geesten te bezweren. De angst voor dit soort demonen is een gebruikelijk thema op amuletten en in bezweringsteksten.¹³⁰ 11Q11 is een verzameling bezweringen die 'in de naam van God' uitgesproken moeten worden. Het betreffen drie Psalmen die aan David worden toegeschreven, gevolgd door een eigen weergave van Psalm 91. De verzameling maakt gebruik van uitdrukkingen, speciale bezweringsterminologie, die bekend zijn van latere teksten, zoals de term לַחַשׁ 'een bezwering' of het werkwoord מִשְׁבִּירַע 'bezweren'. In deze teksten worden demonen direct aangesproken en komt het *Tetragrammaton* veelvuldig

125. E. Eshel, 'Genres of Magical Texts in the Dead Sea Scrolls', in: *Die Dämonen*, 394-415; zie ook E. Eshel, 'Apotropaic prayers in the Second Temple Period', in: *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls* (Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19-23 January, 2000, Volume 48), Leiden 2000, 69-88. Zie verder ook: D.L. Penney, M.O. Wise, 'By the Power of Beelzebub: An Aramaic Incantation formula from Qumran (4Q560)', *JBL* 113/4 (1994), 627-650.

126. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 371; Eshel, 'Genres of Magical Texts', 408.

127. Dit punt is overtuigend beargumenteerd door P.S. Alexander, 'The Demonology of the Dead Sea Scrolls', in: *The Dead Sea Scrolls: A Comprehensive Assessment 2*, P.W. Flint, J.C. VanderKam (ed.), Leiden 1999, 2, 331-353; zie ook M. Henze, 'Psalm 91 in Premodern Interpretation and at Qumran', in: *Biblical Interpretation at Qumran*, M. Henze (ed.), Grand Rapids 2005, 187.

128. Zie Fl. García Martínez, A. van der Woude (i.s.m. M. Popovic), *De Rollen van de Dode Zee*, Kampen 2007², 409.

129. Eshel, 'Genres of Magical Texts', 410.

130. Eshel, 'Genres of Magical Texts', 396-398.

voor.¹³¹ 8Q5 is een klein fragment, waarin 'bij de machtige naam van God' een demon uitgedreven en bezworen wordt ('exorcise and adjure').¹³²

De drie teksten van de eerste categorie (4Q560, 11Q11 en 8Q5) delen met elkaar een aantal belangrijke kenmerken:¹³³ (1) demonen (שְׂדִיִּים *šēdīm*) en geesten (רוּחֹת *rūhōt*) worden in de 2e persoon enkelvoud of meervoud aangesproken, waarbij soms naar hun identiteit gevraagd wordt: מִי אַתָּה 'wie ben je' (11Q11 IV,6);¹³⁴ (2) regelmatig wordt gebruikgemaakt van de term מְשַׁבֵּיעַ 'bezweren' (bijv. 11Q11 fragment A,6; II,5; III,1); (3) sommige van de bezweringen maken gebruik van de naam van God, zoals in 8Q5: בְּשֵׁם מְכִיחַ הַגִּבּוֹר אֲנִי מִיֵּרָא וּמְשַׁבֵּיעַ 'bij uw machtige naam drijf ik uit en bezweer ...' ('exorcise and adjure'). Dit taalgebruik is kenmerkend in magische teksten; (4) soms bevatten de teksten bedreigingen die tegen de demonen geuit worden: 'YHWH will strike a [mighty bl]ow which is to destroy you [for ever,] and in the fury of his anger [he will send] a powerful angel against you, [to carry out] [all his comm]ands, (one) who [will not show] you mercy' (11Q11 III,4v.); (5) de bezweringen gebruiken met regelmaat de naam van JHWH. In 11Q11 wordt deze naam wel zes keer gebruikt; en (6) soms zijn er verwijzingen naar de daden van JHWH in de geschiedenis: de schepping (11Q11 1,10-12), het veroorzaken van wolken en regen (4Q560 II,7-8).

Het feit dat Psalm 91 opgenomen is in 11Q11, samen met enkele bezweringspsalmen, doet vermoeden dat men een dergelijke achtergrond ook voor deze psalm heeft aangenomen. Immers, de psalm is integraal onderdeel geworden van 11Q11, door de liturgische formule die aan het slot van de psalm is toegevoegd: אָמֵן אָמֵן סֵלָה 'Amen. Amen. Sela'. In de tekst van 11Q11 wordt in IV,2 gesproken over הַבְּנוֹעַ [ים] 'bezeten[en]'. Het is mogelijk dat dit degene betreft voor wie de Psalmen ter bevrijding geciteerd moesten worden.¹³⁵ De versie die van Psalm 91 is opgenomen in 11Q11 verschilt op een aantal punten van de masoretische tekst.¹³⁶ De belangrijkste verschillen zijn in onderstaande tabel weergegeven.¹³⁷ Opvallend is het voorkomen van Sela, aan het eind van vers 6 en 16. Dit duidt op de liturgische functie die de psalm moet hebben gehad. Verder valt op dat het goddelijke orakel aan het slot van de psalm verkort wordt samengevat (zie tabel 5.1).

131. Eshel, 'Genres of Magical Texts', 398-401.

132. Eshel, 'Genres of Magical Texts', 401-403.

133. Zie Eshel, 'Genres of Magical Texts', 403-404.

134. Zie voor vertaling en nummering van de teksten: F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Leiden 1996², 376-387.

135. Henze, 'Psalm 91 in Premodern Interpretation and at Qumran', 190.

136. Zie voor bespreking van verschillen en poging tot reconstructie van de Hebreeuwse tekst: Eißfeldt, 'Eine Qumran-Textform des 91. Psalms', 82-85; en verder Henze, 'Psalm 91 in Premodern Interpretation and at Qumran', 186-192; H. Lichtenberger, 'Demonology in the Dead Sea scrolls and the New Testament', in: *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity*, R. Clements, D.R. Schwartz (ed.), Leiden 2009, 267-280.

137. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, 378; García Martínez, Van der Woude, *De Rollen van de Dode Zee*, 408.

Tabel 5.1: Psalm 91 volgens 11Q11 en de masoretische tekst.

| Psalm 91 | 11Q11 | Masoretische tekst |
|--------------|---|---|
| Vers 6 | [Zijn] trouw [is voor] u een schild en zijn waarheid een pantser. <i>Sela</i> | Schild en pantser is zijn trouw. |
| Vers 9 | Gij hebt [uw] toevl[ucht] aange-roepen, [in Hem] uw begeerte [gesteld]. | Ja, U ^{JHWH} , bent mijn schuilplaats. De Allerhoogste heb je tot je verblijf gesteld. |
| Verzen 14-16 | [Omdat] gij [^{JHWH}] bemint, [zal Hij u redden] [van iedere plaag en Hij zal] u [zijn] hei[l] doen [zi]en. <i>Sela</i> | Ja, wie Mij liefheeft, zal Ik be-vrijden ... en Ik zal hem mijn red-ding laten zien. |

Langs een andere weg heeft ook Smoak een magische achtergrond voor Psalm 91 beargumenteerd.¹³⁸ Op grond van het voorkomen van שמר *šamar* 'bewaken' en נצר *nāšar* 'beschermen' op een amulet uit Ketef Hinnom (zie § 3.3) en op Fenicische en Punische amuletten uit de ijzertijd, heeft Smoak de these gelanceerd dat deze werkwoorden behoorden tot een vocabularium van 'protective formula used in apotropaic magic' in het eerste millennium BCE.¹³⁹ Dit gegeven werpt volgens Smoak niet alleen licht op Psalmen als 12,7-9 en 140,5, maar ook op teksten als Prediker 4,4-8 en Spreuken 6,20-22. Hoewel de genoemde werkwoorden niet in Psalm 91 voorkomen, vermoeden Smoak en anderen dat de psalm wel een apotropeïsche functie gehad moet hebben. Immers, de amuletten en bijbelteksten hebben namelijk beide te maken met bescherming tegen of bevrijding van demonen, magische woorden ('evil speech, deceitful words') en vormen van kwaad.¹⁴⁰

Samenvattend: op grond van het voorkomen van Psalm 91 in een serie teksten met bezweringsformules tegen boze geesten, verwantschap met apotropeïsch vocabulaire en 'similar concern or function': bescherming tegen demonisch kwaad, wordt vermoed (gesteld) dat de psalm kenmerken van een bezweringstekst heeft.

Evaluatie: toch zijn bij deze verwantschap wel enkele vragen te stellen. Het feit dat Psalm 91 in de receptie door Qumran verbonden is met andere bezweringsteksten is opvallend en in het kader van ons onderzoek interessant, maar zegt in eerste instantie iets over de receptie en niet over de psalm zelf. De constatering dat Psalm 91 zelf ook een bezweringstekst is, vormt dus een extrapolatie op grond van de receptie van de psalm in Qumran. Daarnaast is belangrijk te vermelden, dat Gersten-

138. J. Smoak, 'Amuletic Inscriptions and the Background of YHWH as Guardian and Protector in Psalm 12', *VT* 60 (2010), 421-432.

139. J. Smoak, "Prayers of Petition" in the Psalms and West Semitic Inscribed Amulets: Efficacious Words in Metal and Prayers for Protection in Biblical Literature', *JSOT* 36.1 (2011), 75-92, citaat 77.

140. Zie Smoak, 'Amuletic Inscriptions', 430-431; Smoak, 'Prayers of Petition', 89; zie ook bijv. auteurs als: A.A. Macintosh, 'Psalm XCI 4 and the root סחר', *VT* 23 (1973), 56-62; H. Spieckermann, 'YHWH Bless You and Keep You': The Relation of History of Israelite Religion and Old Testament Theology Reconsidered, *SJOT* 23.2 (2009), 165-182, met name 175; C. Herrmann, 'Weitere ägyptische Amulette aus Palästina/Israel', *ZDPV* 123 (2007), 93-132.

berger gebeden uit de individuele klaagliederen van de Psalmen vergeleken heeft met Babylonische bezweringsgebeden.¹⁴¹ Deze Babylonische gebeden hebben een vrij vaste opbouw:¹⁴² (a) hymnische inleiding, waarin de goden met allerlei namen en epitheta worden aangeropen, die betrekking hebben op de nood van degene die bidt; (b) klacht, gebed en belijdenis van (on)schuld. In de gebeden worden de demonen in naam van de hogere goden op bevelende toon toegesproken; (c) zelfvoorstelling en 'Sendungsformeln'. Wanneer de bidder zichzelf voorstelt aan de goden, beschrijft hij vaak de toestand waarin hij zich bevindt. In de beschrijving vinden we vaak een opsomming van allerlei onheils-machten en demonen,¹⁴³ en (d) huldigspreuk of gelofte. Na het gebed dankt en looft men de godheid voor zijn hulp en spreekt men een zegenwens uit. Vergelijken wij deze elementen met Psalm 91, dan moeten we tot de conclusie komen dat Psalm 91 in de eigenlijke zin van het woord geen bezweringstekst is. Immers, (i) er vindt geen exorcisme plaats; (ii) de demonen worden niet direct en gebiedend toegesproken; (iii) de bidder is in Psalm 91 niet uitgebreid aan het woord. Hij verwoordt zijn klacht niet zelf tot God; (iv) hij roept God evenmin te hulp voor bescherming tegen of het uitdrijven van demonen; (v) er zijn geen rituele handelingen die verricht moeten worden; (vi) ook vinden er in de psalm geen oproepen plaats zoals *taqabbi* 'je moet spreken' of *tamannu* 'je moet reciteren'.¹⁴⁴ Wel kan er gezegd worden dat er overeenkomsten zijn in de beschrijving van de nood. Het is derhalve mogelijk dat de beelden en bedreigingen die in Psalm 91 opgesomd worden, demonische connotaties hebben en hun oorsprong hebben in demonische bedreiging.

5.2.11 Genre en Psalm 91: enkele concluderende opmerkingen

In de bovenstaande (sub)paragrafen hebben we in de bespreking van de verschillende auteurs en het genre dat zij voor Psalm 91 waarschijnlijk achten, een aantal dingen geconstateerd, namelijk dat (1) Psalm 91 mogelijk onderdeel was van een ritueel in het kader van een bepaalde nood (eventueel van ziekte), veroorzaakt door demonen of kwade machten; (2) het aannemelijk is dat Psalm 91 buiten de officiële tempelcultus gesitueerd moet worden en samen met een deel van de individuele klaagpsalmen, zijn situationele context heeft op het terrein van de persoonlijke vroomheid of de familiale godsdienst; (3) Psalm 91 inderdaad onderdeel is van een dialogisch gesitueerde instructie, maar dat daarin de gelovige niet opgeroepen wordt zich te bekeren tot de God die in Jeruzalem vereerd wordt en dat de psalm geen *cultische* instructie is, omdat dit laatste niet gebaseerd is op kenmerken van de psalm zelf; (4) Psalm 91 inderdaad een persoonlijk getinte godsvoorstelling heeft (in de trant van 'mijn schuilplaats', 'mijn vesting' en 'mijn burcht'), maar dat de psalm als geheel niet als een gebed tot een persoonlijke God getypeerd kan worden; (5) het goddelijke orakel in slotverzen 14-16 inderdaad van profetische origine kan zijn, maar dat een cultische situering van dit orakel niet noodzakelijk is. Wel is het vermoeden sterker geworden dat Psalm 91 geschreven is voor 'common people'; (6) Psalm 91 inderdaad

141. E.S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch: Bitritual und Klagehied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen 1980.

142. Gerstenberger, *Der bittende Mensch*, 93.

143. Gerstenberger, *Der bittende Mensch*, 100.

144. Gerstenberger, *Der bittende Mensch*, 88-91.

enkele sporen van de wijsheidstraditie bevat, maar dat de psalm als geheel niet als een wijsheidspalm te classificeren is; (7) Psalm 91 verschillende uitingen van vertrouwen bevat (zie Ps. 91,2 en 9a), maar dat de gehele psalm niet als een vertrouwenspsalm gezien kan worden, omdat het vertrouwen geen 'controlling theme' is; (8) in Psalm 91 een concrete situatie van nood verondersteld wordt; (9) er geen aanleiding is om te veronderstellen dat Psalm 91 een tekst is die bekering op het oog heeft van mensen die geen aanhangers zijn van JHWH en tot doel heeft hen te bewegen hun (traditionele) goden te verlaten en op JHWH te gaan vertrouwen; (10) Psalm 91 niet de kenmerken heeft van een bezweringstekst, maar mogelijk wel met demonische bedreiging te maken heeft, vanwege de overeenkomst met bezweringsteksten in de beschrijving van de nood.

In de zoektocht naar het genre en de situationele context van Psalm 91, moeten bovenstaande conclusies verenigbaar zijn met de resultaten van de structuuranalyse van het vorige hoofdstuk. In de volgende paragraaf zullen we daarom de resultaten van de structuuranalyse van de psalm uit het vorige hoofdstuk kort samenvatten.

5.3 BOUWSTEEN 2: DE STRUCTUUR VAN PSALM 91

In deze paragraaf vatten we de resultaten van de structuuranalyse van het vorige hoofdstuk kort samen. Deze gegevens zijn voor de vraag naar het genre en de situationele context van Psalm 91 van groot belang. De *typical structure* van de psalm is namelijk medebepalend voor het vaststellen van het genre. Immers, analyse van de structuur geeft meer zicht op de spelers (personages of actanten) die in de psalm een rol spelen. Uit de structuur wordt helder welke rol zij spelen, wat zij doen, welke ontwikkeling er in de psalm te vinden is. Wat kan er vanuit de structuur over deze actoren gezegd worden? Hoe reageren ze op elkaar? Wat kunnen we afleiden uit hun onderlinge interactie? Kortom: de structuur levert belangrijke ingrediënten voor de bepaling van het genre en de situationele context van de psalm.

In hoofdstuk 4 kwamen we tot de vaststelling dat de psalm in twee hoofddelen uiteenvalt: (1) de verzen 1-8 en (2) 9-16. In het eerste hoofddeel vormen de verzen 1-2 een (algemene) inleiding op de psalm, gevolgd door drie strofes: de verzen 3-4, 5-6 en 7-8, waar vermoedelijk een en dezelfde spreker aan het woord is. Het tweede hoofddeel begint met de uitspraak van 9a, gevolgd door twee strofes: de verzen 9b-10 en 11-13, waarin opnieuw een en dezelfde spreker aan het woord is. Er is geen reden te vermoeden dat de spreker die in de verzen 3-8 aan het woord is een andere zou zijn dan de spreker van de verzen 9b-13. In beide reeksen worden namelijk aan de persoon in nood toezeggingen van bescherming gedaan. Het tweede hoofddeel wordt in de verzen 14-16 afgesloten met een goddelijk orakel, bestaande uit zeven frasen (cola).

Analyse van de structuur heeft duidelijk gemaakt dat in Psalm 91 ten minste drie (zo mogelijk vier) actoren te vinden zijn: (1) er is een *mens* (man of vrouw) die bang is en zich bedreigd voelt (dit valt af te leiden uit het werkwoord יָרֵעַ *yārē'* 'vrezende' (Ps. 91,5) en de beelden die in de psalm gebruikt worden); (2) in de slotverzen 14-16 komt JHWH zelf aan het woord; (3) in de psalm spreekt *iemand* die 'bevoegd' is om namens JHWH de bange mens toe te spreken (dit kan een priester zijn, een cultusdienaar, een 'ritual expert', een profeet of familielid); en eventueel (4) een aantal *om-*

standers als 'implied audience', maar dat verder in de psalm geen actieve rol speelt (JHWH spreekt over de bedreigde mens in de derde persoon, wat doet vermoeden dat er 'omstanders' zijn die deze persoon kennen).

Wat is uit de analyse van de structuur duidelijk geworden over de belangrijkste actoren van de psalm? In de volgende deelparagrafen zullen we de belangrijkste conclusies samenvatten.

5.3.1 Een mens die zich bedreigd voelt

Overzien we het geheel van de psalm, dan is er eigenlijk maar één conclusie mogelijk: de toegesproken persoon is iemand die zich angstig en bedreigd voelt. Deze conclusie wordt ingegeven door de volgende observaties: (1) in vers 5 wordt de angstige mens toegesproken met de woorden: *lō' ūrā* 'vrees niet'. Zoals we in § 4.4 zagen, staan deze woorden in het kader van een ontmoeting tussen de angstige mens en iemand die JHWH vertegenwoordigt. Het werkwoord *yārē* 'vrezende' geeft aan de ontmoeting en de dialoog een existentiële lading. Angst blijkt de reden te zijn dat de mens in nood zijn toevlucht heeft gezocht bij de סֹהַר *seter* 'schuilplaats' van de allereerste God. Elders in de psalm wordt aan deze angst gerefereerd met de uitdrukking צָרָה *šārā* (benauwdheid),¹⁴⁵ (2) de angstige mens wordt opgeroepen niet bang te zijn voor דֵּבַר *deber* 'pest' (vs. 6a), קֶטֶב *qeteb* 'verderf' (vs. 6b) en נֶגַע *nega* 'plaag' (vs. 10b). Blijkbaar weet hij zich belaagd of achtervolgd door deze ziekmakende machten; (3) de bedreiging die van רָעָה *rā'ā* 'kwaad' uitgaat, wordt geïllustreerd door יִקְוֶה פֶּה *paḥ yāqūš* 'het net van de vogelvanger' (vs. 3a), דְּבַר הַחוּת *d̄bar hawwōt* 'het magische woord' (vs. 3b; zie § 7.3), פַּחַד לַיְלָה *paḥad laylā* 'de schrik van de nacht' (vs. 5a) en יוֹמָם יַעֲרֵף חֵץ *hēš yā'ūp yómām* 'de pijl die overdag vliegt' (vs. 5b). Aan deze angstopwekkende fenomenen kan ook de bedreiging toegevoegd worden die van de in vers 13 genoemde dieren uitgaat: שֹׁהַל *šahal* 'leeuw', כְּפִיר *k̄pîr*, 'jonge leeuw', פֶּתֵן *peten* 'slang' en תַּנִּין *tannîn* 'draak'. Met deze opsomming ontstaat het beeld van iemand die van alle kanten bedreigd wordt. De alomvattende bedreiging wordt versterkt door de tijdsaanduidingen die in de verzen 5-6 gebruikt worden: 'Dangers which may occur at anytime, day or night; a comprehensive statement of the perils of life'.¹⁴⁶ Dat het in al deze termen om reële gevaren gaat, wordt mede duidelijk door het werkwoord נָצַל *nāšal* dat 'ontrukken' of 'bevrijden' betekent (zie § 7.4).

5.3.2 Een mens die hulp en bescherming zoekt

Overzien we de verschillende uitdrukkingen die voor bescherming gebruikt worden, dan kunnen we constateren dat Psalm 91 ons een mens tekent, die op zoek is naar hulp en bescherming.¹⁴⁷ Belangrijke overwegingen hiervoor zijn: (1) de nomina סֵ־תֵר *sēter* 'heimelijke schuilplaats' (vs. 1), מַחְסֵה *mahše* 'schuilplek' en מְצֻדָּה *m̄šūḏā*

145. Deze uitdrukking komen we vaak tegen in de individuele klaagpsalmen: Ps 20,2; 22,12; 25,17, 22; 31,8; 34,7, 18; 37,39; 46,2; 50,15; 54,9; 71,20; 77,3; 78,49; 81,8; 86,7; 91,15; 116,3; 120,1; 138,7; 142,3; 143,11.

146. Zo Tate, *Psalms 51-100*, 454; zie ook Ridderbos, *Psalmen II*, 408.

147. In ieder geval een plaats waar JHWH te vinden is en waar een mens kan schuilen. Zie bijv. Ps. 27,5; 36,8v; 61,5; 63,3, 8; Jes. 14,32.

'(berg)vesting' (vs. 2 en 9a) en מעון *mā'ôn* 'verblijfplaats' (vs. 9) wijzen alle op een concrete plaats waar bescherming te vinden is. Deze conclusie geldt ook voor צל *šēl* '(beschermende) schaduw' (vs. 1b);¹⁴⁸ (2) de angstige mens mag חסה *hāsā* 'schuilen' onder het אבר *'ebrā* 'gevederte' en de כנף *kānap* 'vleugel' van יהוה (vs. 4a en b). Deze termen profileren eveneens een plek waar de angstige mens veilig en geborgen is (zie § 8.4);¹⁴⁹ (3) eveneens refereren de termen צנה *šinnā* en סהרה *sōhērā* (vs. 4c) – samen vertaald als 'een geheel omringend schild' (zie § 8.6.2) – aan een ruimte die bescherming biedt; (5) in de verzen 10-11 ontvangt de bedreigde mens de toezegging dat zijn אהל *'ohel* 'tent of huis' een veilige plek zal zijn; (6) ten slotte wordt hem met שגב *šāgab* 'beschutten' (vs. 14b) goddelijke bescherming toegezegd en met פלט *pālāt* '(doen) ontsnappen' belooft יהוה zelf hem in veiligheid te brengen. Al deze uitdrukkingen laten zien dat de persoon in kwestie in gevaar is en bescherming zoekt.

In aanvulling hierop kan gewezen worden op de term רשעים *ršā'im* 'goddelozen' (vs. 8), waarmee de reeds eerdergenoemde machten geïdentificeerd worden.¹⁵⁰ De term is een gangbare uitdrukking voor vijanden in de individuele klaagpsalmen.¹⁵¹ Als gevolg van deze identificatie of typering krijgen de eerdergenoemde gevaren en bedreigingen een duidelijker gezicht. Het zijn 'goddelozen' en 'boosdoeners' die de mens zozeer angstig maken en bedreigen, dat hij (of zij) zich genoodzaakt voelt hulp en bescherming te zoeken.

5.3.3 Een mens die op יהוה vertrouwt

Uit de structuuranalyse is duidelijk geworden, dat de frase כי־אתה יהוה מחסי *kī 'at-tā 'donay mahsī* 'Ja, U, יהוה bent mijn schuilplaats' door de bedreigde mens wordt uitgesproken. Deze uitspraak vindt plaats nadat hem in de verzen 3-8 bevrijding en bescherming toegezegd zijn. De woorden van vers 9a vormen zijn antwoord op de toezeggingen. Bepaalde onderdelen van dit antwoord komen elders in de Schrift voor: אתה יהוה¹⁵² en כי אתה יהוה.¹⁵³ De laatste frase is interessant, omdat deze uitsluitend te vinden is in de context van gebed.¹⁵⁴ Het nomen מחסי *mahsī* 'mijn schuil-

148. Zie bijv. Booij, *Psalmen*, deel III, 114; Tate, *Psalms 51-100*, 447; etc.

149. Zie bijv. H.J. Kraus, *Psalmen 2* (BKAT 15,2), Neukirchen 1960, 636-637; Booij, *Psalmen*, deel III, 115; etc.

150. Een veelvoorkomende uitdrukking in de Psalmen, in de meervoudsvorm: Ps. 1,1, 5v; 3,8; 7,10; 9,18; 11,6; 12,9; 17,9; 26,5; 28,3; 31,18; 36,12; 37,14, 16v, 20, 28, 34, 38; 58,4; 68,3; 73,3, 12; 75,11; 82,2, 4; 91,8; 92,8; 94,3; 97,10; 106,18; 112,10; 119,61, 95, 110; 129,4; 141,10; 146,9; 147,6; in enkelvoud: Ps. 5,5; 9,6, 17; 10,2, 13, 15; 11,5v; 17,13; 32,10; 34,22; 36,2; 37,10, 12, 21, 32, 35; 39,2; 45,8; 50,16; 55,4; 58,11; 71,4; 94,13, 109, 6v; 139,19; 140,5, 9; 141,4.

151. Zie bijvoorbeeld H. Vorländer, *Mein Gott – Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen 1975, 248-249; en O. Keel, *Feinde und Gottesleugner – Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*, Stuttgart 1969, 93-98, en in het bijzonder 118-129.

152. Deze combinatie komt in de volgende teksten voor: Num. 14,14; 2 Sam. 7,27; 1 Kon. 18,37; 2 Kon. 19,19; 1 Kron. 17,27; 29,10; Ps. 4,9; 12,8; 40,6, 12; 70,6; 86,17; 91,9; 97,9; 109,27; 119,12, 137, 151; Jes. 37,20; 63,16; Jer. 3,22; 12,1; 31,18; Klg. 5,19; Jon. 1,14.

153. Deze combinatie is te vinden in: Num. 14,14; 2 Sam. 7,27; 1 Kon. 18,37; 2 Kon. 19,19; 1 Kron. 17,27; Ps. 4,9; 86,17; 91,9; 97,9; Jes. 37,20; Jer. 3,22; 31,18; Jon. 1,14.

154. Dit betreft het gebed van Mozes, David, Elia, Hizkia, Jeremia en Jona. De frase wordt gericht tot God en heeft in ongeveer de helft van de teksten te maken met situaties van vrees en angst. En ver-

plaats (toevlucht)' drukt het vertrouwen uit in JHWH en is vaak in een context van nood en vijanden te vinden.¹⁵⁵ Met de frase *kî 'attâ 'adonay mahšî* wordt dus uiting gegeven aan het vertrouwen op JHWH in gevaar. Wagner noemt deze uitspraak een 'Bekennisaussage'.¹⁵⁶ Hij wijst erop dat belijdende uitspraken verschillende functies kunnen hebben. 'Ein Bekenntnis kann etwa durchaus innerhalb einer Vertrauensäußerung gesprochen werden, sozusagen im Zwiegespräch mit Gott.'¹⁵⁷ Psalm 91 is echter geen gebed. De structuur van de psalm veronderstelt een communicatie tussen op zijn minst twee personen: een angstige mens en iemand die namens JHWH spreekt. Wanneer er omstanders zijn als 'implied audience', zoals impliciet uit de verzen 14-16 valt af te leiden, krijgt de frase het karakter van een belijdenis van vertrouwen *coram publico*.

5.3.4 Een vertegenwoordiger die namens JHWH spreekt

De uitspraak van de bedreigde mens in vers 9a dat hij op JHWH vertrouwt, roept de vraag op naar de relatie met vers 2. Ook daar gaat het over iemand die zijn vertrouwen uitspreekt in JHWH. Is vers 9a niet een herhaling van vers 2? Wagner ziet 'ōmar in vers 2 als een modaal gebruikt imperfectum, waarmee de mens in nood zijn intentie uitspreekt om op JHWH zijn vertrouwen te gaan stellen. Vers 2 is volgens hem een 'Kundgabe der Absicht, sich zu Jahwe zu bekennen' en 'In V.9 ... erfolgt der eigentliche Bekenntnis-Akt, mit dem die Zugehörigkeitserklärung vollzogen wird'.¹⁵⁸ Dus wordt in vers 2 de intentie en in vers 9a de eigenlijke belijdenis uitgesproken. De frase *kî 'attâ 'adonay mahšî* is volgens Wagner een 'performativen Deklarativen Nominalsatz', waarvan er in het Oude Testament verschillende voorbeelden te vinden zijn:

Is het niet zo: die u haten, HERE, wil ik haten (ipf.), en ik wil verafschuwen (ipf.) wie tegen U opstaan → Ik haat (pf.) hen met een volkomen haat, tot vijanden zijn zij mij (Ps. 139,21-22).

Met luider stem wil ik roepen (ipf.) tot de HERE, met luider stem wil ik smeken (ipf.) de HERE; ik wil uitstorten (ipf.) mijn klacht voor zijn aangezicht, ik wil Hem bekendmaken (ipf.) mijn benauwdheid → Tot U roep ik (pf.), HERE; ik zeg (pf.): Gij zijt mijn schuilplaats, mijn deel in het land der levenden (Ps. 142,2-3, 6).

Ik wil mijn verbond tussen Mij en u stellen (ipf.), en Ik wil u uitermate talrijk maken (ipf.) → Wat Mij aangaat, zie, mijn verbond is hiermee met u (opgericht; nominale zin met declaratief karakter), en gij zult de vader van een menigte volken worden (Gen. 17,2, 4).¹⁵⁹

Het is inderdaad mogelijk dat in deze teksten het imperfectum een modale betekenis heeft en dat het perfectum of een nominale zin de uitvoering of concretisering van

der: 1x in context van dank, 2x in confessie en 2x als belijdenis van de grootheid van God.

155. Het nomen מַחֲשֵׁי *mahšî* is te vinden in: Ps. 62,8; 71,7; 73,28; 91,2, 9; 94,22; 142,6; Jer. 17,17.

156. Zie 'Ps. 91 – Bekenntnis zu Jahwe', in: Wagner, *Beten und Bekennen*, 105.

157. Wagner, 'Ps. 91 – Bekenntnis zu Jahwe', 105.

158. Wagner, 'Ps. 91 – Bekenntnis zu Jahwe', 106, 109.

159. Zie ook 2 Sam. 3,9, 12 en Ex. 34,10, 27, waarbij in beide gevallen een nominale zin – volgens Wagner – met declaratief karakter de concretisering is van de intentie die door het imperfectum uitgedrukt wordt.

deze intentie is. Alleen wat Psalm 91 betreft, stuiten we onzes inziens op drie bezwaren: (1) in de structuur van de psalm zijn de intentie en de belijdenis wel erg ver van elkaar verwijderd. Er zitten maar liefst zes verzen tussen; (2) op basis waarvan spreekt de angstige mens zijn intentie uit om op God te vertrouwen? Het ligt voor de hand te veronderstellen dat de uitspraak van vertrouwen in vers 9a een reactie of antwoord is op onderwijs of instructie die de bedreigde mens ontvangen heeft. De belijdenis 'Ja, U, JHWH bent mijn schuilplaats' is een logisch vervolg van de toezeggingen die in de verzen 3-8 verwoord zijn. De instructie over wat hij van JHWH kan verwachten schept ruimte en geeft de mens moed om dat vertrouwen ook uit te spreken; (3) het zwakke punt van het voorstel van Wagner om vers 2 te interpreteren als een uitspraak van intentie om op God te gaan vertrouwen, is dat deze intentie geen inhoudelijk antecedent heeft. Wat is de reden dat iemand tot het uitspreken van deze intentie komt?

Onzes inziens ligt het veel meer voor de hand om vers 2 te zien als een soort 'voorwaarde' of 'conditie' voor een mogelijke belijdenis. We zagen reeds in het vorige hoofdstuk (§ 4.2) dat אָמַר *'mr* waarschijnlijk gelezen moet worden als *'ōmēr*, een participium 3e persoon mannelijk enkelvoud ('hij die zegt'). Dat betekent dat van de mens in nood die de nacht wil doorbrengen in de סֵתֶר *seter* van *'elyôn*, gevraagd wordt zijn vertrouwen in JHWH uit te spreken. De onuitgesproken vraag van het eerste vers: wie mag in de schaduw van de Almachtige (zie § 8.3.4) de nacht doorbrengen?, wordt in het tweede vers beantwoord: degene die op God vertrouwt. De uitspraak en belijdenis 'Ja, U, JHWH bent mijn schuilplaats' (vs. 9a) is dan een antwoord op de beloften van de verzen 3-8, waarmee aan de 'conditie' van vers 2 is voldaan. De inhoud van vers 9a is tegelijk ook de belijdenis die uitgesproken wordt, zoals Wagner terecht constateert: 'Proposition und Illokution des Satzes liegen ineinander'.¹⁶⁰

In dit alles speelt degene die namens JHWH spreekt een belangrijke rol. Hij is degene die antwoord geeft op de vraag van de angstige mens die bescherming zoekt. Hij is bevoegd namens JHWH te spreken. De beschrijving van de schuilplaats (vs. 1-2a), de conditie waaronder geschild mag worden (vs. 2a), de beloften die JHWH geeft aan degenen die bij Hem schuilen, worden in een dialogische setting uitgesproken. Nadat de mens in nood zijn vertrouwen uitspreekt, neemt deze vertegenwoordiger opnieuw het woord, en verbindt aan de belijdenis in de verzen 10-13 een nieuwe reeks toezeggingen. Deze beloften betreffen de ruimere leefwereld van de mens die in beeld is.¹⁶¹ Datzelfde geldt ook voor de zeventvoudige toezegging aan het slot van de psalm. Hoewel JHWH hier direct aan het woord is, is het vermoeden gerechtvaardigd dat de vertegenwoordiger van JHWH deze woorden bemiddelt. Goddelijke nabijheid in de benauwdheid, redding en verlossing, bescherming en lang leven, worden de bedreigde mens toegezegd.

In de tekst wordt de identiteit van de vertegenwoordiger van JHWH niet verder onthuld. Het is in ieder geval iemand die vertrouwd is met JHWH , bekend is met het gedachtegoed van Psalmen en Profeten¹⁶² en die – op de een of andere manier – be-

160. Wagner, 'Ps. 91 – Bekenntnis zu Jahwe', 112.

161. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*, 237.

162. Zie Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 257-281: 'Die Gottesrede – eine Summe der alttestamentlichen Religion'.

voegd of geautoriseerd is om namens JHWH te spreken.

5.3.5 Concluderende opmerkingen

Overzien we het geheel van de spelers in de psalm, dan laat de structuur een verandering van positie zien. Er vindt een beweging plaats van de סֵתֶר *seter* 'schuilplaats' van God naar de אֹהֶל *'ohel* 'tent/huis' van de mens. Deze beweging gaat nog verder, want van de *'ohel* gaat het naar de דֶרֶךְ *derek* 'levensweg' van de mens. De psalm start bij een concrete locatie en gaat vandaar naar de wijdere leefwereld van de toesproken mens. In deze beweging zijn twee reeksen toezeggingen opgenomen. In de verzen 3-8 en 10-13 worden beloften gedaan van bevrijding en bescherming. Dit alles wordt versterkt door het godswoord aan het slot van de psalm. Tussen de reeksen toezeggingen door spreekt de bedreigde mens zijn vertrouwen uit in JHWH. De mens vertrouwt op de bescherming van JHWH tegen de bedreiging door demonen en kwade machten. Deze kwade machten vormden de aanleiding om hulp en bescherming te zoeken bij een heiligdom (of bij een plek waar een vertegenwoordiger van JHWH te vinden is). Eerst na zijn belijdenis van vertrouwen, vindt de mens de (innerlijke) ruimte om de stap naar zijn dagelijks leven weer te zetten.

Nu we met deze opmerkingen de resultaten en consequenties van de structuuranalyse nader beschreven hebben, willen we ten slotte de resultaten van hoofdstuk 2 en 3 voor het voetlicht halen, waar we nader zijn ingegaan op de rol van demonen in de oudoosterse cultuur.

5.4 BOUWSTEEN 3: DEMONEN EN DE UMWELT VAN HET OUDE OOSTEN

In het *tweede* en *derde* hoofdstuk bespraken we de oudoosterse opvattingen aangaande demonen. In deze paragraaf willen we de belangrijkste resultaten van ons onderzoek in die hoofdstukken recapituleren. Deze gegevens zijn namelijk eveneens van belang voor het vaststellen van het genre en de situationele context van Psalm 91. Deze gegevens vormen niet alleen het decor en de achtergrond waartegen de psalm begrepen kan worden, ze zijn ook van belang om de psalm op een literair competente wijze te lezen en te interpreteren (zie opmerkingen over Barton in § 5.1). Kennis van de oudoosterse context geeft de exegeet meer zicht op wat hij van een tekst mag verwachten en welke vragen hij aan de tekst zou kunnen stellen.

5.4.1 Bedreiging door demonen in het oude Oosten

In de culturen van het oude Oosten vormen demonen een vast element in het wereldbeeld van die dagen. In Egypte is het de taak van de koning om de orde van de wereld te beschermen tegen de negatieve krachten die haar omringen. De officiële religie en tempelcultus zijn van groot belang voor het handhaven van orde en stabiliteit in het land, maar voor de gewone burger veel minder relevant. Hun religieuze praktijken worden beheerst door de dagelijkse noden en zorgen van geboorte en dood, ziekte en gezondheid, leven en gevaar. Uit teksten en inscripties blijkt dat voor velen het leven een bedreigd bestaan is. Er blijkt zich een soort levensangst, een gevoel van 'Verlorenheit in der Welt', in de harten van velen gevestigd te hebben. Dit gevoel van verlorenheid doet de mens zekerheid en houvast, bescherming en redding zoe-

ken bij zijn god(en). Zoals Brunner formuleert: 'Die Schutz- und Rettungsbedürftigkeit gehört jetzt einfach zur menschlichen Existenz'.¹⁶³ Daarnaast heeft men zich ook bedreigd gevoeld door kwade machten, zoals blijkt uit vervloekingsteksten die als inscripties gevonden zijn op potten en figurines. Het gaat hier om gevaarlijke machten, kwaadaardige geesten en demonen, die zich bij voorkeur ophouden op eenzame plaatsen, in woestijnen en op begraafplaatsen. De angst voor demonen speelt in het oude Egypte vooral op het terrein van de persoonlijke vroomheid een grote rol. Het is dan ook op dit terrein dat men magische teksten en rituelen ontwikkelt om zich tegen deze kwade geesten te verweren.

In de religie van Kanaän en de oude Arabische volken vinden we soortgelijke gedachten. In teksten en brieven uit Ugarit wenden mensen zich niet alleen voor 'well-being, health and a long life' tot de goden, maar ook voor bescherming tegen onheil. Onheil kan komen van de kant van geesten van de doden, die de levenden op aarde belagen of van demonen. Duidelijk is in ieder geval: 'Dämonen und böse Geister haben auch die Ugariter geplagt'.¹⁶⁴

Uit de grote hoeveelheid magische teksten en bezweringen uit Mesopotamië blijkt eveneens dat het geloof in kwade geesten en demonen omvangrijk is geweest. De plotselinge ervaring van ziekte of pijn, van onheil, dat de weg van iemand kruiste, werd vaak aan negatieve krachten, aan boosaardige geesten, goden of demonen toegeschreven. 'The sudden realization of having come to harm – for instance the onset of illness and pain – may carry the sense of supernatural intervention. Such negative powers were 'evil', a god or demon to be avoided or shunned, one against whom man defended himself by incantations and other magical means ... destructive numinous powers – demons, evil gods, evil spirits – who were inimical to man'.¹⁶⁵ Tegen deze duistere krachten kon men zich beschermen door gebeden, bezweringen en magische rituelen. Evenals in Egypte zijn we ook hier aangewezen op het terrein van de persoonlijke vroomheid. Is de cultus in de tempel gericht op het dienen en onderhouden van de goden, in de familiale religiositeit staan de vragen en noden van de mens centraal.¹⁶⁶ De religiositeit van de familie laat zich als antropocentrisch karakteriseren. In de familiale setting wordt kwaad vooral toegeschreven aan demonen. Zij zijn verantwoordelijk voor ziekte, leed en onheil. Omdat de goden hier in principe buiten staan, hebben demonen een zekere autonomie. De officiële religie huldigt daarentegen een andere opvatting van het kwaad. Goden hebben de regie en zonder hun toestemming kunnen demonen niets uitvoeren. Demonen zijn hooguit uitvoerders van de beslissingen van de goden.¹⁶⁷ Ondanks alle verschillen tussen officiële en familiale religie, geldt voor beide niveaus dat demonen verantwoordelijk gehouden worden voor ziekte, ongeval en leed.

Op welke levensterreinen zijn demonen vooral werkzaam? Analyse van de teksten van *Utukkū Lemnūtu* laat zien dat demonen op vier terreinen werkzaam zijn: (1) het huis als het domein waar de familie woont en leeft. Een domein dat door middel van

163. H. Brunner, *Altägyptische Religion*, 104.

164. O. Loretz, *Ugarit und die Bibel – Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1996, 90. Zie ook de opmerkingen van J.C. de Moor, 'The invincible evil', in: *The Rise of Yahwism – the roots of Israelite Mono-theism* (herz. ed.), Leuven 1997, 88-91.

165. Jacobsen, *Treasures*, 12.

166. Bottéro, *Religion*, 170, 186-192.

167. Bottéro, *Religion*, 187-190.

amuletten, rituelen en bezwering gepoogd werd te beschermen tegen de kwade invloeden van buitenaf. Speciale zorg besteedt men aan deuren en ramen, omdat zij invalpoorten zijn voor demonen, die het op de bewoners van het huis hebben gemunt, in het bijzonder op zwangere vrouwen en pasgeboren kinderen; (2) het gebied buiten het huis. Begeeft men zich naar buiten en moet men langs eenzame plaatsen reizen, dan is men extra kwetsbaar voor demonisch onheil; (3) het terrein van de intermenselijke relaties. In het samenleven met andere mensen ontstaan met regelmaat ruzies en conflicten. Wanneer deze ruzies en conflicten uit de hand lopen, grijpt men dikwijls naar de beproefde middelen van magie en hekserij om mensen kwaad te doen en naar rituelen en bezweringen om zich van kwade geesten te ontdoen; (4) het terrein van ziekte. Soms veroorzaken demonen chronische problemen en ziektes. Met als gevolg dat mensen worden teruggeworpen op de besloten binnenruimte van het huis. De bedreiging houdt vaak niet halt bij de deur, maar door middel van ziekte treedt zij helaas het huis binnen en bedreigt ook binnenshuis de menselijk existentie.

Samenvattend: we kunnen concluderen dat (1) de wereld voor de oudoosterse mens een ambivalent karakter heeft. Er is een positieve kant, die zichtbaar wordt bij geboorte, jubilea, oogst en andere hoogtepunten. Er wordt geleefd, gelachen en getrouwd. De gebeden, rituelen en teksten laten ook vaak de negatieve kant zien, die onder andere zichtbaar wordt in ziekte, leed en onheil. De angst voor onheil en gevaar is constant aanwezig en lijkt zich genesteld te hebben op de bodem van de oudoosterse ziel. Zonder hulp en bescherming van de goden is de mens overgeleverd aan de willekeur van kwade machten en demonen. Uit bezweringsteksten is duidelijk geworden hoe serieus men deze bedreiging heeft genomen. Zonder de hulp van amuletten, magische spreuken en rituelen kan men niet staande blijven, maar is men gedoemd tot een gewisse dood; (2) de spreuken en rituelen veronderstellen een machtsrelatie, waarin demonen alleen bestreden kunnen worden in naam van de hogere goden. Daarom komen we lange lijsten van godennamen tegen die aangeroepen worden. Hoe hoger in de hiërarchie, hoe machtiger de godheid en hoe zekerder men is van het (positieve) resultaat; (3) de teksten maken gebruik van steeds terugkerende beelden: netten en strikken, waarin een mens verstrikt kan raken. Zoals een klappetnet zomaar opeens kan dichtklappen, zo plotseling kan men getroffen worden door onheil of gevaar. En ook: nacht en duisternis, eenzame plekken en woestijnen, profileren in hun eigenheid angst voor het ongewisse en voor demonisch kwaad en onheil; (4) geesten en demonen, bezweringen en magie horen thuis op het terrein van de familiale of persoonlijke religiositeit. Deze religiositeit kenmerkt zich door haar primaire en onmiddellijke karakter. Natuurfenomenen als bliksem en onweer, ervaringen van ziekte, angst en dood, worden in verband gebracht met kwade machten. De nood die de mens ervaart, is acuut en demonische bedreiging wordt direct in de teksten verwoord. Centraal staat de concrete mens met zijn primaire nood. Daarmee onderscheiden deze teksten zich van de officiële religie. Deze is primair gericht op het onderhouden en vereren van de goden. De familiale religiositeit daarentegen is praktischer van aard en gericht op de concrete problemen van elke dag.

5.4.2 *Bedreiging (door demonen) in het oude Israëel*

Hadden de verschillende culturen van het oude Oosten allerhande middelen zoals

'prayer, incantation and magic'¹⁶⁸ en bezweringsteksten ontwikkeld om zich tegen demonen te kunnen beschermen, van Israël zijn dergelijke middelen en teksten niet officieel overgeleverd. Wel zijn ons van Israël in het Oude Testament 'prayers' overgeleverd in het boek van de Psalmen. Als we aan de hand van deze Psalmen, in het bijzonder de categorie van de individuele klaagpsalmen, de leefwereld van de mensen in het oude Israël trachten te schetsen, hoe ziet deze er dan uit? Een paar observaties:

(1) Ook de Israëlitische mens leeft in een wereld waar ziekte, bedreiging en dood voorkomen. De Psalmen laten duidelijk zien hoezeer de mens zich ook in zijn huis belaagd weet door vijanden. Wanneer het nacht is en hij al dan niet ziek op bed ligt, verschijnen er in groten getale vijanden. Ze lijken zomaar opeens uit het donker tevoorschijn te komen. Zoals in Psalm 3:

O JHWH, hoe talrijk zijn mijn tegenstanders; velen staan tegen mij op; velen zeggen van mij: Hij vindt geen hulp bij God ... Ik legde mij neder en sliep; ik ontwaakte, want JHWH schraagt mij. Ik vrees niet voor tienduizenden van volk, die zich rondom tegen mij stellen (Ps. 3,2-3, 6-7).

De grote aantallen doen vermoeden dat het hier om een realiteit gaat die de historische en sociale kaders van Israël te boven gaat.

(2) De bedreiging geldt ook degenen die de relatief veilige binnenwereld van het huis verlaat en op pad gaat. Vijanden kunnen zomaar toeslaan, zoals uit Psalm 10 blijkt:

Hij ligt in hinderlaag bij de gehuchten, in het verborgene doodt hij de onschuldige. Zijn ogen bespieden de zwakke, hij loert in het verborgene als een leeuw in de struiken; hij loert om de ellendige te vangen, hij vangt de ellendige, hem trekkend in zijn net (Ps. 10,8-9).¹⁶⁹

(3) De bedreiging heeft ook betrekking op het intermenselijke verkeer en de onderlinge relaties. De vijanden spreken leugen en zijn mannen van bedrog. Met enige regelmaat komen we het beeld van de slang en het vergif van de adder tegen. Zoals ook in Psalm 58.

Hun venijn is gelijk het venijn van een slang; als een dove adder, die haar oor toesluit, die niet luistert naar de stem der bezweerders, noch naar de volleerde belezer Ps. 58,5-6).

In het oude Oosten is de slang soms ook een beeld voor demonen.¹⁷⁰ De mens weet zich omringd en belaagd door vijanden die uitermate haatdragend zijn. Met hun woorden en hun vloek bestrijden zij de vervolgte mens.

(4) De bedreiging wordt ook zichtbaar op het terrein van ziekte. Ook hier treden vijanden op en staan de (enkele) mens naar het leven. In de beleving van de zieke hebben de vijanden zijn ondergang op het oog. In de besloten wereld van het huis en

168. G.J. Riley, 'Demon', in: *DDD*, 237.

169. Zie ook Ps. 17,12; 22,14.

170. Keel, *Feinde*, 202: 'Dafür erscheinen theriomorphe Dämonen in Mesopotamien und Ägypten mit Vorliebe in Gestalt von Löwen, Hunden, Schlangen und Stieren'. Denk ook aan de rol die de slang speelt in Gen. 3.

het ziekbed is de zieke mens ten dode opgeschreven. Hoewel men zich in de huiselijke sfeer en ruimte beschermd wist, weten de vijanden soms ook tot de binnenste cirkel van het huis door te dringen en hun vernietigend werk daar in woord en daad uit te voeren.

Het is de vraag hoe we dit spreken over de vijanden op deze terreinen moeten duiden. Is dit spreken een vorm van hyperbole taal, die uiting geeft aan de angst die men voelt of ligt hier een demonische interpretatie meer voor de hand? We moeten ons realiseren dat de individuele klaagpsalmen slechts een beperkt beeld van de werkelijkheid schetsen. Er is vaak alleen oog voor de negatieve kant van het leven. Natuurlijk heeft men in Israël ook geleefd en geloofd, gelachen en vreugde bedreven. Het leven van elke dag bestaat uit veel meer facetten dan alleen ellende en bedreiging van vijanden. Toch geven de Psalmen ons een blik in de oud-Israëlitische ziel, waar ook – zij het op de bodem – een breed gevoelde angst leeft voor vijanden, voor onheil, ziekte en kwaad. Mensen waren kwetsbaar en zonder bescherming van God overgeleverd aan de willekeur van mensen, geesten en demonen.

Samenvattend: we kunnen concluderen, dat (1) de vier terreinen waarop demonen actief zijn in de teksten van *Utukkū Lemnūtu* ook in de Psalmen aantoonbaar zijn. Dit betekent dat ook de Israëlitische mens in een wereld leeft waarin hij van alle kanten bedreigd kan worden. Thuis, onderweg, in de omgang met andere mensen of bij ziekte, overal liggen vijanden op de loer. Zonder bescherming is een mens ten dode opgeschreven. Vanwege overeenkomsten met de vier levensterreinen uit oudoosterse teksten, kan vermoedelijk ook voor Israël de angst voor onheil en ziekte toegeschreven worden aan de bedreiging door demonen; (2) er een grote mate van overeenkomst is in de beelden die in het oude Oosten en Israël voor vijanden worden gebruikt. De mens in nood interpreteert zijn bedreiging in termen van een leger en van vijanden die hem met zwaarden, pijlen en bogen omringen en trachten te veroveren. Ook komen we beelden uit de jacht tegen, waar vijanden mensen met netten en strikken trachten te vangen.¹⁷¹ Soms worden de vijanden vergeleken met wilde dieren, in het bijzonder met leeuwen, stieren, honden en slangen.¹⁷² Op basis van deze overeenkomsten stelt Vorländer, dat vanwege de 'Gleichartigkeit der Bilder, Begriffe und Vorstellungen, die für die 'Feinde' in den Psalmen einerseits, für Dämonen und Zauberer in mesopotamischen Texten andererseits gebracht werden',¹⁷³ aan bedreiging van demonische oorsprong gedacht kan worden; (3) er echter ook verschillen zijn, want in de Psalmen worden demonen nooit bij name genoemd.¹⁷⁴ Nergens zien we een directe identificatie van vijanden met demonen. Dit kan te maken hebben met het feit dat de teksten van het Oude Testament geschreven zijn vanuit het perspectief van de officiële theologie. Demonen horen thuis op het terrein van de volksreligie, in de officiële religie hebben zij geen plaats. Teksten die stammen uit kringen van het hof, de staat of de koning, dienen andere belangen, dan teksten die te maken hebben met de familiale godsdienstigheid. Dit zou een reden kunnen zijn dat er in de tekst van het Oude Testament relatief weinig over demonen te vinden is. Een ander groot verschil is, dat in de oudtestamentische teksten stevast de God van

171. Zie bijvoorbeeld: Ps. 31,5; 35,7; 38,13.

172. Zie bijvoorbeeld: Ps. 7,3; 22,13-14, 17; 35,17; 59,7-8,15-17; 140,4. Zie ook 58,5.

173. Vorländer, *Mein Gott*, 253. Zie ook Keel voor bespreking van de diervormen in de Psalmen en in de teksten uit het oude Oosten, *Feinde*, 201-206.

174. O. Keel, *Feinde*, 100, constateert dit ook: 'Dämonennamen ... fehlen'.

Israël wordt aangeroepen. Komen we in de teksten van *Utukkū Lemnūtu* een veelvoud van goden en godennamen tegen, in de Psalmen richt de mens in nood zich tot JHWH, de God van Israël.¹⁷⁵ Verder verschilt soms de interpretatie van de nood die de mens ervaart. Hij ziet deze soms als straf van God, als een uiting van zijn toorn. Ook ziekte wordt in het Oude Testament wel verbonden met de toorn van God.¹⁷⁶

5.4.3 Concluderende opmerkingen

Uit deze paragrafen blijkt hoezeer de oudoosterse (en Israëlitische) mens in een bedreigd bestaan leeft. Als mens is men niet alleen thuis kwetsbaar, maar ook buitenshuis kan men plotseling door onheil getroffen worden of onder invloed (besmetting) komen van een vervloeking of magische spreuk. Uit de verschillende teksten blijkt de kwetsbaarheid en hulpbehoefendheid van het menselijke leven. Juist in situaties van zorg en angst zoekt de mens zijn heil bij God of de goden. Zij zijn als enige in staat de kwetsbare mens te helpen, te beschermen en te bevrijden. We staan nu voor de vraag in welke levenssituaties al deze gegevens een plaats kunnen hebben.

5.5 BOUWSTEEN 4: DE FAMILIAIRE (HUIS)GODSDIENST

In het zoeken naar een situationele context voor Psalm 91 en een bij deze context passend genre, zullen we rekening moeten houden met de gegevens die we in de vorige paragrafen hebben verzameld. Deze gegevens vormen de randvoorwaarden waaraan de context en het genre van Psalm 91 moeten voldoen. De volgende punten kunnen als randvoorwaarden gelden:

(1) Psalm 91 veronderstelt een (enkele) mens die hulp en bescherming zoekt, omdat hij angstig is en zich door gevaar en onheil bedreigd weet. De receptiegeschiedenis van de psalm laat zien, dat men voor deze bedreiging vaak een demonische oorsprong heeft gezocht en om die reden is Psalm 91 vaak als amulet en magische tekst gebruikt (§ 1.1). Willen we meer zicht krijgen op het fenomeen van demonische bedreiging, dan moeten we ons hiervoor richten op het terrein van de familiegodsdiens. De officiële religie is immers gericht op de belangen van de staat en de koning en de priesterlijke activiteiten in het staatsheilendom zijn vooral gericht op de instandhouding van de cultus en de nationale feesten. In de godsdienstige praktijken van de familie en het individu daarentegen staan de dagelijkse zorgen en noden centraal. De familiale rituelen zijn meer 'problem-oriented' en gericht op bescherming tegen onheil en heling van leed en pijn. Bescherming tegen onheil en kwaad van demonische origine moet vooral in deze (familiaire) context gezocht worden (§ 2.1).¹⁷⁷

(2) Hoewel de verwantschap van Psalm 91 met de individuele klaagpsalmen (wat de nood en bedreiging betreft) het aannemelijk maakt dat de psalm buiten de officiële tempelcultus (in Jeruzalem) gesitueerd moet worden in het domein van het familiale huishouden, is een liturgische context niet helemaal uit te sluiten. Psalm 91 ver-

175. Ps. 142, 9, 11-12. En zo zijn er vele voorbeelden te noemen: Ps. 7,2, 7; 17,8-9, 13-14; 22,21-22; 31,2-3, 16-17; etc.

176. Ps. 6,2-3; 38,2-3; etc.

177. De meeste auteurs spreken over demonen in de context van persoonlijke vroomheid: zo bijvoorbeeld Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 186-192; en T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness – A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976, 12.

onderstelt namelijk een ontmoeting en dialoog met iemand die namens JHWH kan spreken en handelen (instrueren). Aangezien de tempel, de koning en het volk in de psalm geen rol spelen, ligt het voor de hand de situationele context van de psalm in het kleinere verband van clan of familie te zoeken. Uitgaande van het gegeven dat godsdienstige overtuigingen op verschillende niveaus gestalte kunnen krijgen – in § 1.4.3 zijn we in de lijn van Albertz uitgegaan van drie niveaus: de godsdienst van de familie en het huishouden, lokale (dorps)culten en officiële staatsreligie – en het feit dat elk niveau zijn eigen kenmerken en religieuze symboolwereld bezit, zullen we naast een situering in de familiale context, waarschijnlijk ook het niveau van de dorpsgemeenschap met haar lokale cultus niet moeten vergeten. Had de binnenste cirkel van de familiale godsdienst vooral betrekking op de dagelijkse noden van het gezin, de religieuze handelingen met een meer publiek karakter vonden vaak plaats in de directe omgeving van het huis bij een lokale (dorps)cultusplaats of in de meer publieke cultus van een lokaal, regionaal of staatsheiligdom. De leden van de familie waren soms betrokken bij religieuze handelingen als het afleggen van een gelofte bij een plaatselijk heiligdom, bepaalde begrafenisrituelen in verband met het overlijden van een familielid of een (jaarlijkse) gedachtenismaaltijd ter herdenking van de overledenen. Nog breder kan gedacht worden aan het houden van een offermaaltijd in het heiligdom om de genezing van een familielid te vieren of het inlossen van een gelofte door enkele familieleden. Het offeren van de eerstelingen van de oogst of de eerstgeborenen van de kuddes bij het heiligdom, was vermoedelijk ook een gebeuren waarbij het grotere familieverband betrokken was.¹⁷⁸

De bovenstaande randvoorwaarden roepen ook een aantal vragen op: (1) Hoe zag de familiale godsdienst er in het oude Israël uit? Wie waren daarbij betrokken? Welke onderwerpen stonden daarin centraal? Hoe verhiel de familiale godsdienst zich tot de dorpsgemeenschap met haar religieuze gebruiken? Welke relatie was er tussen de familie en de cultus van de staat? (2) Kunnen bovenstaande randvoorwaarden en de resultaten van de § 5.2, 5.3 en 5.4 op een zinvolle wijze met de familiale godsdienst verbonden worden? (3) Is het mogelijk om vanuit tekst en context een samenhangend beeld te krijgen van de familiale godsdienst? En zo ja, kan Psalm 91 met deze godsdienstige praxis van de familie (en/of dorpsgemeenschap) verbonden worden? Welke aanleiding geeft de psalm voor een situering in de familiale context van een huishouden in oud-Israël?

In deze paragraaf zullen we gebruikmaken van de recent verschenen publicatie van Albertz en Schmitt, die aan de hand van tekstuele en archeologische data een omvattende beschrijving hebben gegeven van de familiale godsdienst in het oude Israël en de Levant.¹⁷⁹ In deze studie spelen twee argumentatielijnen een belangrijke

178. Zie Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 45-46, 476-477.

179. R. Albertz, R. Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake 2012. Belangrijk uitgangspunt is dat Albertz en Schmitt twee termen gebruiken om de familiale godsdienst te definiëren: (1) de term 'familie' heeft betrekking op personen die biologisch met elkaar verwant zijn, die als zodanig samenleven en verantwoordelijk zijn voor reproductie, socialisatie, productie en consumptie; (2) de term 'huishouden' heeft betrekking op mensen die onder een en hetzelfde dak leven en delen in gemeenschappelijke consumptie. De beide termen overlappen elkaar en vullen elkaar aan. Onder het dak van een familie kunnen ook anderen ('verdere' familieleden of personeel) hun onderdak vinden. We gebruiken in dit hoofdstuk de aanduiding 'familiaire (huis)godsdienst' voor de godsdienstige overtuigingen en praxis van de familie en degenen die tot de huishouding van deze familie behoren.

rol. In de *eerste* plaats trachten de auteurs op basis van louter archeologische gegevens zicht te krijgen op de religieuze voorwerpen en rituelen die een rol spelen in de familiale godsdienst. In de *tweede* plaats proberen zij op grond van persoonsnamen een indruk te krijgen van de religieuze opvattingen en overtuigingen van de oud-Israëlitische mens. De interpretatie van de archeologische gegevens en de analyse van de persoonsnamen vormen de bouwstenen voor het schetsen van een omvattend beeld van de familiale huisgodsdienst in oud-Israël. In de komende paragrafen zullen we aan de hand van de analyse van Albertz en Schmitt beschrijven hoe Psalm 91 met de kring van de familiale huisgodsdienst verbonden kan worden en welke mogelijke raakpunten de psalm heeft met het niveau van de dorps- of regionale cultus.

Voordat we tot bespreking van de familiale godsdienst overgaan, willen we de volgende kanttekeningen maken. Uit de beschrijving van Albertz en Schmitt blijkt dat de gebruiken, rituelen en godsdienstige overtuigingen die eigen zijn aan de familiale huisgodsdienst zowel betrekking hebben op de religieuze (jaar)kalender als op de verschillende fasen van het menselijke leven. De religieuze kalender omvat het houden van de sabbat, het feest van de nieuwe maan, het geven van de eerstelingen, het Paasfeest en de viering van *Maššôṭ*. Tussen de gebruiken die met deze kalender geassocieerd zijn en de thema's die in Psalm 91 aan de orde zijn (bedreiging en bescherming), zijn weinig dwarsverbanden vast te stellen. Dit is anders voor rituelen die betrekking hebben op de cyclus van het menselijke leven en *rites de passage* als geboorte, besnijdenis, huwelijk, dood en begrafenis. Op tal van scharniermomenten van het menselijke leven spelen bedreiging en bescherming een belangrijke rol. Deze onderwerpen komen ook aan de orde in rituelen die betrekking hebben op situaties van crisis, waarin in de vorm van onvruchtbaarheid, ziekte, gevaar en vloek het leven van de familie bedreigd wordt. Voor deze momenten van crisis heeft de familiale godsdienst bepaalde rituelen ontwikkeld om de vruchtbaarheid van de familie en de kudde zeker te stellen en te beschermen tegen ziekte en onheil, tegen bedreiging door goden en demonen en tegen toverij en hekserij.¹⁸⁰ In de volgende paragrafen beperken we ons tot de elementen van de familiale huisgodsdienst die voor de interpretatie van Psalm 91 relevant (lijken te) zijn.

5.5.1 *Psalm 91 en de rituelen van de familiale huisgodsdienst*

De meeste huizen van Israël en Juda in de ijzertijd gaven onderdak aan gezinnen, die uit een echtpaar bestonden, al dan niet met kinderen, de zogenaamde *nuclear family*, en gezinnen waarvan het kerngezin uitgebreid was met andere familieleden (weduwe, ongetrouwde familieleden, etc.), de zogenaamde *extended family*.¹⁸¹ Het gezin was in principe verantwoordelijk voor het uitvoeren en het instandhouden van de godsdienstige rituelen in het huis.

Uit archeologische studies blijkt dat in de huisgodsdienst van het oude Israël de volgende rituele voorwerpen een belangrijke rol spelen: (a) terracotta figurines¹⁸² (meestal vrouwelijk, soms mannelijk); (b) dierlijke figurines (van paarden, vogels, runderen etc.); (c) diervormig vaatwerk (meestal van runderen of bokken); (d) mini-

180. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 387.

181. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 42, 224.

182. Een figurine is een klein beeldje dat uit diverse materialen (aardewerk, hout, natuursteen, ivoor, etc.) kan zijn vervaardigd.

atuurmeubilair (stoelen en bedden); (e) standaards, schalen en ander vaatwerk; (f) kleine altaren; (g) amuletten en zegels, die vooral op het lichaam gedragen werden, maar soms ook teruggevonden zijn op plaatsen van de familiale huiscultus.¹⁸³

Het feit dat veel van deze rituele objecten gevonden zijn in de nabijheid van vuurhaarden of kookgelegenheden, doet vermoeden dat vrouwen een belangrijk aandeel hebben in de huisgodsdienst. De bereiding van de dagelijkse familiemaaltijd is waarschijnlijk het moment waarop ook de (huis)goden en voorouders van gaven en offers in de vorm van voedsel en drank worden voorzien. Voor deze offergaven maakt men gebruik van kleine standaards, schalen en vaatwerk. Verder benut men ook kleine (huis)altaren voor het branden van wierook en het offeren van brood, graan en fruit aan God, de goden en/of de voorouders. Soms wordt in de vorm van miniatuurmeubilair dankbaarheid geuit voor verkregen welvaart of voorspoed. Op grond van de cultische voorwerpen die in huizen gevonden zijn, valt te concluderen dat de rituele handelingen in het oude Israël vooral bestonden uit offers van drank of droge producten als brood, graan en fruit, al dan niet vergezeld van het verbranden van aromatische kruiden. 'Acts of this sort would have provided a means for deities or ancestors to participate in the daily lives of families, thereby ensuring the family's continuation, whether in terms of health, wealth, or prosperity.'¹⁸⁴

Figurines

In de huisgodsdienst van oud-Israël speelden figurines een erg belangrijke rol. Vooral de beeldjes met vrouwelijk statuut (zie afb. 5.1) uit Israël en Juda zijn in de ijzertijd erg populair. De figurines zijn hoofdzakelijk teruggevonden in de archeologische context van het huishouden en van begraafplaatsen.¹⁸⁵ In de familiale godsdienst functioneren de figurines vooral als votiefgaven. Door middel van deze beeldjes kunnen familieleden hun dankbaarheid uiten aan God of de goden voor verkregen weldaden. Tegelijk vormden de beeldjes een soort geschenk aan God of de goden in ruil voor gezondheid, vruchtbaarheid en kracht. De mannelijke figurines symboliseren vermoedelijk de voorouders. Dierlijke figurines zijn vooral bedoeld om gezonde en grote kuddes te verkrijgen. Het gebruik van vrouwelijke figurines heeft met het verlangen naar vrouwelijke vruchtbaarheid te maken en waarschijnlijk ook betrekking op de cyclus van de menselijke voortplanting.¹⁸⁶ Immers, de zwangerschap, geboorte en lactatie van een kind zijn voor moeder en kind momenten van grote kwetsbaarheid. De figurines vertegenwoordigen de vrouwen en functioneren zo als 'mediators, transferring the prayers for a child to the dei-



Afbeelding 5.1: Figurine met afbeelding van vrouw, afkomstig uit Lakish, 8-7e eeuw BCE.

183. Zie voor uitgebreidere beschrijving en verantwoording: Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 60-72.

184. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 224-26.

185. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 68. Zie tabellen met overzicht van alle opgravingen op blz. 518-527; Zie afb. 5.1: <http://www.metmuseum.org/toah/images/h2/h2_34.126.53.jpg>.

186. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 62-68.

ty, and the fertility and divine support from the deity to the women.¹⁸⁷ Het is bekend dat in Mesopotamië bezweringen en magische praktijken gebruikt en uitgevoerd werden om zwangere vrouwen te beschermen tegen de noodlottige invloeden van hekserij en ervoor te zorgen dat de foetus niet verloren ging.¹⁸⁸ Vermoedelijk hadden de figurines in de huishoudelijk rituelen in oud-Israël ook een dergelijk rol. Uit het oude Mesopotamië zijn speciale babybezweringen bekend om huilende kinderen te kalmeren en andere magische rituelen om de demon *Lamaštu* en de kwade *lilû*- en *alû*demonen op afstand te houden. Het is opvallend dat Psalm 91,5 de term *paḥad laylâ* 'schrik van de nacht' gebruikt. De genoemde demonen zijn namelijk vooral tijdens de nacht actief en jagen velen schrik aan. Hoewel niet met zekerheid gezegd kan worden of *paḥad laylâ* een aanduiding is voor de nachtelijke demon *Lilith*, de associatie van schrik met de nacht is wel opvallend (zie § 7.6.4).

Uit het oude Israël zijn dergelijke teksten en gebruiken niet bekend. Toch geeft het te denken dat in de ijzertijd in Israël en Juda herhaaldelijk de naam van de Egyptische god of demon Bes opduikt. De Egyptische godheid Bes wordt namelijk vaak geassocieerd met geboorte(rituelen). Afbeeldingen van Bes zijn op amuletten te vinden die bedoeld zijn om moeder en kind te beschermen. In het oude Israël verschijnt de naam Bes vijf keer als theofoor element in persoonsnamen (בס *Besay* 'die aan Bes toebehoort'), in een inscriptie op een ostracon uit Samaria (קדבס *Qadbes* 'Bes heeft gemaakt'),¹⁸⁹ als afbeelding op de graffiti van *Kuntillet 'Ajrūd* en op meer dan vijftig amuletten die uit huishoudelijke context afkomstig zijn.¹⁹⁰ De groteske afbeelding van het gezicht van de godheid is bedoeld om (andere) demonen af te schrikken. De amuletten hebben zeker een apotropeïsche functie. Het gebruik van de figurines en amuletten in de familiale godsdienst laat zien dat men de bedreiging van (demonisch) onheil serieus neemt. Deze conclusie geldt ook voor de begrafenisrituelen die betrekking hebben op de doden. Archeologisch onderzoek laat zien dat dode familieleden begraven worden met allerlei geschenken, waaronder figurines en amuletten. Zelfs voor de doden geldt blijkbaar dat zij in het hiernamaals bescherming nodig hebben.¹⁹¹ Men vermoedt dat figurines ook gebruikt konden worden voor het raadplegen van de doden en voor magische praktijken als 'love charms and apotropaic rituals'.¹⁹² Dat ook apotropeïsche rituelen in het huishouden plaatsvinden en onderdeel zijn van de familiale godsdienst is duidelijk bevestigd door het grote aantal amuletten dat gevonden is op plaatsen van familiale huiscultus.¹⁹³

Familiaire godsdienst buiten het huis

Soms bevinden zich op het terrein waar een of meerdere families wonen vaste plekken, met een altaar of niche, waar eveneens rituele handelingen kunnen worden uitgevoerd. Deze rituelen liggen meestal in de sfeer van drankoffers, offers van voedsel

187. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 390.

188. Zie W. Farber, *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale* (Mesopotamian Civilisation 2), Winona Lake 1989, 111-113.

189. De naam is alleen te vinden op SamOstr. (8).1.1:5, Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 589, tabel 5.5.1.

190. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 392.

191. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 429-473, 493.

192. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 226, 479.

193. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 420, 479.

en het verbranden van wierook of aromatische specerijen. Soms worden deze gebruiken gecombineerd met het nuttigen van een rituele maaltijd. In een enkel geval wordt er gedobbeld of het lot geworpen als vorm van divinatie. In de directe omgeving van het huis zijn soms ook plaatselijke heiligdommen te vinden. Deze rituele plaatsen hebben een duidelijk sociale functie buiten de kring van het huishouden. Hoewel er soortgelijke cultische praktijken plaatsvinden als in de huishoudens, geven deze plaatsen ruimte aan meer familieleden (meestal niet meer dan tien). De cultusplaats kan verbonden zijn met een bepaalde werkplaats of fungeren als een plaatselijk heiligdom voor de buurtgemeenschap. Meestal zijn dergelijke plaatsen permanent van karakter en te vergelijken met kapelletjes in de huidige tijd. Het cultische materiaal dat gebruikt wordt is relatief eenvoudig. Het bestaat vaak uit niet meer dan standaards voor drank- en voedseloffers en ritueel vaatwerk dat bedoeld is voor consumptie van relatief kleine hoeveelheden voedsel en drank door de aanwezige personen.¹⁹⁴

Naast deze lokale cultusplaatsen bestaan er ook dorps- en regionale heiligdommen. Deze heiligdommen staan vaak zelfstandig op een verhoogde plaats (*bamōt*) en hebben een aparte ingang. Het cultische materiaal bestaat vaak uit niet meer dan een platform of een bank(je) en objecten als een standaard of altaar voor offers van drank en voedsel. Daarnaast behoren ook schalen en vaten tot de cultische uitrusting, bedoeld voor consumptie van drank en voedsel. Het cultische materiaal dat in deze heiligdommen gebruikt wordt, verschilt niet veel van de cultische uitrusting die in de huizen wordt gebruikt. Dit betekent dat deze rituelen en gebruiken elkaar in grote lijnen hebben overlapt. Meest is het wel zo dat hoe groter de cultusplaats is, des te meer mensen er bij de rituelen betrokken zijn. 'Village shrines may therefore be considered to have served and been directed by an outer (larger) social circle consisting of families, additional kin, especially multiple-family households, and friends and neighbours.'¹⁹⁵ Hoe groter het heiligdom is, des te meer regionale functie de plaats heeft en hoe uitgebreider het rituele instrumentarium is waarmee de cultus wordt uitgevoerd.¹⁹⁶

Het brengen van dierlijke offers echter is voorbehouden aan de grotere heiligdommen in de stad of in de regio. Een belangrijk verschil tussen de cultische activiteiten van de familie en de meer publieke activiteiten in de grotere heiligdommen is dat de familiale huisgodsdienst meer gericht is op het uitnodigen en aanroepen van de (aanwezigheid van de) goden, terwijl de grotere heiligdommen de permanente aanwezigheid van de god(en) veronderstellen. Het is waarschijnlijk dat op de grotere cultusplaatsen rituele handelingen worden uitgevoerd door speciaal daarvoor aangestelde personen als priesters of andere 'godsmannen' (אִישׁ הַאֱלֹהִים *'iš hā'elōhīm*; zie bijv. Ri. 17,7-8). Het is zeer aannemelijk dat de dialogische situatie die in Psalm 91 verondersteld wordt, in deze context gelokaliseerd moet worden, wanneer een door (demonisch) onheil bedreigde persoon, vanuit de kring van de familie, zijn toevlucht neemt tot een heiligdom en daar contact zoekt met iemand die JHWH vertegenwoordigt, zoals we onder het volgende punt zullen zien.

194. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 227-229.

195. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 230-233.

196. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 234-239. Albertz en Schmitt beschrijven hier heiligdommen in de nabijheid van een paleis of meer regionale heiligdommen die in de openlucht te vinden waren of als onderdeel van een tempelgebouw.

Rituelen tegen ziekte en onheil

Hoewel het Oude Testament hierover niet expliciet spreekt, valt te vermoeden dat rituelen tegen ziekte, ellende, slechte voortekenen en andere vormen van onheil een vast onderdeel vormen van de familiale huisgodsdienst. In deze rituelen neemt de pater familias vermoedelijk een niet onbelangrijke plaats in. Verschillende bijbelteksten en overeenkomende bezweringen uit Mesopotamië doen vermoeden dat ook in het oude Israël dergelijke rituelen gangbaar waren.¹⁹⁷ Men denkt dat de individuele klaag- en dankpsalmen in deze huishoudelijke context ontstaan zijn. Hoewel deze Psalmen later in het Psalmboek zijn opgenomen en allerhande redactionele bewerking hebben ondergaan, zijn de kenmerkende elementen van de familiale godsdienst nog volop te herkennen.¹⁹⁸

De Psalmen namelijk kennen geen verwijzingen naar tradities die voor de officiële theologie kenmerkend zijn, maar karakteriseren zich door een voor de familiale godsdienst kenmerkende persoonlijke godsrelatie. Deze intieme relatie van het individu met God of de godheid is zichtbaar in de uitdrukking אֱלֹהֵי אֲלֵי 'ēlī of אֱלֹהֵי אֲלֵי 'ēlōhay 'mijn god', die ten minste 29 keer in de individuele klaagpsalmen voorkomt (zie ook Ps. 91,2). Verder wordt de vertrouwensrelatie met God gereflecteerd in frasen als 'mijn hulp', 'mijn schuilplaats', 'mijn sterkte', 'mijn rots' et cetera (zie ook Ps. 91,2, 9a). Opvallend is ook de grote mate van overeenkomst tussen het gebruik van nomina en werkwoorden in persoonsnamen en in individuele klaag- en dankpsalmen. Deze Psalmen thematiseren ervaringen van goddelijke afwezigheid, ziekte, angst voor de dood, sociale conflicten, vijandigheid en vermoedelijk demonische bedreiging (zie Ps. 22,17; Ps. 91,5-6).¹⁹⁹ Dit alles maakt het waarschijnlijk dat deze Psalmen individuele en existentiële ervaringen verwoorden die afkomstig zijn uit de kring van de familie en het huishouden. Dit alles wordt nog versterkt door de aanwezigheid van rituele objecten als standaards voor offers, figurines en apotropeïsche amuletten die in de huishoudelijke context gevonden zijn.²⁰⁰ Wanneer een lid van de familie door ziekte of onheil getroffen wordt, zullen er in eerste instantie in de kring van het huishouden gebeden en rituelen uitgevoerd zijn ter genezing, bevrijding of afwending van het onheil. In deze gebeden zal de pater familias zeker ook een bepaalde functie gehad hebben. Toch is het niet ondenkbaar dat het juist vrouwen zijn die voor de uitvoering van deze rituelen zorg dragen. Immers, in de opgravingen zijn veel rituele objecten gevonden in de nabijheid van vuurhaarden en kookgelegenheden, waar vrouwen meestal de scepter zwaaien.

Het is voorstelbaar dat wanneer een ziekte ernstige vormen aanneemt of een demonische bedreiging de spankracht van de familiale godsdienst te boven gaat, men

197. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 414, 491.

198. Zo Gerstenberger, *Der bittende Mensch*, 132-147; *Psalms*, dl.1, 30-34; *Theologien im alten Testament: Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001, 40-41; en R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978, 23-49; *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period 2*, Louisville 1994, 100-101; 'Family Religion in Ancient Israel and Its Surroundings', in: *Household and Family Religion in Antiquity*, J. Bodel, S.M. Olyan (ed.), Oxford 2008, 102-103.

199. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 414.

200. Zie hoofdstuk 3 in Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 57-219, en Appendix A: Comparative Table of Israelite and Judean Assemblages in Alphabetical Order, 518-533.

toevlucht zoekt bij een regionaal heiligdom, waar een vertegenwoordiger van God of JHWH werkzaam is. Dit kan een speciaal daarvoor aangestelde persoon zijn als een priester (Ri. 17), een profeet (1 Kon. 14,1-3), een 'ritual specialist'²⁰¹ of een 'leader or liturgist of the worship ceremony' van een lokale joodse gemeenschap.²⁰² We zien het optreden van dergelijke godsmannen ook in de verhalen van Elia en Elisa in 1 en 2 Koningen, in het bijzonder de geschiedenis van de kinderloze vrouw uit Sunem (2 Kon. 4,8-17) en de dood van een zoon (1 Kon. 17,17-24 en 2 Kon. 4,18-37). In deze teksten wordt de godsmann thuis ontvangen, maar hij kon ook door (een van de) familieleden worden opgezocht (2 Kon. 4,1; 5,9). Uit de polemiek van Ezechiël 13,17-21 (zie ook 1 Sam. 28) blijkt dat er in Israël ook vrouwen waren die als profeten optraden en in ruil voor brood (voedseloffers), dat wil zeggen: tegen betaling, hun diensten aanboden. Zij werden in situaties van ernstige ziekte (Ez. 13,19) en leed door mensen geraadpleegd in de hoop op genezing van ziekte en bevrijding van elende.

De dialogische situatie die in Psalm 91 verondersteld is tussen een mens in nood en een vertegenwoordiger van JHWH en het feit dat ziekte in de psalm aan de orde komt (דבר *deber* 'pest' (vs. 6) en נגה *nega* 'plaag' (vs. 10)), laten zich goed met bovenstaande beschrijving verbinden. De angstige en zich bedreigd wetende mens zoekt zijn toevlucht bij een lokaal heiligdom in de hoop dat de daar aanwezige godsmann hem (of haar) kan helpen. Omdat in de psalm het accent ligt op de woorden die tot de angstige mens gesproken worden en rituelen niet genoemd worden, ligt het voor de hand dat de godsmann eerder een profeet is dan een priester of ritueel specialist. Het goddelijke orakel van Psalm 91,14-16 waarin de mens een lang leven wordt beloofd, is dan ook vermoedelijk in deze context uitgesproken en ontvangen. Het is interessant dat in 1 Koningen 14 een profeet geraadpleegd wordt door de vrouw van een koning in verband met de ernstige ziekte van haar zoon.

Uit teksten als 1 Koningen 17,17-24 en 2 Koningen 4,32-37 valt af te leiden dat in de ontmoeting met de godsmann bepaalde rituelen een rol spelen: de afzondering van de zieke (1 Kon. 17,19; 2 Kon. 4,33), het uitspreken van gebeden (1 Kon. 17,20; 2 Kon. 4,32), bepaalde symbolische handelingen (1 Kon. 17,21; 2 Kon 4,34), de reintegratie in het gezin (1 Kon. 17,23; 2 Kon 4,36-37) en de expliciete erkenning van het gezag van de godsmann (1 Kon. 17,24; 2 Kon. 4,37). Het was gebruikelijk om de godsmann (en de God in wiens dienst hij stond) te belonen voor bewezen diensten (2 Kon. 5,16; Ez. 13,19). De tekst uit 2 Koningen 4,32-37 is bijzonder interessant vanwege de rituelen die door Elisa worden uitgevoerd. De profeet gaat op de jongen liggen en bedekt met zijn lichaam het lichaam van de jongen. Becking wijst op parallellen met rituelen uit de Mesopotamische serie *Utukkū Lemnūtu* en vermoedt dat hier sprake is van een magisch ritueel, dat als een 'mirror-ritual' of 'counter-ritual' de ziekte probeert te verdrijven of te genezen.²⁰³ Hoewel de schrijver van 2 Koningen 4 in het midden laat hoe de ziekte veroorzaakt is, doen de parallellen een demonische oorsprong van de ziekte vermoeden. Dit zou opnieuw een illustratie zijn van het feit dat een geval van ernstige ziekte en zeker bij ziekte van demonische oorsprong, de

201. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 491.

202. E.S. Gerstenberger, *Psalms, Part 2, and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids 2001, 167.

203. B. Becking, "Touch for health...": Magic in II Reg 4,31-37 with a Remark on the history of Yahwism', *ZAW* 108 (1996), 34-54.

familiaire godsdienst niet toereikend was en de hulp van een godzman ingeschakeld moest worden.

5.5.2 Psalm 91 en de geloofswereld van de familiale huisgodsdienst

Een andere manier om toegang te krijgen tot de geloofswereld van oud-Israël is te vinden in de persoonsnamen. Ongeveer 90% van deze namen bevat een verwijzing naar God of יהוה.²⁰⁴ De godsdienstige overtuigingen die door deze namen worden uitgedrukt, vertonen in grote mate een overlap met de individuele Psalmen en doen vermoeden dat zij evenals deze Psalmen ook betrekking hebben op de religieuze crisis van de familie. De werkwoorden en zelfstandige naamwoorden die in de persoonsnamen voorkomen, komen overeen met de werkwoorden en naamwoorden in de individuele Psalmen van klacht en dank en in de heilsorakels. Er blijkt een nauwe relatie te zijn tussen de persoonsnamen en het genre van het individuele gebed.²⁰⁵ Albertz heeft laten zien dat de predicatieve elementen van deze persoonsnamen geen verwijzingen kennen naar de specifieke tradities van de officiële Israëlitische godsdienst: de exodus, inname van het land, het koningschap; de Sinaï, Sion of Betheltheologie zijn als thema's afwezig.²⁰⁶ De kenmerkende werkwoorden voor de uittocht יָצַע יָצַע (Hif'il) en עָלָה 'lh (Hif'il) zijn in de namen afwezig. Daarentegen worden in de persoonsnamen andere werkwoorden gebruikt voor redding zoals bijvoorbeeld יָשַׁע *yāša* ' פָּלַט *pālat*, הָלַף *hālaš* en נָצַל *nāsal*, die geen betrekking hebben op de redding van Israël als volk, maar op de redding van individuen en die thuishoren in de sfeer van de familiale godsdienst.²⁰⁷ Verschillende van deze werkwoorden zijn ook in Psalm 91 te vinden (91,3, 14, 15, 16).

Omdat de naamgeving in Israël een belangrijk moment voor de familie was, mogen we er – volgens Albertz – van uitgaan dat ouders zich bewust zijn van de specifieke betekenis die namen kunnen hebben. Ouders zullen niet zonder reden een specifieke naam aan hun kinderen hebben toegekend. In de naamgeving komen de religieuze ervaringen en godsdienstige overtuigingen van de familie naar de oppervlakte en geven ons de mogelijkheid een blik te werpen in de geloofswereld van oud-Israël. In zijn analyse van 675 persoonsnamen hanteert Albertz de volgende indeling: (1) 'names of thanksgiving', (2) 'names of confession', (3) 'praise names', (4) 'equating names', (5) 'birth names' en (6) 'secular names'.²⁰⁸ Het zijn met name de eerste twee categorieën die voor ons onderzoek van belang zijn, omdat daarin bescherming als thema expliciet aan de orde komt.

De namen van dank en belijdenis leggen getuigenis af van hoe men in de kring van het gezin of de familie goddelijke aandacht, bijstand, redding en bescherming ervaren heeft. Van de 58 gebruikte werkwoorden, komen er 39 voor in de individuele Psalmen en heilsorakels. De epigrafische namen van dank laten dus een nauwe band zien met de individuele Psalmen. 'Although the prayers that were actually spoken by family members in their domestic cult activities may have been modified in

204. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 482.

205. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 446.

206. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 262-269, 482.

207. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 263.

208. Voor discussie over en argumenten voor deze indeling zie: Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 250-254.

both form and use to meet the ritual demands of prayers used by religious experts as cult formulas, and although cult formulas of this sort may have been originated later than the family prayers from which they were derived, these psalms nevertheless reveal a variety of beliefs and practices characteristic of family religion', aldus Albertz.²⁰⁹

Namen van dank

De namen van dank leggen getuigenis af van de ervaring dat God omzag naar de nood van de familie en dat Hij hun gebeden verhoorde.²¹⁰ Expressie van deze ervaring zien we terug in namen als אל־שמע 'elīšāmā', שמעיהו Šema 'yāhū en שמעאל Yišma 'ēl 'Mijn God, יהוה of El heeft gehoord'. Opvallend is dat twee van de werkwoorden die voor het goddelijke zien van de nood gebruikt worden, ook in Psalm 91 voorkomen: ראה *rā'ā* en נבט *nābaṭ* 'zien' (Ps. 91,8), maar dan als het zien van de bestraffing van de goddelozen door יהוה. Namen als חסדיהו *ḥasadyāhū* 'יהוה heeft [mij] trouw bewezen' geven uitdrukking aan de ervaring van goddelijke ontferming en benadrukken de trouw van יהוה in (soortgelijke) moeilijke omstandigheden. In veel gevallen zullen de familieleden God gebeden hebben om in te grijpen wanneer ziekte, leed en onheil hen getroffen hadden. Verschillende namen leggen getuigenis af van de redding die יהוה hun bracht. Deze redding wordt in de namen verwoord met werkwoorden als ישע *yāša*, פלט *pālaṭ* en חלץ *ḥālaṣ*, werkwoorden die alle drie in Psalm 91 te vinden zijn (Ps. 91,14, 15, 16). Zo vinden we namen als ישעיהו *Yeša 'yāhū* 'יהוה heeft gered', פלטיהו *Pelaṭyāhū* 'יהוה heeft gered' en חלציהו *Heleṣyāhū* 'יהוה heeft verlost'.

Goddelijke bescherming kan bijvoorbeeld worden uitgedrukt door werkwoorden als שמר *šamar* en זמר *zamar* III 'beschermen' en ישב *yāšab* (Hif'il) 'veilig doen wonen'. We vinden deze werkwoorden terug in namen als שמריהו *Šemaryāhū* 'יהוה heeft [mij] beschermd' en יושביה *yōšībyā* 'יהוה heeft [mij] veilig doen wonen' (1 Kron. 4,35; zie ook Ps. 91,1). Opvallend is dat een werkwoord als שגב *šāgab* 'beschutten', dat in Psalm 91,14 gebruikt wordt, niet in het Hebreeuwse onomasticon te vinden is, maar wel in namen van Amoritische en Aramese herkomst voorkomt.²¹¹ Het toont eens te meer aan dat de familiale godsdienst van oud-Israël veel overeenkomst vertoont met de familiale godsdienst van de omringende volken.²¹² We zien in deze namen dat ervaringen en situaties waarin de familie hulp en bescherming van יהוה heeft ervaren, dankbaar gebruikt worden en zo een getuigenis vormen voor de overige (en latere) leden van de familie.

Namen van belijdenis

Ondanks dat de namen van belijdenis grammaticaal verschillen van de namen van dank, doordat de verwijzing naar God of יהוה niet door verbale, maar door nominale elementen geschiedt, komen we in deze namen eveneens verwijzingen tegen naar de ontferming, bijstand, redding en bescherming van God. Verschillende namen refere-

209. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 289-299.

210. Zie voor bespreking: Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 298-309.

211. Zie Appendix B1.4, Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 552-553.

212. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 257.

ren aan de ervaring dat God de mens nabij is in zijn (of haar) lijden. Deze nabijheid wordt onder andere uitgedrukt door de prepositie עַם 'im 'met' in namen als עִמָּדִיָּהוּ 'Immadiyāhū' 'JHWH is met mij' en עִמָּנוּיָּהוּ 'Immānūyāhū' 'JHWH is met ons' (zie ook Jes. 7,14). In Psalm 91,15 wordt deze goddelijke nabijheid verwoord met dezelfde prepositie 'im' in de frase עִמּוֹ אֲנֹכִי בַצָּרָה 'immō 'ānōkī b'šārā' 'bij hem zal Ik zijn in de benauwdheid'.

Wat de bescherming betreft die door de familieleden ervaren is, zijn er 28 namen bekend waar van de werkwoordstammen 80% ook te vinden is in belijdende gedeelten van gebeden, de zogenoemde *prayer confessions*.²¹³ De namen drukken uit dat God een beschermer is voor degene die lijdt. Deze bescherming kan door nomina als עֹז 'oz 'sterkte' of צֹר 'šūr 'rots' verwoord worden in namen als יְהוֹ אֶז 'Yehō 'az' 'JHWH is [mijn] bescherming' of אֵלִישׁוּר 'Elīšūr 'mijn God is [mijn] rots'. Interessant is dat in de namen van God beleden wordt dat Hij een schuilplaats is voor wie in nood is of lijdt. Zo vinden we de naam יוֹסֵתֶר 'Yauseter' 'JHWH is [mijn] schuilplaats' (zie Ps. 32,7) en בְּצֵל 'Beṣēl 'in de schaduw [van (naam van godheid)]'. Deze laatste naam lijkt op de naam בְּצֵלְאֵל 'Beṣal' 'el 'in de schaduw van El', die we herhaaldelijk in het Oude Testament tegenkomen.²¹⁴ De naam מַחְסֵיָּהוּ 'Maḥsēyāhū' '[mijn] schuilplaats is JHWH' is maar liefst dertien keer epigrafisch vertegenwoordigd.²¹⁵ In deze namen komen we nomina tegen die ook in Psalm 91 te vinden zijn: סֵתֶר 'sēter 'schuilplaats', צֵל 'šēl 'schaduw' (vs. 1) en מַחְסֵה 'maḥse 'schuilplaats' (vs. 2 en 9a).

De namen waarin de bescherming van God of de godheid beleden wordt, verwijzen nooit naar offensieve wapens of installaties. Alleen defensieve eigenschappen worden aan God of de godheid toegeschreven. Hoewel de termen voor bescherming in eerste instantie niet uit het domein van de familie lijken te komen, zijn rotsen en schuilplaatsen bij uitstek de plekken waar individuen en leden van de familie naartoe vluchten als de gemeenschap door vijanden wordt aangevallen (zie Jer. 4,5-6, 29). De verwijzing naar rotsen en schuilplaatsen in namen van de familie heeft geen militaire connotatie, maar is geworteld in de familiale geloofswereld, die op deze manier uiting geeft aan een diepgevoelde kwetsbaarheid. In het geven van een naam waarin de bescherming van God doorklinkt, worden de angst en kwetsbaarheid bestreden en de afhankelijkheid van God of de godheid beleden.

Ten slotte wijzen we erop dat in de namen van belijdenis regelmatig uitspraken van vertrouwen te vinden zijn, die op een indirecte manier het vertrouwen in God belijden. Dat individuen zelf het subject zijn van theofore namen is niet erg gebruikelijk. Uitspraken als 'Ik vertrouw op U, JHWH', vinden we wel in individuele klaagsalmen (Ps. 13,6; 25,2; 26,1; 31,7, 15; 56,5, 12; 143,8), maar verwachten we niet direct terug in persoonsnamen. Daarom is het opvallend dat er toch namen zijn waarin dit vertrouwen expliciet beleden wordt, bijvoorbeeld in namen als: הִלְקִיָּהוּ 'Hilqiyāhū' 'mijn deel is JHWH', כִּסְלִיָּהוּ 'Kislīyāhū' en מִבְּטַחֲיָהוּ 'Mibṭaḥyāhū' 'mijn vertrouwen is JHWH'. De wortel die in de laatste naam gebruikt wordt, vinden we ook in Psalm 91,2: אֲבַטְחֶבּוֹ 'ebṭaḥ-bō' 'ik vertrouw op Hem'. Ook van deze uitspraken van vertrouwen geldt dat zij enerzijds geworteld zijn in situaties van crisis en anderzijds

213. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 314.

214. Ex. 31,2; 35,30; 36,1, 2; 37,1; 38,22; 1 Kron. 2,20; 2 Kron. 1,5; Ezra 10,30.

215. Zie Appendix B2.4.2, Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 562.

gebaseerd zijn op het daadwerkelijk ervaren hebben van goddelijke hulp en redding. Dat ervaringen van hulp en uitredding konden leiden tot een (her)nieuwd vertrouwen en toewijding aan God, is te zien in namen als עננייהו 'Anānyāhū' 'JHWH heeft mij geantwoord' (zie Ps. 91,15: 'roept hij Mij aan, dan zal Ik hem antwoorden'), אמרייהו 'Amaryāhū' 'JHWH heeft gesproken' en עבדייהו 'Abdiyāhū' 'dienaar van JHWH'.

De namen van dank en belijdenis laten op hun eigen manier iets zien van de geloofswereld van de families in oud-Israël. Deze geloofswereld kenmerkt zich door een persoonlijke relatie met God of de godheid, die betrokken is op de leefwereld van mensen en een rol speelt in de verschillende dimensies van de menselijke existentie. In de woorden van Albertz: '... the amazing conceptual richness of these names was directly related to the actual experiences faced by individuals in times of crisis. These names provided a base on which an individual might rekindle his or her hope in God's protection, aid, or salvation. The names of confession thus reveal the center of family religion to have consisted of a close personal relationship with the divine'.²¹⁶ Hoewel het menselijke leven in oud-Israël naast dieptepunten zeker ook hoogtepunten kende en momenten van relatieve rust, is het wel opvallend hoezeer de namen appelleren aan de bescherming, hulp en redding van God of JHWH. Blijkbaar was de oudoosterse mens zich niet alleen van zijn kwetsbaarheid bewust, maar besefte hij ook heel goed dat hij in een bedreigd bestaan leefde.

5.5.3 Psalm 91 en de familiale godsdienst in de iconografie

In de genoemde studie van Albertz en Schmitt beschrijft laatste auteur welke thema's en motieven uit de familiale huisgodsdienst terug te vinden zijn op persoonlijke (rol)zegels. Het vermoeden is dat op de zegels iets zichtbaar wordt van de persoonlijke overtuiging van de eigenaar. Nu heeft de analyse van zegels zijn beperkingen, omdat zegels nooit de hele geloofswereld van een gemeenschap kunnen weerspiegelen, het vervaardigen van zegels volgens bepaalde tradities van vakmanschap plaatsvindt en de keuzemogelijkheid van afbeeldingen en motieven vermoedelijk beperkt is. Toch is Schmitt van mening dat het 'repertoire of iconic seals, especially unique seals, reflects personal beliefs in relation to, for example, personal deities, guarding deities, and needs for numinous protection'.²¹⁷ Wat laten zegels uit de ijzertijd ons zien over de familiale geloofswereld?

Het eerste dat opvalt is dat op de zegels veel astrale symbolen te vinden zijn. Verwijzingen naar de zon, maan en sterren als astrale goden zijn talrijk.²¹⁸ Erg populair op zegels zijn de symbolen van de gevleugelde zonnegod en mestkever; motieven die van Egyptische origine zijn. De gevleugelde zonnescijf en mestkever fungeren als symbolen voor JHWH.²¹⁹

Naast deze meer abstracte symbolen vinden we ook afbeeldingen van de gevleugelde *Uraeus*slang, de gevleugelde sfinx en griffioen en afbeeldingen van de gevleugelde valk (zie § 8.4) en de demonische godheid Bes (zie § 3.3). Het blijkt dat in de iconografie van oud-Israël in de ijzertijd er een groeiende populariteit is voor afbeeldingen van beschermgeesten ('protective deities' en 'protective spirits') en apotropēi-

216. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 324.

217. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 367.

218. Zie voor bespreking en afbeeldingen: Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 369-378.

219. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 385, 488.

sche monsters. Waarschijnlijk heeft deze toenemende aandacht voor *protective spirits* te maken met bepaalde ontwikkelingen in de West-Semitische religie. We zien in de genoemde periode namelijk een toenemende nadruk op de transcendentie en universaliteit van de nationale goden in het pantheon en een sterke afkeer van antropomorfe godenaftbeeldingen. Deze ontwikkeling, vooral de nadruk die wordt gelegd op de verhevenheid van de nationale goden, schept als het ware een vacuüm en maakt ruimte voor andere (lagere) godheden. De behoefte aan bescherming die de oudoosterse mens voelt, verklaart de enorme populariteit van beschermende geesten en afbeeldingen van de gevleugelde valk (zie § 8.4) en de demonische godheid Bes (zie § 3.3). 'The winged Uraei ... along with the sphinxes ... may together be considered protective lower deities who would have been of some importance for personal piety and possible also as mediators of YHWH'.²²⁰

De conclusie die Schmitt trekt uit zijn analyse van de zegels is voor ons onderzoek van belang. Hij ziet als belangrijk verschil tussen de familiale en officiële godsdienst, dat de 'private seals were dominated more by general apotropaic and protective symbols, while official (or royal) Judean iconography tended to employ either solar symbolism or symbols expressing power and strength'.²²¹ De behoefte van individuen en families is blijkbaar een andere dan die van de staat. Interessant is dat de zegels wat de familiale godsdienst betreft, vooral de behoefte aan goddelijke bescherming laten zien. Hiermee is opnieuw duidelijk geworden hoezeer voor oudoosters besef de mens in een bedreigd bestaan leefde. Tegen deze achtergrond kan Psalm 91 het beste begrepen worden.

5.6 PSALM 91: CONTEXT EN GENRE

In deze slotparagraaf voegen we wat uit de vorige paragrafen als bouwstenen is aangereikt aaneen tot een samenvattend geheel.

5.6.1 *Psalm 91 en de situationele context van de familiale godsdienst*

Een constatering is dat in Psalm 91 expliciete verwijzingen naar koning, volk en tempel ontbreken. Eveneens kunnen we constateren dat de tradities die zo kenmerkend zijn voor de officiële Israëlitische godsdienst: exodus, Sinaï, inname van het land, koningschap; en ook de Sinaï-, Sion- of Betheltheologie in de psalm als thema's afwezig zijn. Deze beide constatering maken een situering van de psalm in de kleinere kring van de familiale godsdienst waarschijnlijk. Ter ondersteuning en onderbouwing van deze gedachten wijzen we op het volgende:

(1) In de rituelen die in en rond het huis plaatsvinden noteerden we de centrale rol die figurines hierin hebben gehad. In de persoonlijke huisgodsdienst zijn deze vooral voor vrouwen erg belangrijk. Vrouwen hebben immers een belangrijke rol in de zorg voor de voortgang van het menselijke leven. Daarom is het verlangen naar vruchtbaarheid enerzijds en bescherming van pasgeboren en jonge kinderen anderzijds juist voor hen een belangrijk thema. Het is bekend uit omringende culturen dat rond de geboorte en de periode daarna allerlei bezweringen en magische praktijken ge-

220. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 385.

221. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 386.

bruikt werden om zwangere vrouwen en jonge kinderen te beschermen tegen de invloeden van hekserij, toverij en demonen. Vermoedelijk speelden de figurines in de huishoudelijk rituelen in oud-Israël ook een dergelijke rol. In het bijzonder was er angst voor nachtelijke demonen als *Lamaštu*, *Lilû* en *Lilith*. De term *paḥad laylâ* 'schrik van de nacht' (Ps. 91,5) zou goed naar deze angst kunnen verwijzen.

(2) De aanwezigheid van het grote aantal amuletten dat gevonden is op plaatsen van familiale huiscultus laat zien dat men de bedreiging van (demonisch) onheil serieus genomen heeft. Niet verwonderlijk is dat de Egyptische godheid of demon Bes zo vaak op amuletten te vinden is. De groteske afbeelding van de godheid heeft zeker een apotropeïsche functie. Deze behoefte aan bescherming wordt blijkbaar breed gevoeld, want niet alleen op (rol)zegels zijn apotropeïsche motieven te vinden, maar ook is bekend dat men dode familieleden figurines en amuletten meegeeft in het graf. Van wieg tot graf leeft de oudoosterse mens in een wereld vol bedreiging. Het is dan ook niet verwonderlijk dat ook apotropeïsche rituelen in het huishouden plaatsvinden en onderdeel zijn van de familiale godsdienst. In algemene zin kan Psalm 91 met deze familiale godsdienst verbonden worden, omdat in de psalm bedreiging en bescherming sterk geprofileerd worden (zie hoofdstuk 7 en 8).

(3) In de familiale context vinden ook rituelen plaats in verband met ziekte en onheil. Wanneer ziekte of onheil een lid van de familie treft, voert men in het huishouden gebeden en rituelen uit ter genezing, bevrijding of afwending van het onheil. Het is opvallend dat ziekte ook in Psalm 91 aan de orde komt: דִּבֶּר *deber* 'pest' (vs. 6) en נֶגַע *nega* 'plaag' (vs. 10).

(4) In de persoonsnamen zijn verwijzingen naar de officiële tradities afwezig. In plaats van werkwoorden als יָצַע *yš* 'en עָלָה *lh* die met de traditie van de uittocht verbonden zijn, vinden we werkwoorden voor redding zoals יָשַׁע *yāša* 'חָלַץ *pālaṭ*, חָלַץ *hālaṣ* en נָצַל *nāṣal*, die betrekking hebben op de redding van individuen en thuishouren in de sfeer van de familiale godsdienst. Verschillende van deze werkwoorden zijn ook in Psalm 91 te vinden (91,3, 14, 15, 16).

(5) Een opvallende constatering is dat verschillende termen van Psalm 91 in epigrafische namen terug te vinden zijn. Zo komen we סֵתֶר *sēter* 'schuilplaats', צֶלַל *ṣāl* 'schaduw' en מַחְסֵה *maḥse* 'schuilplaats' tegen in namen als יֹאֻסֶתֶר *Yauseter* ^{JHWH} is [mijn] schuilplaats', בְּצֶלַל *Beṣēl* 'in de schaduw [van (naam van godheid)]' en מַחְסֵי־אֹהֶל *Maḥsēyāhū* '[mijn] schuilplaats is ^{JHWH}. Het gaat hier om namen waarin van ^{JHWH} of God beleden wordt dat Hij een schuilplaats is voor wie lijdt of in nood is. Een thema dat in Psalm 91 een centrale rol vervult. Verder wordt het vertrouwen in God in sommige persoonsnamen expliciet beleden, zoals in de naam מִבְּטַחְיָהוּ *Mibṭaḥyāhū* 'mijn vertrouwen is ^{JHWH}'. In Psalm 91 vinden we een soortgelijke uitspraak אֶבְטַח־בּוֹ *'e-bṭaḥ-bô* 'ik vertrouw op Hem' (Ps. 91,2). Vertrouwen dat enerzijds te maken heeft met situaties van crisis in de familiale context of daarbuiten en anderzijds gebaseerd is op de ervaring van goddelijk redding, hulp en bescherming.

In onderstaande tabel vinden we de belangrijkste overeenkomsten van Psalm 91 met de persoonsnamen van de familiale godsdienst samengevat.

Tabel 5.2: Overeenkomsten persoonsnamen en Psalm 91.²²²

| | Persoonsnamen | Gebruikte werkwoorden en naamwoorden | Psalm 91 |
|-------------|--|---|--|
| Redding | הצליהו <i>Hiššilyāhū</i> ' _{JHWH} heeft ontrukkt, bevrijd' | נצל <i>nāšal</i> 'ontrukken', 'bevrijden' | יציילך <i>yaššil'ka</i> 'Hij zal je bevrijden' (Ps. 91,3) |
| | פלטיהו <i>Pelaṭyāhū</i> ' _{JHWH} heeft gered' | פלט <i>pālaṭ</i> 'ontkomen', bevrijden | אפלטו ^a <i>pal'ṭēhū</i> 'Ik zal hem bevrijden' (Ps. 91,14) |
| | הלצייהו <i>Helešyāhū</i> ' _{JHWH} heeft verlost' | הלץ <i>hālaš</i> 'verlossen' | אהלצוהו ^a <i>hall'šēhū</i> 'Ik zal hem verlossen' (Ps. 91,15) |
| | ישעיהו <i>Yeša'yāhū</i> ' _{JHWH} heeft gered' יהושע <i>Yehōšūa'</i> ' _{JHWH} heeft gered' | ישע <i>yāša'</i> 'redden' | ישועיהו <i>yēšū'ā</i> 'redding' (Ps. 91,16) |
| Bescherming | ישביהו <i>yōšbyā</i> ' _{JHWH} is [mijn] redding' | ישב <i>yāšab</i> (Hif'il) 'veilig doen wonen' | ישב <i>yēšēb</i> 'Hij mag verblijven' (Ps. 91,1; zie § 4.2.2) |
| | יוסתר <i>Yauseter</i> ' _{JHWH} is [mijn] schuilplaats' | סתר <i>sēter</i> 'schuilplaats' | סתר עליון <i>sēter 'elyôn</i> 'de schuilplaats van de Allerhoogste' (Ps. 91,1) |
| | בצל <i>Bešēl</i> 'in de schaduw van [godheid]' | צל <i>šēl</i> 'schaduw' | בצל שדי <i>b'šēl šadday</i> 'in de schaduw van de Almachtige' (Ps. 91,1) |
| | צלא <i>Šilla'</i> [godheid is mijn] schaduw | | |
| | מחסיהו <i>Maḥsēyāhū</i> מחסיו <i>Maḥsēyau</i> '[mijn] schuilplaats is _{JHWH} ' | מחסה <i>maḥse</i> 'schuilplaats' | מחסי <i>maḥsī</i> 'mijn schuilplaats' (Ps. 91,2, 9) |
| | אלשגב <i>Ilšiggeb</i> 'El heeft beschut' | שגב <i>šāgab</i> 'beschutten' | אשגבהו ^a <i>šaggēbēhū</i> 'Ik zal hem beschutten' (Ps. 91,14) |

222. De namen die in deze tabel zijn weergegeven, zijn afkomstig uit appendix B1 'Names of Thanksgiving', appendix B2 'Names of Confession' en appendix B5 'Names of birth', in: Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 534-553, 554-570, 582-602.

| | | | |
|-----------------|----------------------------------|-----------------------|---|
| | עמדיהו 'immadīyāhū | עמד 'immād 'met' | עמֹר־אֲנֹכִי בַצָּרָה 'immō 'ānōkī b'ēṣārā |
| | 'JHWH is met mij' | | 'bij hem zal Ik zijn in de benauwdheid' |
| | עמנִייהו 'immānūyāhū | | (Ps. 91,15) |
| | 'JHWH is met ons' | | |
| | עמד 'Immadi | | |
| | '[godheid] is met mij' | | |
| Verhoring | ענניהו 'Anānyāhū | ענה 'ānā 'antwoorden' | אֶעֱנֶהוּ 'e'ēnēhū |
| | 'JHWH heeft mij geant- woord' | | 'Ik zal hem antwoor- den' |
| | | | (Ps. 91,15) |
| | אמריהו 'Amaryāhū | אמר 'āmar 'spreken' | אָמַר לַיהוָה 'ōmar 'a dō- nay |
| | 'JHWH heeft gesproken' | | '(hij) die zegt tot JHWH' |
| | | | (Ps. 91,2) |
| Vertrou- wen | מִבְּטַחַיְהוּ Mibṭaḥyāhū | בטח bāṭaḥ 'vertrou- | אֲבִטַח־בּוֹ 'ebṭaḥ-bō |
| | 'mijn vertrouwen is wen' | | 'ik vertrouw op Hem' |
| | JHWH' | | (Ps. 91,2) |

(6) Naast het feit dat de familiale godsdienst zich vooral concentreert op de dagelijkse zorgen en noden van de familie in (en rond) het huis, zijn er ook religieuze handelingen met een meer publiek karakter. Deze vinden meestal plaats in de directe woonomgeving van het dorp bij een plaatselijk of regionaal heiligdom. Voor het inlossen van een gelofte of het gedenken van overleden familieleden maakt men gebruik van plaatselijke cultusplaatsen of heiligdommen. Er zijn echter situaties dat men zijn toevlucht moet zoeken bij deze heiligdommen, omdat een crisissituatie de spankracht van de familiale godsdienst te boven gaat. Wanneer een ziekte ernstige vormen aanneemt of een demonische bedreiging een lid van de familie in haar greep houdt, moet men hulp zoeken bij een vertegenwoordiger van God of JHWH, die zich bij het heiligdom ophield of daar verantwoordelijk is voor de cultus. De dialogische situatie die Psalm 91 veronderstelt, moeten we vermoedelijk in deze context plaatsen. Iemand die door demonisch onheil of ziekte belaagd wordt, zoekt zijn heil bij een priester (of ritueel specialist) of een godsman (profeet). Vanwege de afwezigheid van rituelen in Psalm 91, is het waarschijnlijker dat de bemiddeling van de godswoorden en het heilsorakel van de verzen 14-16 afkomstig zijn van een profeet. Te denken valt aan 1 Koningen 14,1-4 en 2 Koningen 4,32-37 waar eveneens een profeet geraadpleegd wordt in verband met een ernstige ziekte. Zeker bij ziekte van demonische oorsprong, is de familiale godsdienst niet langer toereikend en moet de hulp van een godsman of profeet ingeschakeld worden. Zo ook Gerstenberger:

Summing up all this scattered information, we may conclude that individual complaints belonged to the realm of special offices for suffering people who, probably assisted by their kinsfolk, participated in a service of supplication and curing under the guidance of a ritual expert.²²³

223. E.S. Gerstenberger, *Psalms*, 14.

(7) Op grond van archeologische vondsten, epigrafische gegevens en bijbelse teksten hebben Albertz en Schmitt de familiale (huis)godsdienst van de elfde tot de zevende eeuw BCE beschreven.²²⁴ De verwantschap van Psalm 91 met de familiale (huis)godsdienst maakt een situering in dit tijdvak – of daarna – waarschijnlijk. De meeste namen die in tabel 5.2 te vinden zijn, worden door Renz en Röllig besproken en gedateerd in de periode van de 8e tot en met de 6e eeuw BCE.²²⁵ De selectie van epigrafische teksten in dit handboek bestrijkt echter alleen het tijdvak van de 10e tot de 6e eeuw. De periode omtrent de ballingschap wordt buiten beschouwing gelaten. Het gegeven dat het gebruik van theofore elementen in persoonsnamen eerder een conservatief dan een progressief karakter heeft, doet vermoeden dat namen zoals in tabel 5.2 te vinden zijn ook in de periode van de ballingschap gebruikt zijn. Dit gegeven, samen met het feit dat koning, volk en tempel in de psalm geen rol van betekenis spelen, doet vermoeden dat de psalm in de periode voor of tijdens de ballingschap ontstaan is. Overeenkomsten met teksten uit Mesopotamië (zie hoofdstuk 2) maken een ontstaan ten tijde van de ballingschap waarschijnlijk.

Aan deze overweging kan nog toegevoegd worden dat het uitspreken van vertrouwen in JHWH, zoals dat in Psalm 91,9a gebeurt, een keuze-element impliceert. De keuze namelijk om zich aan JHWH toe te vertrouwen en aan niemand anders. Wagner heeft erop gewezen dat dergelijk uitspraken het best gesitueerd kunnen worden in of na de ballingschap. In deze tijd van crisis en veranderende omstandigheden wordt een bewuste keuze noodzakelijk. Volgens Wagner vinden rond de periode van de ballingschap ontwikkelingen plaats als (1) het afgrenzen van JHWH van de andere goden, zoals blijkt bij 'Deuterocesaja', (2) een sterke nadruk op het houden van de sabbat, besnijdenis, voedselwetten, het onderhouden van de geboden (Jes. 65,3v) en trouw zijn aan JHWH (Ps. 139), (3) het op schrift stellen van wetten en teksten en (4) de definitieve doorbraak van het monotheïsme en de beeldloosheid van Israëls godsdienst.²²⁶ Deze ontwikkelingen maken volgens Wagner de noodzakelijkheid van afgrenzing en het uitspreken van loyaliteit groter. Wagner verbindt dit met het concept 'Bekennnisreligion' dat door Assmann ontwikkeld is (§ 1.4.4). Kenmerkend voor deze vorm van religie is dat mensen dienen uit te spreken bij wie zij willen behoren. Vaak gaat het element van keuze samen met een vorm van reflectie en systematisering. Momenten van crisis in de geschiedenis van een stam of volk hebben tot nadenken gestemd. Contacten met andere culturen en volken en het kennismaken van hun religieuze tradities, teksten en rituelen, stimuleerden de noodzaak van herbezinning. Het is namelijk niet om het even wie er gediend wordt. Er wordt van de mensen een beslissing gevraagd. Psalm 91 kan vanuit vers 9a met deze ontwikkeling verbonden worden.

Terugkomend op de concluderende opmerkingen van § 5.2.11, kunnen we vaststellen dat (1) de psalm inderdaad een situatie van nood of ziekte veronderstelt, vermoedelijk veroorzaakt door demonen of kwade machten; (2) het aannemelijk is dat de psalm buiten de officiële tempelcultus gesitueerd moet worden, op het terrein van de persoonlijke vroomheid en de familiale godsdienst; (3) de dialogisch gesitueerde in-

224. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 494-495.

225. J. Renz, W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik* (Vol. 1-3), Darmstadt 1995-2003.

226. A. Wagner, *Beten und Bekennen*, 119-121.

structie niet tot doel heeft de angstige mens op te roepen zich te bekeren tot God of JHWH. De persoonlijk godsaanduiding die kenmerkend is voor de individuele Psalmen en ook herkenbaar is in Psalm 91 wordt door ouders overgeleverd aan hun kinderen. Vanaf de geboorte leren kinderen op God of de godheid te vertrouwen. Dit vertrouwen is niet in eerste instantie een zaak van individuele keuze, maar van overlevering en inwijding. Psalm 91 is om die reden geen bekeringspsalm;²²⁷ (4) de psalm geen *cultische* instructie is, want de situationele context is in de eerste plaats de familiale huisgodsdienst; (5) de psalm inderdaad een persoonlijk getinte godsvoorstelling heeft die past in de familiale context, maar de psalm geen gebed is tot een persoonlijke God; (6) het goddelijke orakel in de slotverzen 14-16 eerder van profetische dan van priesterlijke origine is; (7) de psalm geen wijsheidpsalm is; (9) Psalm 91 geen vertrouwenspsalm of individuele klaagpsalm is, maar wat de persoonlijke godsvoorstelling betreft, het vertrouwen en de beschrijving van de nood, wel met deze categorie Psalmen verbonden is; en (10) de psalm niet de kenmerken van een magische bezweringstekst heeft, maar vermoedelijk wel te maken heeft met demonische bedreiging.

Samenvattend: we kunnen concluderen dat Psalm 91 op het snijvlak van de familiale (huis)godsdienst en een lokale of regionale cultus zijn situationele context heeft. De binnenste cirkel van de familiale godsdienst is betrokken op de dagelijkse noden en zorgen van de familie: (1) om als familie te kunnen overleven is de cyclus van de menselijke voortplanting erg belangrijk. Het ligt voor de hand dat de gebeden, rituelen en geloften vooral gerelateerd zijn aan de zwangerschap, geboorte, lactatie en bescherming van de zuigeling en andere leden van de familie; (2) verder zal men ook zeker gebeden en rituelen in de huiselijke omgeving uitgevoerd hebben bij ziekte of andere noden van het gezin, soms mogelijk aan het bed van de zieke; (3) de continuïteit met het voorgeslacht is belangrijk, zoals blijkt uit de mannelijke figurines die gevonden zijn. De (dagelijkse) zorg voor de doden vindt eveneens plaats in de kring van de familie, vaak verbonden met de dagelijkse bereiding en nuttiging van de maaltijd; (4) men heeft door middel van gebeden en andere apotropeïsche rituelen en mogelijk bezweringen zeker ook gepoogd het huis en zijn bewoners te beschermen tegen kwade machten.²²⁸

Zoals uit bovenstaande paragraaf en uit tabel 5.2 duidelijk is geworden, is de psalm op vele punten met de familiale godsdienst verbonden ('common people', zie Starbuck in § 5.2.5). Tegelijk ontstijgt de psalm dit familiale niveau, omdat de psalm een dialogische situatie veronderstelt met iemand die namens JHWH spreekt. De psalm instrueert de angstige en bedreigde mens op God te vertrouwen en bij JHWH te schuilen. De instructie wordt ondersteund door beloften en toezeggingen van bevrijding en bescherming. De godswaarden van de verzen 14-16 veronderstellen bekendheid met de (profetische) heilsorakels.

Bij de situationele context van Psalm 91, de *Sitz im Leben*, kunnen we dus in eerste instantie denken aan de leefwereld van de familie, die leeft in de nabijheid van een lokaal heiligdom, waar men in tijden van nood hulp kon zoeken. De cultische handelingen die daar verricht (dienen te) worden, hebben een concrete aanleiding als achtergrond, zoals Mowinckel reeds terecht heeft opgemerkt: 'Unter privaten Kult-

227. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 333-334.

228. Albertz, Schmitt, *Family and Household Religion*, 45-46, 476-477.

handlungen verstehen wir hier solche Kulthandlungen, denen nicht die ganze Gemeinde beiwohnt und die nicht von der Gemeinde als solcher veranstaltet werden, sondern von einer oder mehreren Einzelpersonen in gewissen für die Einzelnen besonders bedeutungsvollen Fällen'.²²⁹ In een dergelijke situering kan Psalm 91 het best begrepen worden.

5.6.2 *Psalm 91 en het genre van instructie en belijdenis*

De constatering dat Psalm 91 verschillende raakvlakken kent met de familiale (huis)godsdienst (§ 5.5.3) en het gegeven dat men in omstandigheden die de spankracht van deze familiale godsdienst te boven gaan hulp zoekt bij een (lokaal) heiligdom, zijn van groot belang voor de typering van de psalm. Uit de analyse van de persoonsnamen bleek dat de psalm inhoudelijk nauw verbonden is met de geloofswereld van de familiale godsdienst (tabel 5.2), maar tegelijk ook een dialogische situatie veronderstelt van een mens die angstig (en bedreigd) is én een vertegenwoordiger van JHWH (§ 5.3). Deze dialogische situatie veronderstelt dus een *ontmoeting* van ten minste twee personen in (de nabijheid van) een heiligdom. Of er tijdens deze ontmoeting rituele handelingen zijn verricht, kan hoogstens vermoed, maar niet met zekerheid vastgesteld worden. Situeren we de psalm in de context van een (lokaal) heiligdom, dan is het zeer aannemelijk dat er bij het heiligdom door verschillende personen gesproken is. De psalm veronderstelt namelijk verschillende *actoren* (sprekers) die het woord voeren.

Op grond van de dialogische situatie die de psalm veronderstelt, wil Seybold in aansluiting bij Hugger Psalm 91 als een oude cultische instructie (onderwijzing of onderricht) typeren, die onderdeel vormde van een 'Segenszeremonie mit Schutz- und Weiheriten'.²³⁰ Later modificeert Seybold zijn opvatting en vergelijkt Psalm 91 met 'Torliturgien' als Psalm 15 en 24. Dergelijke teksten vormen onderdeel van 'Aufnahmeformulieren für den Asylflüchtling', waarin een 'Loyalitätsverklärung in Gestalt eines Vertrauensbekenntnis' een plaats heeft.²³¹ De gedachte dat Psalm 91 betrekking heeft op een vluchteling die bij een heiligdom asiël zoekt, was al eerder door Delekat verwoord.²³² De godsspraak aan het einde van de psalm (vs. 14-16) vormt dan het opname-orakel, waarin God de asielaanvraag honoreert. Zenger ziet in de dialogische situatie van de psalm drie 'sprekers': een mens die bescherming zoekt (vs. 1-2), iemand die hem toespreekt (vs. 3-13) en JHWH (vs. 14-16). De wisseling van sprekers situeert Zenger tegen de achtergrond van een tempelliturgie, waarbij hij in het midden laat of de psalm geschreven is voor liturgisch gebruik of voor privégebruik in of buiten de tempel, waarbij mensen de psalm zelf kunnen reciteren. Het gaat in ieder geval om iemand 'in trouble who seeks from YHWH refuge, protection, and rescue'.²³³ Gerstenberger gaat eveneens van een dergelijke indeling in spre-

229. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* III, 101.

230. K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT I/15), Tübingen 1996, 362; zie ook Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 16-27. Hugger moet echter toegeven dat parallellen voor een dergelijke literaire vorm in het oude Oosten nergens en in het Oude Testament zeer moeilijk te vinden zijn, zie Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 20, 24.

231. K. Seybold, *Poetik der Psalmen* (Poetologischen Studien zum Alten Testament 1), Stuttgart 2003, 254.

232. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*, 235-239.

233. Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 427 en 428-429.

kers uit. Hij plaatst de psalm in een liturgische setting van een lokale joodse gemeenschap, waar 'individuals found consolation in their distress', en typeert Psalm 91 als een 'Benediction preached to the community in worship'.²³⁴

Al deze voorstellen nemen de dialogische situatie die Psalm 91 impliceert tot uitgangspunt voor de typering van het genre. Ook Wagner wijst op het belang van de communicatieve structuur van de psalm: 'Ps 91 jedoch verweist die Sprecherstruktur deutlich auf eine Kommunikationssituation mit mehreren Beteiligten'.²³⁵ Dat lijkt ons een belangrijk startpunt. De meeste auteurs gaan echter voorbij aan de bijzondere rol die vers 9a inneemt in het geheel van de structuur van de psalm. In § 4.2.5 hebben we gezien dat de nominale frase יהוה מוֹחִי *kî 'attâ 'a donay mahšî* 'Ja, U JHWH bent mijn schuilplaats' een zelfstandige frase is, die door de bedreigde mens wordt uitgesproken. Met deze woorden spreekt de angstige mens in een context van onheil en gevaar (§ 5.3.3) zijn vertrouwen uit in JHWH. In het geheel van de structuur van de psalm neemt vers 9a een opvallende plaats in, omdat het de enige woorden zijn die door de angstige mens zelf worden uitgesproken. We zijn het daarom met Wagner eens dat vers 9a samen met de dialogische structuur van de psalm een belangrijke sleutel vormt tot het verstaan van de psalm en de typering van het genre.²³⁶

In vers 9a spreekt iemand zijn vertrouwen uit in JHWH. Het uitspreken van een verklaring of belijdenis in aanwezigheid van anderen is kenmerkend voor een dergelijke vorm van spreken.²³⁷ De belijdenis, die inhoudelijk teruggrijpt op vers 2, maar nu door de angstige mens tot zijn eigen belijdenis wordt gemaakt, vraagt om een verklaring. Waarom spreekt hij dit vertrouwen uit? Wagner denkt dat met deze belijdenis een aanhanger van *šadday* en/of *'elyôn* zich bekeert tot JHWH (zie § 5.2.9). Het is inderdaad opvallend dat de uitspraak van vertrouwen tot JHWH gericht is, maar in de bijbel zijn de namen *šadday* en *'elyôn* gebruikelijke epitheta van JHWH. Verder noemt Psalm 91 JHWH en deze titels in de verzen 1-2 op een positieve manier en worden de namen JHWH en *'elyôn* in vers 9 met elkaar geïdentificeerd.

Het ligt eerder voor de hand om de belijdenis van vers 9a in verband te brengen met de verzen die eraan voorafgaan. In vers 9a reageert de angstige mens op wat in de verzen 3-8 tot hem gesproken is. In deze verzen, maar in het bijzonder in de verzen 5-6, gaat het om bescherming tegen allerlei negatieve machten. Dit is ook de wijze waarop Psalm 91 in Qumran in het manuscript 11Q11 gebruikt is. Psalm 91 is daar onderdeel van een groep bezweringsteksten tegen boze geesten (§ 5.2.10). De verzen 3-8 hebben dan betrekking op de aanval en bedreiging door demonische machten.

Een interessante bijdrage heeft Levine geleverd door de wijzen waarop het nomen נֶגַע *nega* 'plaag' in Psalm 91 en Leviticus 14 gebruikt is met elkaar te vergelijken. Interessant is dat in beide teksten de term אֹהֶל *'ohel* 'tent' gebruikt wordt. Levine komt tot de volgende suggestie:

Both share an interest in banning demonic forces and both use *nega* ... the two can be seen as a complex ritual of restoration, with the psalms's metaphoric chain

234. Gerstenberger, *Psalms* dl. 2, 167.

235. Wagner, 'Ps. 91 – Bekenntnis zu Jahwe', 105.

236. Wagner, 'Ps. 91 – Bekenntnis zu Jahwe', 105.

237. Zie C. Boehinger, 'Bekenntnis', in: *RGG*¹ I (1998), 1246.

of associations complementing the largely metonymic actions of the ritual.²³⁸

In het licht van het voorstel van Levine, zou Psalm 91 een belijdenis kunnen vertegenwoordigen van iemand die in de ban is geraakt van (demonische) machten van het kwaad en die op grond van deze belijdenis opnieuw in de gemeenschap hersteld wordt. Deze gedachte wordt door een aantal overwegingen ondersteund:

(1) Overzien we het geheel van de verzen 3-8, dan valt op dat vers 3 afwijkend is van de overige verzen. Immers, in dit vers wordt de angstige mens *bevrijding* beloofd, terwijl in de overige verzen 4-8 hem *bescherming* wordt toegezegd. Vers 3 veronderstelt dat iemand verstrikt is geraakt in het web van het kwaad. In § 7.2 zullen we zien dat de uitdrukking פַּח יִקְוֶשׁ *pah yāqûš* 'net van de vogelvangster' betrekking kan hebben op het cognitieve domein van idolatrie en op de magische macht die de Kanaänitische goden kunnen hebben en waarin een Israëliet verstrikt kan raken. Verder beargumenteren we in § 7.3 dat de term דְּבַר הַחַיִּים als *d̄bar hawwôt* 'magisch woord' geïnterpreteerd moet worden en betrekking heeft op een vervloeking of bezwering. Het ligt derhalve voor de hand om de angst van de persoon die in Psalm 91 wordt toegesproken op dit terrein te zoeken. Er kan dus sprake zijn van een demonische of occulte besmetting.²³⁹

(2) De woorden die over de mens zijn uitgesproken of de betrokkenheid bij een idolate cultus hebben vermoedelijk tot gevolg dat hij ziek is geworden. In het licht hiervan vallen woorden als דֶּבֶר *deber* 'pest' en נֶגַע *nega* 'plaag' op hun plaats en krijgt de goddelijke belofte van lang leven (vs. 16) een zinvolle betekenis. Verder wordt ook begrijpelijk waarom in de masoretische traditie דֶּבֶר in vers 3 als *deber* 'pest' is geïnterpreteerd.

(3) De ziekte die het gevolg is van een magische vloek of bezwering of het leed dat het resultaat is van besmetting door contact met afgoden en magische rituelen, gaat de spankracht van de familiale (huis)godsdienst te boven. Daarom zoekt de gekwelde mens (eventueel samen met enkele familieleden) zijn toevlucht tot het heiligdom, waar een vertegenwoordiger van JHWH zijn verblijf houdt.

(4) In de ontmoeting bij het heiligdom ontstaat er een dialoog tussen de gekwelde mens en de vertegenwoordiger van JHWH. De mens krijgt te horen dat bevrijding van de kwaal door JHWH mogelijk is (נָצַל *nāšal* 'ontrukken' of 'bevrijden', zie § 7.4).²⁴⁰ Belangrijke 'voorwaarde' is dat hij zijn vertrouwen uitspreekt tegen JHWH zelf (לַיהוָה *l'ōmēr l' dōnāy*, vs. 2; zie § 4.2.1).

(5) Gesteund door de toezeggingen van bescherming en veiligheid, spreekt de angstige en gekwelde mens in vers 9a zijn vertrouwen uit: 'Ja, U JHWH bent mijn schuilplaats'. De structuur en opbouw van de psalm veronderstellen stilzwijgend dat de uitspraak van vertrouwen hét antwoord is op de nood van de mens. Immers, in de

238. H.J. Levine, *Sing Unto God a New Song: A Contemporary Reading of the Psalms* (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington 1995, 68.

239. Met occulte besmetting doelen we op de concrete gevolgen die het contact met goden, demonen en geesten kan veroorzaken. Een illustratie hiervan vinden we in Jes. 8,19-22. Het contact met en het raadplegen van geesten van doden en waarzeggers leiden tot somberheid, benauwdheid, duisternis, etc. Volgens Ex. 23,24-25 kan zelfs ziekte het gevolg zijn van het dienen van de goden en het bezitten van hun beelden.

240. Het werkwoord drukt uit dat iemand (*landmark*) door iemand anders (*trajector*) ruimtelijk verwijderd wordt uit een situatie van [gevaar] of [bedreigende omstandigheden].

verzen die volgen, volgen een commentaar²⁴¹ op de uitspraak van vertrouwen en nieuwe beloften van bescherming. De belijdenis van vers 9a bevestigt de macht van JHWH over de machten die in de wereld werkzaam zijn.²⁴²

(6) De verzen 9b-13 markeren een overgang. Was in de verzen 3-8 het lichaam of het leven van de gekwelde mens de locus of het strijdveld van de (demonische) machten, in de verzen die op de belijdenis volgen, betreden de engelen van JHWH het strijdtoneel. Zij zullen de mens beschermen voor plaag (*nega*'), kwaad (*rā'ā*) en andere demonische machten (zie § 7.12 en 7.13). In de overgang van ziekte naar gezondheid (zie uitdrukking 'lang leven' in vs. 16), spelen de engelen een belangrijke rol. De (demonische) machten, die in vervloekingen, bezweringen en idolate praktijken werkzaam zijn en een mens laten verstrikken in het net van angst en ziekte, hebben geen vat op de mens die op JHWH vertrouwt, want zijn engelen zullen hem bewaken waar hij ook heen gaat (voor *derek* zie § 7.14).

(7) De slotwoorden van de psalm, het goddelijke orakel in de verzen 14-16, vormen de goddelijke bevestiging en onderstreping van de eerder gedane toezeggingen. Naast en in aanvulling op de bescherming door de engelen, belooft JHWH degene die op Hem vertrouwt en zijn naam kent, nabij te zijn en – indien nodig – te bevrijden (פָּלַח *hālaš*). Met deze belofte wordt door JHWH de uitspraak van vertrouwen uit vers 9a als het ware aanvaard en gesanctioneerd.²⁴³

Dit alles betekent dat Psalm 91 geschreven is voor situaties van ziekte en (demonisch) onheil, die een (hernieuwd) vertrouwen op en toewending naar JHWH nodig maken. De tekst belooft bevrijding en bescherming aan wie gekweld is door ziekte en belaagd is door onheil. Het gebruik van de verschillende godsnamen geeft aan hoe alomvattend het bereik is van JHWH. Met welke naam Hij ook vereerd wordt, in de psalm delen al deze epitheta in de belofte van bevrijding en bescherming die door JHWH aan de angstige mens gegeven wordt. Wel wordt aan de mens gevraagd zijn vertrouwen in JHWH uit te spreken en in niemand anders. De psalm is hiermee een instructieve tekst, die weliswaar geworteld is in de familiale vroomheid, maar die duidelijk de intentie heeft de bescherming en macht van JHWH op de voorgrond te stellen. De machten die in de leefwereld van de angstige mens werkzaam zijn, worden als realiteit erkend, maar maken geen schijn van kans als zij met de engelen en de macht van JHWH geconfronteerd worden. Met een groot aantal beelden worden de reikwijdte en alomvattendheid van het kwaad en onheil verwoord (te denken valt aan het merisme van de verzen 5-6, zie § 7.5), maar in het licht van de bescherming van JHWH, vallen deze machten in het niet.

De toewending naar JHWH impliceert een negatieve kwalificatie van de machten. Zij laten immers een mens verstrikken en in de val lopen (vs. 2). De toewending tot JHWH veronderstelt vermoedelijk ook een bewuste afwending van deze machten, maar deze stap of beweging wordt door de tekst niet expliciet gemaakt.

Psalm 91 is dus een instructieve tekst die het vertrouwen in JHWH beoogt te vesti-

241. Zo Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 428. Zenger interpreteert echter vers 9b ten onrechte als een commentaar van dezelfde spreker op vers 9a. Zie voor discussie § 4.2.4 en 4.2.5.

242. M.S. Smith, 'Primary and secondary religion in Psalms 91 and 139: a response to Andreas Wagner', in: *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), A. Wagner (ed.), Berlijn 2006, 99-103.

243. Zie Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*, 237.

gen of te herstellen. Als zodanig heeft Psalm 91 een paradigmatische functie. De tekst geeft namelijk antwoord op een concrete nood en de omvattende manier waarop deze nood beschreven en beantwoord wordt, maakt de psalm als geen andere tekst geschikt voor mensen in soortgelijke situaties. De tweeslag van belijdenis en instructie heeft te maken met de interactie tussen een individu – de angstige en bedreigde mens – en de (profetische) vertegenwoordiger van JHWH. De belijdenis van vertrouwen uit vers 2 en 9a – *‘donay mahsi’* JHWH, (U bent) mijn schuilplaats’ – vindt plaats ten overstaan van de bedreigingen en wanneer er omstanders zijn als ‘implied audience’, zoals impliciet uit de verzen 14-16 valt af te leiden, krijgt de frase het karakter van een belijdenis van vertrouwen *coram publico*.

Wie deze belijdenis overneemt, door bijvoorbeeld de psalm te reciteren, gaat de wereld van de psalm binnen, die weliswaar bedreigend is, maar waarbinnen JHWH een beschermende realiteit is. Tegen de angstige en bedreigde mens wordt niet alleen gezegd dat JHWH redt en beschermt, maar hem wordt beloofd dat JHWH *hem* zal redden en beschermen. De paradigmatische functie van de psalm wordt door Zenger treffend onder woorden gebracht, als hij schrijft: ‘In reciting the psalm, the petitioner constitutes the saving counter-world, all projected in the psalm, against the threatening world in which he lives’.²⁴⁴ Met deze woorden is de kracht van Psalm 91 treffend onder woorden gebracht.

Psalm 91 lijkt dus geschreven te zijn voor situaties die de spankracht van de familiale religie te boven gaan en die interactie met een vertegenwoordiger van JHWH nodig maken. De psalm illustreert op beeldende wijze welke de machten van bedreiging zijn waaraan een mens blootstaat (vs. 5-6). De psalm wijst op de bescherming die bij JHWH alleen te vinden is (vs. 4). De psalm roept op tot vertrouwen in JHWH (vs. 2) en belooft voortdurende nabijheid van JHWH (vs. 15b), ook als onverhoopt benauwdheid het pad kruist.

Ten slotte, in de bovenstaande paragrafen hebben we herhaaldelijk het vermoeden geuit dat de bedreiging waar Psalm 91 aan refereert van demonische origine is. In de komende hoofdstukken willen we onderzoeken of dit vermoeden juist is.

244. Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 429.

6 In het spanningsveld van tekst en context

The method of analysis presented here is based on theoretical concepts of Cognitive Grammar and is further developed for biblical studies. It may be characterized as a cognitive relational approach. It is meant to be an instrument of analysis to enable biblical scholars to examine in detail elements of meaning that emerge out of interactions among various sorts of data, such as material remains, historical sources, linguistic structures, literary arrangements, world views, cultural categories, and so on and so forth. It provides a tool to answer questions as: Which concepts prevailing in the Ancient Near East did the biblical author or redactor select and employ? How did the concepts he (or she) considered relevant or construed as relevant in these texts relate to cultural categories and concepts at the time? How did these views reflect individual or collective experiences and knowledge of the world? How can we take language usage events as the guidelines for our understanding of ancient concepts of meaning?¹

6.1 INLEIDING

Naarmate deze studie vordert, wordt de vraag steeds meer prangend: heeft Psalm 91 nu wel of niet te maken (gehad) met (angst voor) demonen of demonische bedreiging? In hoofdstuk 1 hebben we reeds geconstateerd dat de psalm zeer vaak verbonden is geweest met demonen of demonische machten. Niet alleen in vertalingen en teksten uit de traditie van Israël wordt de psalm met demonen geassocieerd, ook de geschiedenis van uitleg en receptie laat vele voorbeelden zien van de wijze waarop Psalm 91 gelezen en geïnterpreteerd is in de context van demonische bedreiging. Dit gegeven vraagt om een verklaring.

In § 1.2 hebben we de vraagstelling van deze studie als volgt verwoord: is er vanuit de inhoud van de psalm iets te zeggen over de realiteit van demonen? Of nog preciezer: wordt in Psalm 91 demonisch onheil verondersteld en geadresseerd? Als we op die vraag een bevestigend antwoord kunnen vinden, komen de volgende vragen in beeld: Geeft Psalm 91 vanuit het geloof in de God van Israël een antwoord op die bedreiging? En zo ja, waaruit bestaat dit antwoord dan? Hoe verhoudt dit antwoord zich tot het verdere spreken van het Oude Testament over demonen en kwade geesten? En: wat is de relatie van deze demonen met JHWH, de God van Israël?

De vraag naar de relatie van Psalm 91 met demonen, heeft in feite te maken met de vraag hoe de psalm zich verhoudt tot de context waarin hij ontstaan, bewaard en overgeleverd is. Het is de relatie van de psalm met deze context die in de komende hoofdstukken aan de orde zal komen. Hoe is de psalm verbonden met de Umwelt? Welke beelden, ideeën en gedachten van de Umwelt komen in de woorden van de

1. E.J. van Wolde, *Reframing Biblical Studies – When Language and Text meet Culture, Cognition and Context*, Winona Lake 2009, 201.

psalm mee?

In de exegetische literatuur rond Psalm 91 zien we dat deze vragen verschillend beantwoord worden. Grofweg laten zich *twee* posities afbakenen:

(1) In de oudere literatuur wordt er vrij onbekommerd gesproken over demonische beïnvloeding van bijbelse teksten. De auteurs benadrukken – in mindere of meerdere mate – de verwantschap van het Oude Testament met de Umwelt (zie ook § 3.2.1). Auteurs als Duhm en Jirku zijn van mening dat het Oude Testament allerlei voorstellingen van demonen kent, die afkomstig zijn van het volksgeloof.² Vaak waren het ingrijpende ervaringen als ziekte en dood die door de oudoosterse mens in verband zijn gebracht met goden, geesten en demonen. Zo merkt Jirku op:

In der Tat findet sich an manchen Stellen der alttestamentlichen Schriften die Anschauung, daß gewisse Krankheiten nicht in organischen Veränderungen ihren Ursprung haben, sondern daß sie dem Wirken von Dämonen entspringen.³

Hoewel de auteurs vele voorbeelden noemen van demonische beïnvloeding, zijn zij aan de andere kant ook van mening dat het geloof in demonen onderscheiden moet worden van het geloof in JHWH. 'Dieser Glaube an solche Dämonen ist aber der Jahverreligion völlig entgegengesetzt.'⁴ Een groot manco aan deze (oudere) studies is dat zij bijbelteksten analyseren zonder van een duidelijke methode gebruik te maken. Naarmate de auteurs zich meer gingen richten op de Umwelt van het oude Nabije Oosten, verschenen er meer en meer studies die de wereld van het oude Oosten betrokken op de studie van het Oude Testament. Een illustratief voorbeeld zijn de talrijke studies van Keel, die vanuit een zeer grondige kennis van de Umwelt, laat zien hoezeer het Oude Testament, qua voorstellingen en symboliek, geworteld is in de wereld van toen. Te denken valt aan het boek waarmee Keel bekend is geworden: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*.⁵ Hierin betreft hij het beeldmateriaal van het oude Nabije Oosten op teksten uit de Psalmen. In deze studie geeft hij vele voorbeelden van afbeeldingen uit de Umwelt die volgens hem illustratief kunnen zijn voor en bij de tekst van Psalm 91. In deze (en andere) studie(s) gaat Keel vooral inductief te werk, maar biedt hij geen methodische handreiking over hoe teksten en beeldmateriaal op elkaar betrokken kunnen worden. In zijn dissertatie *Illuminating Images* bespreekt De Hulster de vele publicaties van Keel en anderen uit dezelfde 'school' en gaat hij de uitdaging aan om een methodisch kader te schetsen waarbinnen tekst en beelden uit de Umwelt op elkaar betrokken kunnen worden.⁶

In de exegetische literatuur van Psalm 91 komen we eveneens auteurs tegen die oog hebben voor de nauwe relatie van het Oude Testament met de Umwelt. Een voorbeeld hiervan is Tate, die in zijn bespreking van Psalm 91 stelt:

There is no reason to doubt that the content of the psalm reflects a thought world in which the presence of demons, demonical possession, and malignant spirits and powers was considered commonplace. The text of the psalm reflects a sense of

2. Zie A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, Leipzig 1912, 15.

3. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, 45.

4. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr*, 56.

5. O. Keel, Darmstadt 1984³.

6. I.J. de Hulster, *Iconographic Exegesis and Third Isaiah* (FAT 2,36), Tübingen 2009.

synergistic inner connection between ordinary life and the sinister powers of the occult.⁷

Tate heeft evenals Jirku oog voor het feit dat het Oude Testament nauw met de Umwelt verbonden is. Wat evenwel uit het laatste citaat niet duidelijk wordt, is wat Tate bedoelt met 'synergistic inner connection'. Op de vraag hoe wij deze 'inner connection' methodisch in kaart kunnen brengen, moet Tate het antwoord schuldig blijven. Hoe kunnen wij de binnenwereld van het Oude Testament in het algemeen en van Psalm 91 in het bijzonder verbinden met de buitenwereld van het oude Oosten? De genoemde auteurs geven geen concrete methodische handreikingen om de relatie van de tekst met zijn context te kunnen bestuderen.

(2) Aan de andere kant vinden we auteurs die uitgaan van een soort antithese. Zij maken een scherp onderscheid tussen (de boodschap van) het Oude Testament en de gedachten, ideeën en leefwereld van de Umwelt. In hoofdstuk 3 bespraken we reeds de positie van Kaupel (§ 3.2.1). Op de vraag of Israël en het Oude Testament beïnvloed zijn door oudoosterse opvattingen van demonen, is het antwoord van Kaupel: 'Die alttestamentliche Religion ist weder im Glauben noch im Kultus von heidnischem Dämonismus beeinflusst'.⁸ Kaupel schreef dit in de jaren dertig van de vorige eeuw. Toch is deze positie niet alleen voorbehouden aan de vroegere periode van de exegetische wetenschap. We vinden dergelijke opvattingen ook in de veel recentere monografie van Blair.⁹ In haar studie houdt Blair de veronderstelde demonologie van het Oude Testament tegen een kritisch licht. Blair is van mening dat de oudtestamentische wetenschap op basis van oudoosterse parallellen en materiaal uit de Umwelt ten onrechte 'demonen' in het Oude Testament gemeend heeft te kunnen identificeren.¹⁰ Het gaat er volgens haar om dat we de Hebreeuwse tekst van het Oude Testament de primaire bron laten zijn 'for understanding how the terms in question function in their context'.¹¹ Het is dan ook niet verwonderlijk dat Blair tot de conclusie komt, dat 'there is nothing in the texts to support the view that *azazel*, *lilith*, *deber*, *qeteb* and *reshaf* are the names of 'demons''. Er is geen bewijs dat 'there are mythological figures behind *azazel*, *lilith* or the personifications of *deber* and *qeteb*'.¹² Zoals we in hoofdstuk 3 hebben opgemerkt is deze antithetische houding uiteindelijk onhoudbaar. Immers, als de pijlers waarmee het Oude Testament verbonden is met (en geworteld in) de Umwelt van het oude Oosten worden doorgezaagd, dreigt de tekst semantisch autonoom te worden. Met als gevolg dat de woorden, beelden en uitdrukkingen en uiteindelijk de boodschap van het Oude Testament, los komen te staan van de wereld waarin zij ontstaan, bewaard en overgeleverd zijn en waarnaar zij (voortdurend) verwijzen.

Voor ons onderzoek zijn beide lijnen van groot belang. De *situationele context* van Psalm 91 is voor het verstaan van de psalm van groot belang (lijn 1). De psalm is geen autonome tekst die op zichzelf staat, maar vindt zijn oorsprong en gebruik in

7. M.E. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20), Texas 1990, 455.

8. H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, Augsburg 1930, 92.

9. Zie § 3.2.3 voor bespreking van J.M. Blair, *De-Demonising the Old Testament, An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshaf in the Hebrew Bible* (FAT 2,37), Tübingen 2009.

10. Zie opmerkingen Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 10-15, en hoofdconclusie 213-217.

11. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 13.

12. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 15, en zie ook hoofdconclusie 213-217.

de leefwereld van oud-Israël. Tegelijk dienen we het eigene van de *tekst* van de psalm ook recht te doen (lijn 2). We beogen in deze studie een onderzoek van *Psalm 91*. De psalm kan ook een boodschap bevatten die kritisch ingaat op wat in de context gemeengoed is. Daarom zoeken wij een methode die ons helpt zowel het eigene van de psalm alsook de relatie met de Umwelt nauwkeuriger te onderzoeken. In zijn monografie over *Psalm 91* noemt Hugger een aantal overwegingen, dat het waard is uit te werken.¹³ Zo maakt hij onderscheid tussen de 'theologische Lehre' van het Oude Testament en de opvattingen aangaande demonen door het 'Volksglaube und Volksdenken' in de tijd van de Bijbel.¹⁴ Hoe verhouden deze twee zich tot elkaar? Hugger probeert dit duidelijk te maken aan de hand van de concepten van 'hoorder' en 'spreker'. In zijn bespreking van *Psalm 91,5-6* en de vraag of daar demonen bedoeld zijn, merkt Hugger het volgende op:

Man kann Ps. 91,5.6 nur dann richtig erfassen, wenn man sorgfältig die Ideenwelt dessen betrachtet, der die Aussage formuliert, und dessen, der sie rezipiert. Sprecher und Hörer vermitteln einander ein Wort, das mehrere Schichten besitzt. Exegetisch relevant ist aber nur das, was vom Sprecher in der Aussage intendiert ist.¹⁵

Wat de tekst van het Oude Testament betreft, gaat het om de 'Aussageintention'. De hoorder echter van die tekst is een Israëliet die in Kanaän woont en die in meer dere of mindere mate gestempeld is door de cultuur van het oude Oosten. Van deze Israëliet geldt dat hij (of zij) 'sehr wohl die überirdischen Mächte, seien es für sie nun Götter oder abschätzig behandelte "Dämonen", kent.¹⁶ Het Israëlitische volksgeloof rekent met deze machten en tracht zich ertegen te verweren met behulp van zegels en amuletten. Het ligt dan ook voor de hand, dat de Israëlitische hoorder de beelden die *Psalm 91* gebruikt, in verband brengt met deze 'überirdischen Mächte'. De spreker heeft met deze realiteit te maken, immers:

Jenen 'Glauben' also, der mit seinen Rudimenten altsemitischer, ägyptischer und sumerischer Religiosität ganz und gar nicht in die jahwistischen Religion hineinpaßt, wollte der Sprecher treffen.¹⁷

Het is ook niet zo verwonderlijk dat deze beide opvattingen met elkaar botsen. De geschiedenis van Israël laat een voortdurende strijd zien tussen het geloof in JHWH, de God van Israël, en de religieuze opvattingen van het volksgeloof. Deze botsing in intentie en perceptie is een gegeven waarmee in de exegese terdege rekening gehouden moet worden. Voor Hugger betekent dit echter niet dat *Psalm 91* met de realiteit van demonen verbonden is, zoals blijkt uit het volgende citaat:

Das Grundprinzip des 'Jahwe allein' ist der tragende Tenor des Ps 91, so daß eine dämonologische Aussageintention für diesen streng jahwistischen Belehrungstext von vornherein auszuschließen ist.¹⁸

13. P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, Münsterschwarzach 1971.

14. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 185.

15. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 204.

16. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 205.

17. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 205.

18. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 205.

Samenvattend kunnen we stellen dat Hugger oog heeft voor zowel de intentie als de perceptie van een bepaalde tekst. Deze beide zaken zijn van elkaar te onderscheiden, maar mogen niet van elkaar losgemaakt worden. Het gaat namelijk om twee zaken die allebei met dezelfde tekst te maken hebben. Wat moeten we dan ten slotte met de beelden, ideeën en opvattingen die onder het volk gangbaar waren? Volgens Hugger hebben de oudoosterse opvattingen van demonen uit het volksgeloof alleen 'als Bild-material ein gewisse Bedeutung', het betreft immers een 'Rudiment aus vor- und außerjahwistischer Religiosität'.¹⁹

Het lijkt ons vruchtbaar om het door Hugger genoemde onderscheid tussen spreker en hoorder, intentie en perceptie, methodisch nader uit te werken.

6.2 VAN CONTEXT NAAR TEKST, VAN TEKST NAAR CONTEXT

Wanneer we spreken over de relatie van een tekst met zijn context, omvat deze relatie ten minste twee richtingen. Een tekst kan zowel door zijn context beïnvloed zijn alsook zijn context beïnvloeden. Er is tussen een tekst en een context altijd een vorm van wisselwerking. Om deze wisselwerking gaat het ons in dit hoofdstuk. Psalm 91 is ontstaan (bewaard en overgeleverd) in een concrete historische, culturele en religieuze context. Daarom zullen we in de exegese rekening moeten houden met een dubbele beweging: een beweging van de context naar de tekst en van de tekst naar de context.

Van context naar tekst

De eerste beweging is die vanuit de context naar de tekst. De woorden en beelden die in de psalm gebruikt worden, zijn afkomstig uit de wereld van het oude Oosten. In deze wereld hebben zij betekenis en worden zij voor bepaalde doeleinden gebruikt. 'Words are symbols available to an author to be given significance by being attached to a referent, an object, or an event.'²⁰ Een auteur of spreker kiest zijn of haar woorden uit. Tegelijk moeten we beseffen dat woorden in een bepaalde context soms een andere betekenis kunnen hebben. Wanneer wij in gesprek zijn met een makelaar over de koop van een huis en wij het woord 'kamer' gebruiken, dan is duidelijk waar wij het over hebben. Zijn wij met hartproblemen opgenomen in het ziekenhuis en hebben wij een gesprek met de cardioloog, dan is duidelijk dat wanneer het over 'kamer' gaat, dit op ons hart betrekking heeft. Hetzelfde geldt wanneer wij in het kader van het opstarten van een bedrijf, spreken over de 'kamer' van koophandel, of in de context van de politiek het hebben over de Tweede Kamer. Het woord 'kamer' staat dan voor een groep mensen die onderdeel vormen van de regering van een land. Uit de context valt in de regel wel af te leiden welke (mogelijke) betekenis(sen) een woord heeft. Moeilijker wordt het wanneer woorden worden gebruikt, zonder dat er een concrete context voorhanden is. Dan moeten we soms gissen naar de concrete betekenis van een woord.

Voor de analyse van Psalm 91 is het belangrijk ons te realiseren dat woorden semantische betekenis kunnen hebben in de (culturele en/of literaire) context waarin zij gebruikt worden en dat zij deze betekenis mee kunnen nemen naar een nieuwe of

19. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 185.

20. P. Cotterel, 'Linguistics, meaning, semantics, and discourse analysis', in: *NIDOTTE* 1, 134.

andere (literaire) context. Heeft een woord in de oude context meerdere betekenissen, in een nieuwe context kan het een beperkter aantal betekenissen hebben. Welke betekenis een woord heeft, hangt in dit geval af van de tekstinterne dynamiek van de psalm. We staan dan voor de vraag welke van de mogelijke betekenissen van een woord in deze context het meest adequaat is. Dit zullen we voor de afzonderlijke begrippen van de psalm moeten onderzoeken.

Van tekst naar context

In de *tweede* plaats is er ook sprake van een beweging van de tekst naar de context. Een tekst kan op een bepaalde situatie reageren of de hoorder of lezer een bepaalde richting wijzen. We mogen veronderstellen dat een tekst niet zomaar geschreven is, maar een concrete boodschap heeft voor de context van bepaalde hoorders of lezers. De tekst draagt bij aan verrijking, verdieping of verandering van de context. Vanuit de tekst valt er misschien een speciaal licht op de vragen of problemen die in een bepaalde context spelen. Een tekst valt niet zonder meer samen met zijn context, maar kan ook een commentaar zijn op die context of mensen helpen met een bepaalde context om te gaan.

Voor Psalm 91 betekent dit dat we goed moeten analyseren welke gevolgen de tekstinterne dynamiek van de psalm heeft voor de betekenis van woorden en begrippen. Het is vanuit het geheel van de literaire context dat woorden betekenis krijgen. Als bepaalde woorden of begrippen in de Umwelt geassocieerd werden met geesten of demonen, dan wil dat niet automatisch zeggen dat zij in de psalm ook die betekenis hebben. Het is goed mogelijk dat er in de psalm een semantische verandering of toespitsing plaatsvindt. Een verandering die bijvoorbeeld vanuit de relatie van Psalm 91 met de individuele klaagspalmen verklaard zou kunnen worden of toespitsing als reactie op de context.

Om de semantische relatie van (de tekst van) Psalm 91 met de Umwelt beter te kunnen onderzoeken, zullen we gebruikmaken van enkele methodische uitgangspunten, zoals die ontwikkeld zijn in de cognitieve linguïstiek. Recent heeft Van Wolde een voorstel gedaan hoe de methodische uitgangspunten van de cognitieve grammatica een rol zouden kunnen spelen in de exegese van bijbelse teksten.²¹ Dit voorstel heeft een aantal aspecten dat voor ons onderzoek vruchtbaar lijkt te zijn. In het bijzonder het uitgangspunt dat woorden geïnterpreteerd moeten worden tegen de achtergrond van de cognitieve domeinen waarvan ze onderdeel zijn. Woorden zijn 'tips of encyclopedic icebergs'.²² Dit betekent dat de semantische betekenis van een woord of concept breder is dan wat het woord alleen (op zich) aanduidt. De basis van het concept en de plaats in het cognitieve domein moeten in de analyse van woorden meegenomen worden. Van Wolde doet een voorstel hoe de relatie van woorden en teksten met de Umwelt methodisch geanalyseerd kan worden. In de volgende paragraaf zullen wij enkele methodische uitgangspunten van de cognitieve taalanalyse voor het voetlicht halen.

21. E.J. van Wolde, *Reframing Biblical Studies – When Language and Text meet Culture, Cognition and Context*, Winona Lake 2009.

22. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 51-103.

6.3 COGNITIEVE TAALANALYSE EN PSALM 91

De cognitieve taalanalyse wil het interpretatieve *framework* in kaart brengen, dat voor mensen bepalend is voor hoe zij de wereld om zich heen ervaren en waarbinnen zij ervaringen van het verleden en de kennis die zij opgedaan hebben een plaats kunnen geven (zie ook § 1.5.3).²³ In deze paragraaf willen we uiteenzetten hoe principes van de cognitieve linguïstiek ons kunnen helpen het mentale proces achter taal en tekst, in het bijzonder het mentale beeld dat door woorden wordt opgeroepen, nader te analyseren en in kaart te brengen.

Profiel, basis en cognitief domein

Voor het begrijpen van het concept 'mentaal beeld' zijn twee begrippen van groot belang: profiel (*profile*) en basis (*base*). Woorden hebben zowel een profiel als een basis. Neem bijvoorbeeld het concept [eiland]. Een eiland is een stuk land dat omringd is door water. Het woord [eiland] op zich duidt in principe het land aan en niet het water waarmee het omgeven is. Toch kan het woord niet begrepen worden zonder het omringende water. Als dat water er niet was, zou er geen eiland zijn. Het profiel van het concept [eiland] is het land, de basis is het omringende water. Een ander voorbeeld: het woord [vader]. Het woord vader duidt in principe een volwassen mannelijke persoon aan. Toch kan het concept [vader] niet begrepen worden zonder de notie van de relatie die de aangeduide persoon heeft met een of meer individuen die als zijn nageslacht gelden. Als er geen nageslacht is, kan iemand geen vader genoemd worden; een vader is noodzakelijk een vader van iemand. Dit nageslacht vormt de basis van het concept [vader]. Of neem als voorbeeld het concept [duimnagel]. Het zal voor iedereen duidelijk zijn dat dit concept iets aanduidt dat onderdeel is van een duim. Het begrip duim is de basis waartegen het concept [duimnagel] geprofileerd is.

Met andere woorden: de basis van een uitdrukking is de conceptuele inhoud, die inherent, intrinsiek en noodzakelijk meekomt in de uitdrukking of erdoor opgeroepen wordt.²⁴ De semantische betekenis van een woord hangt af van de combinatie van beide begrippen. 'The semantic value of an expression resides in neither the base nor the profile alone, but in their combination.'²⁵

Tegelijk staan het profiel en de basis van een concept niet op zichzelf (en hier komt een volgende notie die voor de analyse van het mentale beeld belangrijk is in beeld), maar vormen onderdeel van een groter geheel: het *cognitieve domein*. Het cognitieve domein vormt de meer algemene achtergrondkennis waartegen een uitdrukking wordt gebruikt. In het geval van het concept [eiland], krijgt dit concept nadere betekenis vanuit het cognitieve domein van de geografie van de aarde. Voor het concept [vader] is dit het domein van bloedverwantschap, familie of genealogie. Het concept [duimnagel] klinkt tegen de achtergrond van het domein van het menselijk lichaam. De positie die een woord heeft in een cognitief domein bepaalt de manier waarop het functioneert in het netwerk van kennis en denken in een bepaalde tijd. Van Wolde noemt het cognitief domein 'a coherent collection of prearranged 'packa-

23. Voor meer achtergrondinformatie verwijzen we naar het handboek van J.R. Taylor, *Cognitive Grammar*, Oxford 2010 (herdruk van 2002).

24. Taylor, *Cognitive Grammar*, 195; Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 56-57.

25. Taylor, *Cognitive Grammar*, 194

ges' of associations'.²⁶ Wanneer iemand het woord 'familie' hoort, dan heeft iemand daar bepaalde associaties mee, die te maken kunnen hebben met eerder opgedane kennis of met de levenssituatie, waarin hij (of zij) zich bevindt. Vanuit deze achtergrondkennis ontvangen woorden hun betekenis.

Wanneer in een concept meerdere domeinen een rol spelen, spreekt men wel van een *matrix* van domeinen. Speelt het concept slechts een rol in een beperkt deel van een cognitief domein, dan heet dat deel een *regio* van het domein. Bijvoorbeeld in het cognitieve domein van voedselbereiding kunnen als regio's gelden: de keuken, het voedsel, het kookgerei en de kok. Wanneer iemand het woord 'braadpan' of 'sauskom' gebruikt, dan behoren deze begrippen tot de regio 'keukengerei' in het grotere cognitieve domein van voedselbereiding.

Uit het bovenstaande wordt wel duidelijk dat volgens de cognitieve taalanalyse de semantische betekenis van een concept breder is dan wat het woord alleen (op zich) aanduidt. De basis van het concept en de plaats in het cognitieve domein moeten in de analyse van woorden meegenomen worden. In deze zin is het juist te stellen, zoals Van Wolde doet, dat woorden slechts topjes zijn van ijsbergen. Want een woord 'prominently designates a specific intersection of some cognitive domains, while leaving a mass of encyclopedic knowledge "under water"'.²⁷ Het is te begrijpen waarom het zo moeilijk is een woord te begrijpen of te analyseren, dat afkomstig is uit een andere cultuur dan de onze. Wanneer wij immers starten bij het woord zelf, komen we op een dieper semantisch niveau de intrinsieke basis van het woord tegen en ontdekken we hoe deze beide thuishoren in een bepaald cognitief domein of in een matrix van domeinen.

Woorden staan nooit op zichzelf in een cognitief domein. Ze vormen onderdeel van een 'rich network of domain-based knowledge'. Soms licht in het concept zelf al iets op van deze achtergrondkennis, doordat het concept zelf al verschillende acties, gebeurtenissen of gedragingen impliceert. Van Wolde duidt dit aan met de term *prototypisch scenario*. Dit concept wordt door Van Wolde gedefinieerd als een

(narrative) pattern or chain of events that constitutes an action, idea, or sentiment ... a prototypical scenario stands for the most representative series of actions, events, or behaviours in a culture that constitutes the content of an idea.²⁸

Een voorbeeld is het concept [woede], dat een gelaagd begrip is. Het bestaat meestal uit de volgende fasen: (1) belediging; (2) opkomende boosheid; (3) poging tot zelfcontrole; (4) controleverlies; (5) uitbarsting met eventuele vergelding. In de verschillende culturen kan er variatie zijn in de fasen, maar willen we ons een mentaal beeld kunnen vormen van het begrip [woede], dan zullen we deze fasen in onze analyse moeten verdisconteren. Een ander voorbeeld is het concept [overval]. Bij een overval behoren ten minste de volgende fasen: (1) binnenkomst van iemand met wapen en bivakmuts op in een winkel; (2) bedreiging van eigenaar en personeel; (3) overhandigen van geld aan overvaller; (4) verlaten van winkel met buit; (5) vlucht van overvaller; (6) alarm en inschakeling van politie. Het *prototypisch scenario* maakt ons gevoelig voor de culturele en sociale aspecten die meekomen in een term of uit-

26. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 359.

27. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 58.

28. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 59-60; cf. Taylor, *Cognitive Grammar*, 203.

drukking. 'In this way, the concept of prototypical scenario is a reflection of the conventional behavioural sequences in a culture of the patterns of emotions, actions, situations, or events', aldus Van Wolde.²⁹

Nominale en relationele profielen

Tot nu toe hebben wij vooral gesproken over (zelfstandig naam)woorden (*nouns*). In de cognitieve grammatica wordt van *nouns* gesteld dat zij een *nominaal profiel* hebben en 'dingen' aanduiden, zoals de bovengenoemde voorbeelden van eiland, vader, duimnagel en woede. Nominale profielen stellen mensen in staat om hun percepties, ervaringen, kennis of ideeën te construeren als een enkelvoudig mentaal beeld. Iemand die bijvoorbeeld terrorist genoemd wordt, krijgt in onze hersenen het label 'terrorist' en dit bepaalt in grote mate hoe wij tegen zo'n iemand aankijken. In een nominaal profiel wordt de betekenis van een woord gezien als een eenheid. Het is 'categorized, conceived as a unity, and expressed as a thing'.³⁰ Hoewel een woord altijd inherent verbonden is aan een basis, die stilzwijgend meekomt, gaat alle aandacht uit naar datgene wat door het woord geprofileerd wordt.

Woorden kunnen echter ook een *relationeel profiel* hebben. Daarmee wordt bedoeld dat zij relaties tussen woorden of begrippen leggen en daarmee accentueringen aangeven. Een spreker kan bijvoorbeeld in datgene wat hij zegt bepaalde dingen expliciteren of accentueren. Hij kan nadruk leggen op de manier hoe hij iets ziet of vanuit welk perspectief iets gezien moet worden. Om de notie van perspectief in te brengen en duidelijk te maken gebruikt de cognitieve grammatica de begrippen *trajector* en *landmark*. Wanneer in een bepaalde semantische uitdrukking nadruk valt op het profiel, dan gebruiken we daarvoor de notie *trajector*. De basis die hiermee verbonden is noemen we in zo'n geval *landmark*. In de frase 'het boek op de tafel' wordt een relatie gelegd tussen twee entiteiten. In deze frase is 'het boek' *trajector* en 'de tafel' *landmark*. De notie *trajector* staat voor het meer prominente deel van een uitdrukking waarop het accent valt en *landmark* voor datgene wat minder prominent is en op de tweede plaats staat.

Een ander voorbeeld. Het concept [poort] profileert een toegangsstructuur waardoor je ergens naar binnen kunt gaan (of uit kunt lopen). Afhankelijk van de context van tijd en plaats, krijgt dit profiel betekenis tegen de achtergrond van een veronderstelde basis van stad, park of tuin, in het cognitieve domein van gebouwen of bouwwerken. Wanneer wij echter spreken over [de poort van Jeruzalem] krijgt het concept [poort] een extra accentuering. In deze semantische eenheid heet de poort de *trajector* en is Jeruzalem het *landmark*. Het onderscheid tussen deze beide begrippen is belangrijk omdat zij het perspectief aangeven waarmee tegen een bepaalde semantische uitdrukking aangekeken dient te worden.

Een *trajector* legt soms beperkingen op aan een *landmark*. Bij werkwoorden als bijvoorbeeld 'drinken' of 'vermoorden' zal duidelijk zijn dat het *landmark* in het ene geval een vloeistof betreft en in het andere geval een menselijke persoon. Een *landmark* hoeft niet altijd expliciet vermeld te worden, maar moet soms uit de context afgeleid worden. In de frase 'de hemel boven' wordt de *landmark* niet genoemd, maar moeten we uit de context afleiden dat hiermee als *landmark* het oppervlak van de

29. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 59, en 62-72.

30. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 107.

aarde bedoeld is. Er zijn ook woorden die per definitie een *landmark* veronderstellen. Het reeds genoemde voorbeeld van [vader], kan niet los begrepen worden van zijn nageslacht. Het concept [vader] veronderstelt een relatie tot ten minste een andere entiteit. De laatste categorie noemen we ook wel relationele (zelfstandig) naamwoorden.³¹

Temporele en atemporele relaties

In de relatie die er tussen een *trajector* en een *landmark* kan zijn kan een tijdsaspect een rol spelen. Wanneer dit geen rol speelt, spreken we van een *atemporele* relatie. In de frase 'de maaltijd voor de wedstrijd' plaatst *voor* de frase weliswaar in het conceptuele domein van tijd, maar omdat het tijdsaspect verder niet concreet verbonden wordt met een bepaald punt in de tijd, spreken we toch van een *atemporele* relatie. Hetzelfde geldt voor de frase 'het schilderij boven de bank'. Hierin is het schilderij de *trajector* en de bank het *landmark*. Omdat hier helemaal niet van tijd sprake is, is ook dit een *atemporele* relatie. Voegen we aan deze frase het werkwoord hangen toe, dan verandert dit aan de situatie niets. Het schilderij blijft de *trajector*, de bank het *landmark* en de zin 'het schilderij hangt boven de bank' blijft een *atemporele* relatie uitdrukken tussen twee entiteiten. Wanneer in de zin het werkwoord vervangen wordt door een werkwoord in de verleden tijd, 'het schilderij hing boven de bank', verandert de situatie. De zin is van een *atemporele* relatie naar een *temporele* relatie overgegaan, omdat er een verandering in de tijd is van de relatie. De zin 'Thomas verliet het kantoor' is in deze zin complexer. Thomas is de *trajector*, het kantoor het *landmark*. De zin profileert immers een verandering in de tijd en wordt daarom ook wel een *complexe* temporale relatie genoemd.³² Complex in de zin dat het nu niet gaat om een enkele *trajector-landmark*relatie, maar in een serie van relaties in de tijd. In de basis van de zin zit een opeenvolging van situaties: van het aanwezig zijn in het kantoor tot de situatie dat Thomas het gebouw verlaat. Deze situaties zijn intrinsiek voor de conceptualisering van het werkwoord 'verlaten' en behoren tot de basis van het werkwoord. De opeenvolging van situaties is op de achtergrond aanwezig en wordt verondersteld, maar behoort niet bij wat op de voorgrond staat in de uitdrukking en wat het werkwoord wil profileren.

Zoals we reeds zagen, hebben zelfstandig naamwoorden, voornaamwoorden en eigennamen een nominaal profiel. Ook voor het Bijbels Hebreeuws geldt dit. Met betrekking tot relationele profielen wordt onderscheid gemaakt tussen *atemporele* en *temporele* profielen. Voorzetsels, bijvoeglijk naamwoorden, voegwoorden, bijwoorden, partikels en participia gelden als *atemporeel*. 'They do not follow a sequential series of states but designate a connection in a single picture.'³³ Werkwoorden die

31. Taylor, *Cognitive Grammar*, 209-210. Taylor noemt drie categorieën relationele naamwoorden: (1) naamwoorden die betrekking hebben op mensen in termen van een sociale of professionele relatie: vriend, vijand, buur, collega, baas, rivaal; (2) entiteiten die onderdeel zijn van een groter geheel: top, kant, binnen, rand, hoek; (3) naamwoorden die een afbeelding zijn van iets: standbeeld, foto, biografie, verhaal, beschrijving; en (4) woorden die afgeleid zijn van werkwoorden: zanger, danser, lezer, moordenaar, rover, etc.; Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 112-114. Wat het Bijbels Hebreeuws betreft, gelden volgens Van Wolde de volgende categorieën als relationele naamwoorden: (1) woorden die te maken hebben met familierelaties; (2) verwantschap en gezagsrelaties; (3) gedeeltelijke of ruimtelijke entiteiten; (4) participia; en (5) infinitivus absolutus. Zie voor bespreking 114-121.

32. Taylor, *Cognitive Grammar*, 210-213; E. van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 104-109.

33. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 107.

een handeling of gebeuren aanduiden, als een proces dat zich uitstrekt in de tijd, hebben een temporeel profiel.

Grounding en mental space

Wie spreekt of schrijft, gebruikt meestal geen grammaticaal geïsoleerde elementen als losse zelfstandig naamwoorden ('huis', 'school') of losse werkwoorden ('lopen', 'onderwijzen'), maar gebruikt zinnen als 'het huis waarin hij woonde' of 'gisteren heb ik boodschappen gedaan'. In deze zinnen vindt een specificering en concretisering plaats. Het gaat niet langer over een huis, maar dat specifieke huis waar hij woonde. Niet iemand anders, maar ik heb gisteren boodschappen gedaan. Wat in deze zinnen gebeurt, heet ook wel *grounding*. Een linguïstische entiteit is 'epistemically grounded when its location is specified relative to the speaker and hearer and their spheres of knowledge'.³⁴ Het gaat dan niet langer over een algemene categorie, maar over een specifieke concretisering (*instance*) van deze categorie of type, die betrekking heeft op de context waarin de spreker en hoorder verkeren. Het principe van *grounding* is op zowel nominale als relationele profielen van toepassing. Wat de laatste categorie betreft kunnen alleen temporele relaties gegrond worden. *Grounding* van werkwoorden vindt plaats door toevoeging of modificatie van de verbale aspecten van tijd, geslacht, aantal en modaliteit. Op atemporele relaties is *grounding* niet van toepassing. Ze zijn per definitie *ungrounded*. Een voorbeeld is de frase 'God is liefde'. In deze frase worden een *trajector* ('God') en een *landmark* ('liefde') aan elkaar verbonden, zonder dat het tijdsaspect een rol speelt. De relatie tussen deze twee entiteiten is constant door de tijd heen. Wanneer de frase zou luiden 'mijn God is liefde' of 'deze God is liefde', dan is er sprake van *grounding*. De inhoud van de frase wordt nu verbonden met de leefwereld van de spreker. Daarmee verliest de frase in zekere zin haar onbepaaldheid.

Taylor gebruikt in zijn grammatica het begrip *mental space*.³⁵ Deze notie vloeit voort uit de methodische uitgangspunten van de cognitieve grammatica. Omdat dit begrip misschien verhelderend kan zijn voor onze analyse van Psalm 91, zullen we er nu kort bij stilstaan. Wanneer in een uitspraak of tekst uitdrukkingen te vinden zijn met een verwijzend karakter (naar zaken buiten de tekst), dan verwijzen deze uitdrukkingen in eerste instantie niet naar dingen die bestaan in de 'reële wereld', maar naar een mentale ruimte, dat wil zeggen: naar een situatie zoals deze door de gebruiker van de taal begrepen en bedoeld is. De relatie tussen de *mental space* en de wereld zoals die 'werkelijk' is, kan verschillende dimensies hebben. Is deze relatie een accurate beschrijving van deze wereld, dan is de *mental space* 'veridical'. De relatie kan ook 'fictional' zijn. In dit laatste geval is er geen linguïstische overeenkomst tussen de mentale wereld en de wereld zoals die 'werkelijk' bestaat. Wanneer iemand uitdrukkingen gebruikt als 'ik zou graag', 'stel je voor' of 'wat zou er gebeuren als', dan worden mentale ruimtes gecreëerd van respectievelijk verlangen, verbeelding en mogelijkheid. Het punt dat met mentale ruimte benadrukt wil worden, is dat datgene waar de uitdrukking naar verwijst in eerste instantie een entiteit is in de mentale ruimte van de spreker. Waar de uitdrukking naar verwijst, is een mentale entiteit. Hoe moeten we in dit geval de relatie zien tussen de mentale wereld die door taalge-

34. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 108.

35. Taylor, *Cognitive Grammar*, 72-75.

bruik gecreëerd wordt en de wereld waarin de spreker zich bevindt? Volgens Taylor moeten we deze relatie zien in termen van *schema* en *instance*. Een schema is een meer abstracte categorie van denken, een concept of linguïstische categorie, die in de *instance* vlees en bloed krijgt. Het concept [boom] staat schematisch voor het concept [de boom die daar in de tuin groeit]; deze laatste is als *instance* de concretisering van het schema in een concrete taalsituatie.

In de volgende paragraaf zullen we deze linguïstische principes concretiseren in een methode aan de hand waarvan de verschillende woorden en begrippen van Psalm 91, die relevant zijn voor de vraagstelling van deze studie, geanalyseerd zullen worden.

6.4 COGNITIEVE METHODE, MATRIX EN BEELDEN

De analyse van Psalm 91 volgens de linguïstische principes van de cognitieve taalanalyse behelst een aantal fasen.³⁶

De *eerste* fase richt zich op bestudering van de culturele categorieën die de achtergrond vormen van de woorden die bestudeerd en onderzocht worden. Het gaat in deze fase om de specifieke achtergrondkennis van de wereld van het oude Oosten in het algemeen en Israël in het bijzonder, die licht kan werpen op de te onderzoeken begrippen. Op basis van de opgedane kennis van ervaringen, gewoontes en gebruiken van een bepaalde cultuur, kan een voorlopig beeld gevormd worden van de cognitieve domeinen die voor het woord van belang kunnen zijn.

De *tweede* fase richt zich op het gebruik van de woorden in de bijbelse teksten. Woorden staan in een bepaalde literaire context. Deze wordt in de analyse meegenomen. Hierbij gaat het onder andere om de presentatie, stijl en betekenisstructuur van een literaire eenheid en de conceptuele lijn van argumentatie. Vervolgens wordt er gekeken naar het profiel en de basis van woorden tegen de achtergrond van het desbetreffende cognitieve domein. Mogelijk kan op basis van deze analyse een indruk ontstaan van het prototypisch scenario en een poging gedaan worden het mentale beeld te reconstrueren, dat zichtbaar wordt in het gebruik van het woord. Wanneer woorden in de bijbelse teksten een breed gebruik hebben, kan mogelijk ook gekeken worden naar historische ontwikkelingen in het gebruik van de term en een poging gedaan worden tot datering.

De *derde* fase richt zich op het verstaan van een grote tekstuele eenheid, waarbij er vooral gekeken wordt hoe al deze elementen in de semantische (sub)structuur van de tekst een plek gekregen hebben en hoe de onderlinge relaties gedefinieerd kunnen worden. Hierbij kunnen we denken aan de verschillende relationele profielen in de tekst, aan vormen van *grounding* en analyse van de *valence*-eigenschappen van een term.³⁷ Uiteindelijk gaat het in deze laatste fase om het grotere mentale beeld dat uit

36. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 201-205.

37. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 123-124. Met *valence* wordt bedoeld de mogelijkheid die een term heeft om met andere termen gecombineerd te worden. *Valence* is vooral van belang bij relationele woorden. De *valence*-eigenschappen van het woord [zanger] omvatten als *landmark* de liederen die gezongen worden, het feitelijke zingen van deze liederen, de muziek, het publiek etc. Rond het concept [zanger] laten zich bepaalde woorden clusteren, die direct of indirect met de term te maken hebben, en die dus in de context waar het woord [zanger] gebruikt wordt, te verwachten zijn. Afwijking van dit patroon, of het koppelen van woorden uit een ander cognitief domein vraagt dus om na-

de tekst naar voren komt. Wat wilde de auteur zijn lezers met deze concrete tekst vertellen?

Matrix

Als basis voor analyse van de begrippen in de volgende hoofdstukken hanteren we de volgende *matrix* van tekstanalyse.³⁸

1. Culturele achtergronden van woorden en teksten

Hierbij gaat het om analyse van de oudoosterse culturele categorieën die op de achtergrond van het woord meespelen. Deze categorieën van denken beïnvloeden de wijze waarop de wereld ervaren wordt en vormen de achtergrond van de Hebreeuwse woorden.

Op basis van secundaire literatuur wordt een voorlopige inventarisatie van de cognitieve domeinen gemaakt. In deze domeinen komen specifieke percepties, ervaringen en kennis met de woorden mee. De cognitieve domeinen geven een eerste indruk van het conceptuele raamwerk van het woord. Het gaat in deze analyse om culturele en religieuze aspecten van de landen in het Nabije Midden-Oosten, die rondom Israël zijn gelegen.

2. Lexicale betekenis van woorden in hun bijbelse context

Woorden moeten begrepen worden tegen de achtergrond van de cultuur waarin ze gebruikt worden. Dat geldt ook voor woorden en concepten in de bijbelse teksten. Het gaat in deze tweede stap om analyse van de literaire context waarin het woord of concept voorkomt. De literaire analyse kan zich onder andere richten op de presentatie, stijl en betekenisstructuur van de literaire eenheid waarin het woord gebruikt wordt, de conceptuele lijn van argumentatie ('overall line of argument'), het genre, de verschillende levensterreinen waarop het woord of concept van toepassing is. Bijvoorbeeld: geografie, dagelijks leven, oorlog, gevaar, ziekte, koning, profetisch oordeel van JHWH, et cetera. Het gaat erom helder te krijgen welke rol de woorden in hun literaire context spelen. In de analyse kan rekening gehouden worden met zowel kwantitatieve (waar woorden het meest voorkomen) als kwalitatieve (teksten die beschouwd worden als het meest relevant) gegevens.

3. Analyse van profiel – basis – cognitieve domeinen

In deze stap zijn we op zoek naar de semantische kernbetekenis van het woord in de bijbelse teksten. Kunnen we begrijpen waarom het Bijbels Hebreeuws zijn gebruikers toestaat één en hetzelfde woord in verschillende contexten te gebruiken? Wat wordt concreet geprofileerd door het woord in een bepaalde bijbeltekst? Welke kennis, ervaring en conceptie van de wereld van toen komen inherent mee in de basis van het woord? Het gaat hier om *prepacked associations*, de intrinsieke en inherente achtergrondkennis die in het woord meekomt. Wat wordt in de basis van het woord verondersteld en uitgedrukt? Omdat woorden gebruikt worden in bepaalde cognitieve domeinen, komen hier ook de vragen op: Tegen de achtergrond van welke cog-

dere verklaring en kan misschien wijzen op de strategie of boodschap van de auteur of spreker.

38. De matrix die in de volgende hoofdstukken gehanteerd wordt, is ontworpen op basis van de principes die Van Wolde beschreven heeft in *Reframing Biblical Studies*, 201-205.

tieve domeinen profileert het woord zijn betekenis(sen)? Profileert een woord in deze cognitieve domeinen eenzelfde (primaire) betekenis of zijn er afgeleide (secundaire) betekenissen? Omdat woorden topjes van een ijsberg zijn, figureren ze in een groter conceptueel universum, van de wijze waarop de oudoosterse mens de wereld om hem heen heeft waargenomen en ervaren. Zijn er daarom andere semantische kenmerken aan het woord verbonden? Het is mogelijk dat er primaire cognitieve domeinen zijn en domeinen die als achtergrond dienen (JHWH, Israëel, land, andere volken, etc.).

4. Analyse van het prototypisch scenario

Een woord staat meestal niet op zichzelf, maar vormt onderdeel van een min of meer vaste set van ervaringen. In deze fase gaat het om de beschrijving van het *prototypisch scenario* van gebeurtenissen, handelingen of situaties waarbinnen het woord een plekje heeft ingenomen. Woorden zijn onderdeel van een mentaal proces, dat in een bepaalde cultuur zijn vorm heeft gekregen. Denk aan gewoontes als eten, slapen, werken, ziekte en gezondheid, cultus, eredienst, idolatrie et cetera. De analyse in deze fase probeert de verschillende stappen, waarbinnen een concept zijn betekenis heeft, te beschrijven.

5. Constructie van het mentale beeld

Woorden en concepten veronderstellen een bepaalde relatie tussen profiel en basis en functioneren in bepaalde cognitieve domeinen. De oudoosterse mens ziet een handeling of situatie en interpreteert deze als een concretisering (*instantiation*) van een bepaalde term (*type*). Dit is de manier waarop mensen hun ervaring van de hen omringende wereld beoordelen en classificeren. In deze stap zijn we geïnteresseerd in het mentale beeld dat mensen zich hebben gevormd van woorden en concepten die zij gebruiken, horen of lezen. De focus richt zich op de schematische betekenis van woorden en het beeld dat opkomt uit het gebruik van de term.

Aan de hand van deze analytische stappen (*matrix*) zullen we in de komende hoofdstukken analyseren hoe in Psalm 91 bedreiging en bescherming geprofileerd worden, en tegen welke achtergrond we deze twee kernbegrippen moeten verstaan. De analyse van woorden en begrippen kan nog uitgebreid worden. Er kan namelijk ook gekeken worden naar de historische ontwikkeling van woorden en begrippen. Ervaring en cognitie zijn altijd verbonden met een historische context. De conceptuele inhoud van cognitieve domeinen kan in de loop van de tijd veranderen en dit heeft gevolgen voor het profiel en de basis van een woord. Zijn er historische verschillen op te merken in de wijze waarop in de tijd mensen het woord gebruikt hebben? Is het mogelijk dit te verbinden met auteurs of toegesproken of geïdealiseerde lezers? Kunnen we op basis van de syntactische en historisch semantische analyse van de teksten iets zeggen over hun relatieve datering? Op basis van de resultaten van analyse kan een hypothese worden opgesteld over de historische ontwikkelingen in het mentale proces van het gebruik van het woord en zijn verandering in betekenis. In onze analyse laten wij echter deze historische ontwikkeling buiten beschouwing, omdat het ons primair te doen is om de vraag welke concrete betekenis woorden profileren in de tekst van Psalm 91.

Bovenstaande matrix heeft vooral betrekking op woorden en concepten. De analyse kan echter ook verbreed worden naar het grotere geheel van een tekst. Een tekst is immers meer dan een verzameling van losse woorden. Het is een *meeting-ground* voor allerlei soorten van informatie. Het gaat in deze analyse om het grotere geheel van de tekst, waarbij de aandacht uitgaat naar het perspectief dat een schrijver of redactor aan een tekst wil meegeven. De keuze voor bepaalde termen laat immers iets zien van wat de auteur belangrijk acht. Om dit perspectief duidelijk te krijgen, zijn de volgende vragen van belang: Welke nomina (zelfstandig of relationeel profiel) en werkwoordstypen (temporeel, statisch of dynamisch profiel) gebruikt de auteur (of redactor) en hoe zijn deze gegrond in de tekst? Het antwoord op deze vragen helpt om meer zicht te krijgen op wat er door de tekst gecommuniceerd wordt, wat de auteur aan zijn lezers wil(de) vertellen en welke bijdrage de tekst levert aan zijn context. Deze analyse helpt ten slotte om het algemene beeld, de 'composite mental image' te beschrijven die uit de tekst naar voren komt.³⁹

Beeld en beelden

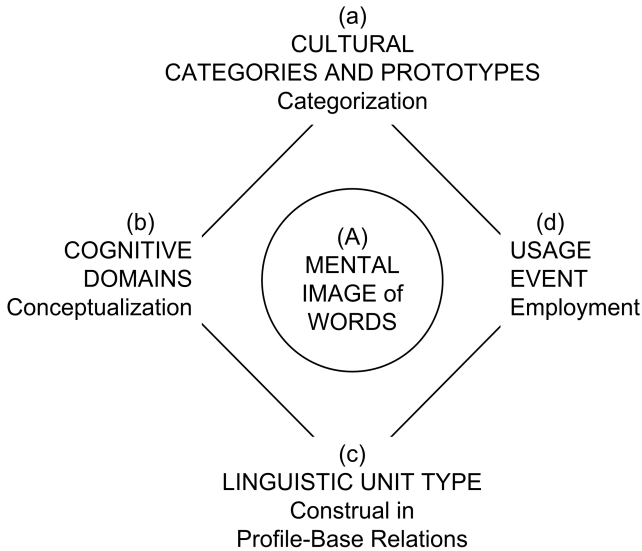
In de bovenstaande tekst is al een aantal keren het woord 'beeld' gevallen. Nu kan dit woord op verschillende zaken betrekking hebben. Een beeld is een 'bemiddelde weergave' van een entiteit of fenomeen.⁴⁰ Bij entiteit kunnen we denken aan een bepaald object (voorwerpen, gebouwen, etc.), dier, persoon, landschap, et cetera. Bij fenomeen valt te denken aan dingen als wind of dood, die zich alleen indirect laten afbeelden. De 'verbeelding' van een entiteit of fenomeen kan materieel, mentaal of tekstueel zijn. Bij *materiële* beelden kan gebruikgemaakt worden van fysieke middelen als doek (in het geval van een schilderij), potscherven (als middel van communicatie), steen (beeldhouwwerk en reliëf), water (in het geval van een natuurlijk spiegelbeeld), et cetera. *Mentale* beelden worden door het menselijk brein gemaakt, als een mens nadenkt over dingen en zich van bepaalde zaken een voorstelling maakt in zijn hoofd. Ten slotte kunnen er *tekstuele* beelden zijn, wanneer woorden letterlijk (wanneer zij bijvoorbeeld een object beschrijven) of figuurlijk (in de vorm van literaire stijlfiguren als metaforen) 'iets' weergeven.

In deze studie zijn we vooral op zoek naar een beschrijving van het *mentale* beeld dat mensen bij woorden hebben gehad. Dit mentale beeld ontstaat uit de interactie van vier mentale processen: (a) culturele categorieën, (b) conceptualisering door het menselijk denken, (c) taal als middel van het menselijk denken om zich uit te drukken, en (d) het concrete gebruik van woorden.⁴¹ In onderstaande afbeelding 6.1 is de relatie tussen deze vier processen weergegeven.

39. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 203.

40. Zie I.J. de Hulster, *Illuminating images*, 196. De verdere uitwerking van wat onder 'beeld' verstaan kan worden, is ontwikkeld op basis van zijn theoretische uiteenzetting.

41. Naar Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 354-360.



Afbeelding 6.1: Ontleend aan E.J. van Wolde, Reframing Biblical Studies, Winona Lake 2009, 358, fig. 10.2.

Woorden weerspiegelen de cultuur en de tijd waarin zij gebruikt worden. Bestaande culturele categorieën sturen het menselijk denken en de wijze waarop zij de wereld om hen heen waarnemen. Neem bijvoorbeeld het woord [schoonmoeder]. Wanneer iemand dat woord gebruikt en spreekt over zijn schoonmoeder, weet de ander onmiddellijk dat hij getrouwd is. In het mentale beeld is het huwelijk van de persoon die spreekt inbegrepen. In het Nederlands kan zowel een man als een vrouw het hebben over zijn of haar schoonmoeder. In het Bijbelse Hebreeuws wordt het desbetreffende woord *hāmôt* exclusief gebruikt in relatie tot de schoonmoeder van de man. De man is in het gebruik van het woord het uitgangspunt. Dit voorbeeld illustreert hoe de culturele categorieën van de oudoosterse patriarchale cultuur het gebruik van het woord *hāmôt* stempelen. Zo spelen in het vormen van het mentale beeld – zoals we reeds zagen in voorgaande paragrafen – het cognitieve domein waarbinnen het woord zijn betekenis profileert, de keuze van het éne woord boven het andere waarmee de schrijver op een bepaald aspect de nadruk legt of een bepaald perspectief weergeeft, alsmede de communicatieve setting een belangrijk rol.

Uit bovenstaande afbeelding is duidelijk af te leiden dat het mentale beeld van een complex begrip gevormd wordt uit het samenspel en de interactie van de genoemde elementen (a t/m d). Om deze reden hebben wij een matrix ontwikkeld, waarin genoemde aspecten een plaats hebben gekregen. Omdat onze focus ligt op het verhelderen van de literaire termen en begrippen, de begrippen die de tekst van Psalm 91 gebruikt, in relatie tot de vraag of deze woorden demonische connotaties hebben, zullen wij ons in de komende hoofdstukken tot de literaire aspecten beperken. Dit

betekent dat we niet op zoek zijn naar een iconografische exegese van Psalm 91.⁴² We zullen dan ook op terughoudende wijze gebruikmaken van het iconografische beeldmateriaal dat voorhanden is. Waar we wel van dit beeldmateriaal gebruikmaken, trachten we rekening te houden met de relevantie die dit materiaal kan hebben voor de tekst van Psalm 91. De beslissing of iets voor de interpretatie van Psalm 91 relevant kan zijn, hangt af van de volgende criteria, als er beeldmateriaal voorhanden is:⁴³

- (a) de literaire context van een woord of concept in de psalm;
- (b) de iconografische context van de afbeelding (voorstelling die afgebeeld wordt, motief of thema en symbolische waarde);
- (c) periodisering of historische context van de afbeelding;
- (d) de geografische verspreiding van de afbeelding;
- (e) materiaal waarop de afbeelding te vinden is of waarvan de afbeelding gemaakt is.

Op basis van deze criteria kunnen materiële (iconografische) naast literaire beelden een rol spelen in de reconstructie van het mentale beeld dat de oudoosterse en Israëlitische mens bij de begrippen had, die in Psalm 91 gebruikt worden.

6.5 VOORUITBLIK: BEDREIGING EN BESCHERMING

Het onderzoek naar de vraag of Psalm 91 met demonen te maken heeft, hoeft gelukkig niet vanaf nu te beginnen. In hoofdstuk 2 constateerden we reeds dat de realiteit van geesten en demonen in het oude Oosten een niet weg te denken onderdeel is van het wereldbeeld. Demonen worden verantwoordelijk gehouden voor allerlei vormen van 'misfortune, pain and suffered evil'. Uit gebeden, bezweringen en rituelen die ons overgeleverd zijn, is duidelijk geworden dat de oudoosterse mens de realiteit van geesten en demonen uiterst serieus heeft genomen. Ook de mens in het oude Israël leefde in een wereld waarin ziekte, bedreiging en dood een vaste plaats innamen. De (individuele klaag)psalmen laten duidelijk zien hoezeer de oud-Israëlitische mens geleden heeft aan deze dingen en zich belaagd wist door vijanden. De hevigheid van de beelden die gebruikt worden en grote aantallen vijanden deden vermoeden dat het in deze Psalmen om een realiteit en dimensie gaat, die de historische en sociale kaders van Israël te boven gingen. In dit kader staat de vraagstelling van deze studie.

In het vervolg van deze studie maken we onderscheid tussen bedreiging en bescherming. We willen onderzoeken in hoeverre in de door de psalm gebruikte termen beelden en associaties vanuit de Umwelt meeklinken. We vermoeden dat de bedreigende kant van onheil en demonen vooral zichtbaar wordt in beelden die negatieve connotaties hebben. Terwijl aan de andere kant de psalm ook antwoord geeft en reageert op deze bedreiging door positieve termen en begrippen daartegenover te stellen. Deze positieve termen duiden we aan met de term 'bescherming'. In de loop van ons onderzoek zal duidelijk worden of dit intuïtieve onderscheid gerechtvaardigd is.

42. Hiervoor verwijzen we naar de reeds genoemde studie van I.J. de Hulster, *Illuminating images*.

43. Naar J.M. LeMon, *Yahweh's winged Form in the Psalms: Exploring Congruent Iconography and Texts* (OBO 242), Fribourg 2010, 22-24; en I.J. de Hulster, *Illuminating images*, 214-241.

digd was. In ieder geval zullen we bij de bespreking van alle termen analyseren of er sprake is van positieve of negatieve connotaties.

In de hoofdstukken 7 en 8 zullen we de *matrix* toepassen op termen en uitdrukkingen die met bedreiging en bescherming te maken hebben. In het slothoofdstuk geven we aandacht aan het grotere geheel en aan de bijdrage die de tekst van Psalm 91 levert aan de context en aan wat de psalm vooral wil communiceren.

Hoofdstuk 7 is geheel gericht op die teksten waarin van *bedreiging* sprake is. Daarbij valt te denken aan het 'net van de vogelvanger' en het 'verderfelijke woord' (vers 3); de 'verschrikking van de nacht', 'pijl', 'pest' en 'verderf', (vers 5-6); 'kwaad' en 'plaag' (vers 10); en ten slotte de 'leeuw', 'slang' en 'draak' (vers 13). Wat betekenen deze woorden en tegen welke achtergrond profileren zij hun betekenis? Hebben deze termen met de dreiging van demonen te maken? Het gaat in dit hoofdstuk om de semantische betekenis en connotaties van de begrippen uit de psalm en de vraag in hoeverre daarin de invloed van de Umwelt doorklinkt. We zullen hierbij oog hebben voor overeenkomsten en verschillen.⁴⁴

In hoofdstuk 8 staan de woorden centraal die met *bescherming* te maken hebben. Wat profileren zij en wat is het mentale beeld dat de oud-Israëlitische mens zich van deze begrippen heeft gemaakt? In onze analyse geven we aandacht aan de begrippen voor 'schuilplaats' (vers 1; 2; 9); 'schaduw' (vers 1); 'vleugels' (vers 4); 'schild' (vers 4); en de werkwoorden 'schuilen' (vers 4); 'bevrijden' en 'beschutten' (vers 14). Welke gedachten en associaties laten zich ten slotte met deze begrippen verbinden?

In hoofdstuk 9 maken we de balans op van deze studie. Kunnen we op basis van de analyse van de beelden van bedreiging en bescherming een antwoord geven op de centrale vraagstelling van deze studie? Welke bijdrage levert de psalm als geheel? Welk antwoord geeft de psalm aan iemand die in nood is of bedreigd wordt door demonen? Op welke wijze wordt zo'n iemand verder geholpen? Hoe kan de gelovige zijn weg vervolgen in vertrouwen? Waarin wortelt de uitspraak 'Heer, U bent mijn toevlucht of schuilplaats'? Kortom: wat reikt de psalm zijn (angstige en bedreigde) lezers aan om met vertrouwen verder te leven?

44. Zoals J.W. Hilber terecht opmerkt, zijn beide aspecten van belang: *Cultic Prophecy in the Psalms*, BZAW 352, Berlin 2005, 38: 'Similarities and differences between texts and contexts of different cultures must be respected, but comparative studies are an important part of contextual exegesis and should not be abandoned'.

7 Beelden van bedreiging

Nevertheless, there is no reason to doubt that the content of the psalm reflects a thought world in which the presence of demons, demoniacal possession, and malignant spirits and powers was considered commonplace. The text of the psalm reflects a sense of synergistic inner connection between ordinary life and the sinister powers of the occult.¹

7.1 INLEIDING

In dit hoofdstuk richten we ons op de termen die met bedreiging te maken hebben. Aan de hand van de matrix die in het vorige hoofdstuk beschreven en ontwikkeld is, zullen de beelden van bedreiging geanalyseerd worden. Het zijn in het bijzonder deze termen die in aanmerking komen voor de vraag of in de beelden van Psalm 91 demonen in het spel zijn. We staan voor de opgave te onderzoeken waarom Psalm 91 zo vaak verbonden kon worden met demonen of met angst voor demonische bedreiging. In hoofdstuk 1 zagen we verschillende voorbeelden uit de geschiedenis van uitleg en interpretatie van Psalm 91, waarin de psalm gelezen en geïnterpreteerd is in de context van kwade machten en demonische bedreiging. Dit gegeven vraagt op zijn minst om een verklaring.

De centrale vraagstelling van deze studie is: kan er vanuit de inhoud van de psalm iets gezegd worden over de realiteit van demonen of demonische machten? Of nog preciezer: heeft Psalm 91 in zijn oorspronkelijke context te maken (gehad) met bedreiging door demonische machten? In dit hoofdstuk zoeken we deze vraag te beantwoorden door de gebruikte termen voor bedreiging nauwkeurig te analyseren en te kijken of er een relatie gelegd kan worden met geesten en demonen.

Welke termen komen in aanmerking voor onze analyse? We nemen ons uitgangspunt in eerste instantie in die termen waarvan de psalm zelf aangeeft dat ze bedreigend zijn. In vers 3 wordt het werkwoord נָשַׁל *nāšal* 'ontrukken' of 'bevrijden' gebruikt. Dit impliceert dat van het 'net van de vogelvang' en van het 'magische woord'² bedreiging uitgaat. Ditzelfde kan gezegd worden over de uitdrukkingen die in vers 5-6 gebruikt worden. De betekenis van לֹא תִירָא *lō' tīrā* 'vrees niet!' of 'wees niet bang' veronderstelt eveneens bedreiging. Dat רָעָה *rā'ā* 'kwaad' en נָגַע *nega* 'plaa'g' uit vers 10 worden meegenomen in de analyse is gegeven met de betekenis die zij profileren. Verder valt uit vers 13 af te leiden dat de beelden van '(jonge) leeuw', 'slang' en 'draak' als bedreigend ervaren zijn. De betekenis van het werkwoord רָמַס *rāmas* laat dat duidelijk zien: 'met voeten treden' of 'vertrappen'. De actie die door

1. M.E. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20), Texas 1990, 455.

2. Voor de keuze om *d'bar hawwōt* als 'magisch woord' te vertalen zie § 7.3.

rāmas wordt uitgedrukt, heeft namelijk een destructief karakter (zie § 7.14).³

Hoewel al deze begrippen op de een of andere manier gerelateerd zijn aan het overkoepelende thema van bedreiging, zijn we in het bijzonder geïnteresseerd in de specifieke bijdrage van elke term. Wat wordt er door deze begrippen geprofileerd? Wat is de eigen kleur van elk begrip op het gehele palet van bedreiging?

In tabel 7.1 vinden we een opsomming van de beelden van bedreiging die voor analyse in aanmerking komen.

Tabel 7.1: Beelden van bedreiging.

| Vers | Term | Transcriptie | Betekenis |
|------|----------------|---|-----------------------------------|
| 3a | פח יקוּשׁ | <i>paḥ yāqūš</i> | net van de vogelvanger |
| 3b | דבר הוות | <i>d̥bar hawwôt</i> | magisch woord |
| 5a | פחד לילה | <i>paḥad laylâ</i> | schrik van de nacht |
| 5b | חץ יעוף יומם | <i>ḥeṣ yā 'úp yómām</i> | pijl die vliegt overdag |
| 6a | דבר באפל יהלך | <i>deber bā 'ōpel y^ah^alōk</i> | pest die in het duister rondgaat |
| 6b | קטב ישוד צהרים | <i>qeteb yāšūd šoh^orāyîm</i> | verderf dat vernielt op de middag |
| 10a | תאנה רעה | <i>t̥'unne rā 'â</i> | kwaad dat treft |
| 10b | נגע יקרב | <i>nega ' yiqrab</i> | plaaig die nadert |
| 13a | שחל, פתן | <i>šaḥal, peten</i> | leeuw, slang |
| 13b | כפיר, תנין | <i>k̥pîr, tannîn</i> | jonge leeuw, draak |

In aanvulling op de bovenstaande begrippen die een vorm van bedreiging profileren, zullen we in dit hoofdstuk ook enkele werkwoorden bespreken die gerelateerd zijn aan het overkoepelende thema van bedreiging, in de hoop helder te krijgen welke vorm van bedreiging zij veronderstellen. Het gaat om de volgende werkwoorden: bevrijden (§ 7.4), vrezen (§ 7.5), treden en vertrappen (§ 7.14).

3. De keuze voor beelden waarvan de psalm zelf aangeeft dat ze bedreigend zijn, betekent dat we de term רשעים *r̥šā'im* 'goddelozen' niet in onze analyse meenemen. De woorden van de verzen 7-8 staan in het kader van een belofte en het is vanuit de psalm niet aantoonbaar dat van de *r̥šā'im* een vergelijkbare bedreiging uitgaat. Zie voor uitgebreide analyse van de term רשעים *r̥šā'im*, O. Keel, *Feinde und Gottesleugner – Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*, Stuttgart 1969, 107-131, en 155-215. Volgens Keel speelt het concept van de *r̥šā'im* een hoofdrol in de Psalmen die na de ballingschap gesitueerd moeten worden. De *r̥šā'im* zijn in toenemende mate degenen die Gods geboden overtreden, de vrome tegenwerken en naar het leven staan en zich zo zich schuldig maken ten opzichte van JHWH. Volgens Keel heeft in de Psalmen een theologische herinterpretatie en unificatie van het vijandbeeld plaatsgevonden. Zie Keel, *Feinde*, 129-131, 155, 197, 226. Aangezien de historische situering van de Psalmen vaak niet gemakkelijk vast te stellen is en de verschillende vijandbeelden in de Psalmen door elkaar heen lopen, beperken wij ons tot de constatering dat van de *r̥šā'im* in Psalm 91 geen aantoonbare bedreiging uitgaat en dat dit de keuze om dit begrip in onze analyse niet mee te nemen, voldoende rechtvaardigt.

7.2 NET VAN DE VOGELVANGER

Om meer zicht te krijgen op de betekenis van het beeld van de vogelvanger en wat door de frase פַּח יִקֹּשׁ *pah yāqûš* in Ps. 91,3 wordt geprofileerd, kijken we eerst naar de achtergrond waartegen de termen פַּח *pah* en יִקֹּשׁ *yāqûš* gebruikt worden. Beide termen stammen uit het levensterrein van de jacht. Dit roept allereerst de vraag op welke specifieke percepties, ervaringen en kennis van de wereld in deze termen meekomen. Tegen de achtergrond van welke cognitieve domeinen moeten beide concepten begrepen worden?

7.2.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

Het jagen op wilde dieren is een gebruikelijke activiteit in het oude Midden-Oosten, in het bijzonder in de vroege periode van de geschiedenis. Wanneer in een bepaalde cultuur het domesticeren van dieren toeneemt, zien we een afname van de jacht als middel van bestaan.⁴ In de latere grote gevestigde culturen van Egypte en Mesopotamië speelt de jacht voornamelijk nog een rol als sport. In de kringen van de koning en van de aristocratie organiseert men grote jachtpartijen. Hiervoor worden speciale wapens en paarden gebruikt. Zijn de boog en de pijl hoofdzakelijk de karakteristieke wapens van de aristocratie, de gewone jager uit het volk maakt vooral gebruik van netten en vallen. Deze netten en vallen worden vooral gebruikt voor het vangen van vissen, vogels en kleine dieren.



Afbeelding 7.1: Op jacht naar wild met netten en honden (reliëf in paleis van Assurbanipal in Ninevé, 7e eeuw BCE).

Het gebruik van netten is een van de oudste en meest wijdverspreide jagerstechnieken (zie afb. 7.1). De activiteit van het vangen van vogels en vissen is regelmatig te vinden op afbeeldingen uit Mesopotamië en Egypte. Deze vorm van jacht is in de geschiedenis van de oudoosterse volken nooit afwezig geweest.⁵

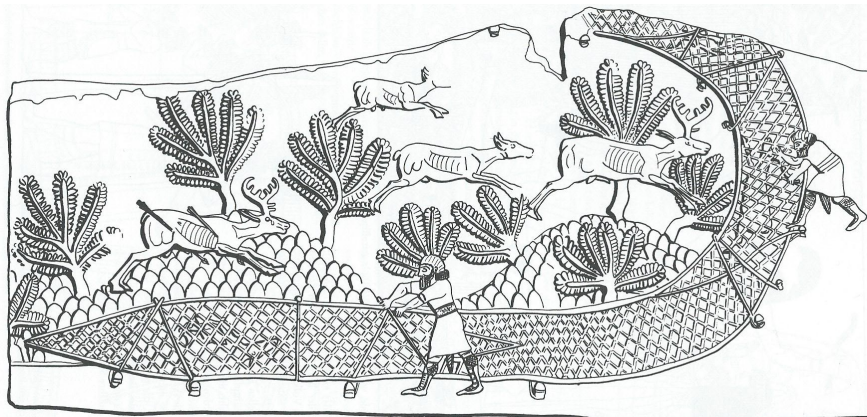
In Israël zijn er geen aanwijzingen dat het jagen als sport door de koningen van Juda en Israël geïmplementeerd werd. Verwijzingen naar de jacht zijn niet heel frequent. In de vroege geschiedenis komen we de jager Nimrod tegen (Gen. 10,9) en lezen we van Esau en Ismaël dat zij jaagden (Gen. 25,27; 21,20). In de Pentateuch komen we een voorschrift over de jacht tegen, waarin gezegd wordt dat men de wilde dieren en vogels die gevangen worden, moet doden en het bloed eruit

moet laten lopen en met aarde bedekken (Lev. 17,13).

Al lezen we niet veel over de praktijk van de jacht, wel komen we allerlei toespelingen op de jacht van dieren tegen. Uit deze toespelingen kunnen we het een en ander afleiden over de technieken die bij de jacht gebruikt werden. Grotere dieren als herten en antilopen werden soms door mensen of honden opgejaagd en in een net gedreven (zie afb. 7.2).

4. Zie K. Koenen, 'Jagd', in: *Bibelllexikon*.

5. Zie E. Firmage, 'zoology' in: *ABD* 6, 1109-1119.



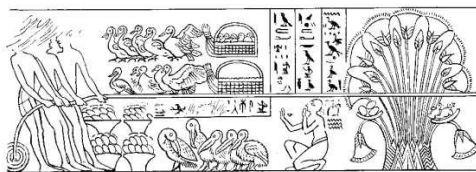
Afbeelding 7.2: Het jagen van wild met een vangnet (reliëf in paleis van Assurbanipal in Ninevé, 7e eeuw BCE), naar Keel, *altorientalischen Bildsymbolik*, 83, afb. 119.

Soms worden gevaarlijke dieren als een leeuw en ander groot wild in een kuil gevangen, die dan bedekt is met takken en bladeren en in sommige gevallen met een net (Ps. 35,7-8; Ez. 19,8). Dieren als antilope, hert of gazelle kunnen echter ook door middel van een strik gevangen worden. De strik is in Palestina een wijdverspreid en geliefd jachtinstrument.⁶

In dit geheel neemt ook de vogelvanger zijn plek in. Uit het feit dat er veel verwijzingen zijn naar de jacht van vogels, kunnen we afleiden dat het een veelvoorkomende praktijk is (zie onder andere Ps. 124,7; Spr. 1,17; 6,5; Pred. 9,12; Am. 3,5). De enige vogel die expliciet vermeld wordt, is de patrijs, die in de bergen gejaagd moet worden (1 Sam. 26,20).

De vogelvanger maakt in de regel gebruik van een net. Van dit net zijn verschillende varianten te vinden. Soms wordt er een net gebruikt dat verzaaid is aan de vier hoeken en dat ergens in de struiken of bomen wordt opgehangen. Soms wordt van een sleepnet of klapnet gebruikgemaakt.

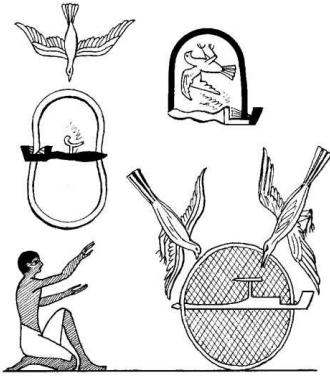
Het sleepnet bestaat uit twee netten die ergens op de grond opgesteld zijn en door aan een touw te trekken, dichtgetrokken kunnen worden (zie afb. 7.3). Het klapnet is kleiner van vorm



Afbeelding 7.3: Vogeljacht met sleepnet.

6. 'Hunting', in: *ISBE*, J. Orr (ed.), 1915; zie ook O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Neukirchen 1984³, 82.

en bestaat uit twee gespannen beugels die een net openhouden (zie afb. 7.4).



Afbeelding 7.4: Vogeljacht met een klapnet (wandschildering in Benī Hasan, Egypte, Middenrijk).

een jager of vogelvanger een mens in hun net of strik proberen te vangen.⁸ Daarnaast kan het beeld van een net ook zijn gebruikt in de context van magie en toverij, om uitdrukking te geven aan gevoelens van onzekerheid, bedreiging en angst.⁹ Zo is er bijvoorbeeld in Babylonië een demon die de naam *alluhappu* 'vangnet' draagt en wordt van Lamaštu gezegd dat zij gebruikmaakt van een *alluhappu*-net.¹⁰ In de serie *Utukkū Lemnūtu* komen we het beeld tegen van demonen die mensen in hun netten verstrikken. Zo valt bijvoorbeeld te lezen:

They strike the land, encircling the lands like a net' en 'or whether you are the evil Alū-demon who covers the victim like a gill net, whether you are the evil Alū-demon who snares the victim like a hunting-net'¹¹ of: 'the evil Ala-demon who covers a man like a net ..., the evil Ala-demon who envelops a man like a *salhab*-net.'¹²

Het beeld van het net visualiseert hoe men de bedreiging door demonen ervaren heeft. Mensen worden overvallen en raken verstrikt in het kwaad dat demonen tot stand brengen. Van demonen wordt in dezelfde serie gezegd: 'Through the gloomy street by night they roam ..., in the city like a snare they are set'.¹³ Het beeld van een net of een val is krachtig. Het drukt de onmogelijkheid uit om eruit te ontsnappen: 'A

7. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 82.

8. Koenen, 'Jagd', in: *Bibellexikon*.

9. O. Keel, *Feinde*, 196; O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 78.

10. Zie 'alluhappu', in: *CAD* Ia 359; M. Stol, *Epilepsy in Babylonia* (CM 2), Groningen 1993, 41.

11. Tablet 4, regel 10-11, en tablet 8, regel 20-21, M.J. Geller, *Evil Demons – Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, Helsinki 2007, 203.226.

12. M.J. Geller, *Forerunners to Udug-hul: Sumerian Exorcistic Incantations* (FAS 12), Stuttgart 1985, 80-83, regels 863-864.

13. Tablet IV, plaat IX, kolom II, regel 14 en 19, *Utukkū Lemnūtu*, in: R.C. Thompson, *Devils and Evil Spirits of Babylonia*, Londen 1903, 35.

snare without escape, set for evil. A net whence none can issue forth, spread for evil'.¹⁴

In de serie *Maqlû* vinden we in de context van toverij en magie ook verschillende verwijzingen naar netten. Heksen en tovenaars hebben hun vangnet uitgeworpen om mensen te vangen. Het beeld van het net verwoordt de angst voor de toverpraktijken van heksen:

Sorceress of sorceresses, whose net has been spread in the streets, whose eyes gaze around on the city', 'They tried to clap me to the ground like a bird-clapper!' en 'They tried to cover me like a net!'¹⁵

Het is interessant dat in Ugarit het thema van de jacht terugkomt in de beschrijving van de (jongere) goden. Zo wordt van de godinnen Astarte en Anat verteld dat zij (in de woestijn) gaan jagen. Ook Baäl is een liefhebber van de jacht.¹⁶

In de bijbelse literatuur komen we het beeld van het net veelvuldig tegen. In de Psalmen worden vijanden regelmatig beschreven met beelden die aan de jacht ontleend zijn (zie verder § 7.2.3). Ook door profeten wordt veelvuldig gebruikgemaakt van dit thema. Zo ziet Hosea JHWH als een vogelvanger, waaraan Israël niet ontsnappen kan (Hos. 7,12). Bij Jeremia zijn vissers en jagers metaforen voor de vijanden, die JHWH naar zijn opstandige en ongehoorzame volk stuurt om het op te jagen en te vangen (Jer. 16,16). Ezechiël kondigt de koning van Juda en de farao van Egypte aan dat ze als een dier met netten gevangen zullen worden (Ez. 12,13; 17,20; 19,8; 32,3). In de Psalmen ligt de sympathie aan de zijde van de vervolgte mens, die zich opgejaagd voelt door zijn vijanden en overal netten en strikken ziet. Vijandschap is een belangrijk thema waarin het beeld van netten en strikken terugkeert. In Israël kan ook over netten en vallen gesproken worden in het kader van toverij en magie. Een voorbeeld hiervan vinden we in Ezechiël 13,17-21:

Mensenkind, richt je nu op de vrouwen van het volk die op eigen gezag profeteren, en klaag hen aan. Zeg: "Dit zegt God, de HEER : Wee de vrouwen die toverbanden naaien voor alle polsen en handen, die sluiers maken die passen op ieders hoofd, om zo de zielen van de mensen te vangen! Jullie willen mijn volk in je netten vangen en zelf in leven blijven? ... Daarom – zegt God, de HEER – verscheur ik de banden waarmee jullie de mensen als vogels vangen; ik scheur ze van je armen af en laat de mensen vrij die in je netten verstrikt zijn geraakt. Ik verscheur de sluiers en ik ontruk mijn volk aan jullie macht. Jullie zullen geen greep meer op hen hebben en jullie zullen weten dat ik de HEER ben (NBV 2006).

Interessant is dat hier gesproken wordt over 'netten' en 'vangen'¹⁷ in de context van magische handelingen en voorwerpen: 'toverbanden' (כֶּסֶת *keset*).¹⁸ Vermoedelijk zijn met deze *k̄sātōt* een soort van amuletten bedoeld, die met behulp van magische

14. Tablet V (tablet van de ban), plaat XXXIV, regel 12-14, *Utukkū Lemnūtu*, in: Thompson, *Devils and Evil Spirits of Babilonia II*, 119.

15. G. Meier, *Die Assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, (AfO 2), Berlin 1937, tablet VII, regel 85-87; tablet II, regel 162 en 164.

16. Zie M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds – Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster 1990, 454-457.

17. Verschillende keren wordt hier de term צוד gebruikt. Zie W.R. Domeris, in: *NIDOTTE* 3, 775-776.

18. M.J.A. Horsnell, in: *NIDOTTE* 2, 684 met verwijzing naar כֶּסֶת , M.J.A. Horsnell, in: *NIDOTTE* 2, 735-738.

krachten de mensen die ze dragen, beschermen en kwaad van hen weren.

Uit het bovenstaande kunnen we afleiden dat het concept [vogelvanger], dat van oorsprong thuishoort in het cognitieve domein van de jacht en de term [net/strik], die in hetzelfde domein een plaats heeft in de regio van de [materialen of technieken van de jacht], veelvoorkomende uitdrukkingen zijn, die op verschillende levensterreinen gebruikt kunnen worden. Om meer helder in beeld te kunnen krijgen wat er door de semantische eenheid פה יקיש geprofileerd wordt, zullen we beide termen nauwgezet analyseren.

7.2.2 Lexicale betekenis

Wat is de lexicale betekenis van *paḥ*, *yāqāš* en *yāqūš*?

1. Het nomen פה *paḥ* komt 25 keer voor in het Oude Testament en voornamelijk in de profetische en wijsheidsliteratuur. De semantische betekenis van פה is 'val'.¹⁹ Het meest waarschijnlijke is dat met *paḥ* een klapnet wordt aangeduid, waarmee vogels gevangen konden worden.²⁰ In Psalm 141,9 wordt over de פה ירי *yēdē paḥ* gesproken, de beide beugels die het klapnet openhouden. In Amos 3,5 lezen we over het omhoogschieten (עלה) van de *paḥ* van de grond. Hiermee is vermoedelijk het dichtklappen van het net bedoeld. Wanneer andere dieren in beeld zijn, of wanneer *paḥ* metaforisch gebruikt wordt, kan ook een 'strik' bedoeld zijn.²¹
2. Het werkwoord יקיש *yāqāš* komt acht keer voor in het Oude Testament, waarvan drie keer in de Qal in de betekenis 'een (vogel)val of strik zetten'; vier keer in de Nifal met als betekenis 'verstrikt worden', 'gevangen worden'; en een keer in de Pu'al: 'verstrikt zijn', 'gevangen zijn'. Het nomen יקיש *yāqūš* dat van dit werkwoord afgeleid is, komt vier keer voor in de betekenis van 'vogelvanger'.²²

Hoe functioneren de verschillende nomina in de bijbelse teksten en tegen welke achtergrond moeten zij geïnterpreteerd worden?

7.2.3 Analyse van de bijbelteksten

*Analyse van de bijbelteksten waarin פה voorkomt*²³

Jozua 23,13 is de enige tekst waarin *paḥ* voorkomt in de context van idolatrie. Jozua roept de oudsten van het volk op om trouw te blijven aan יהוה (23,8) en geen huwelijksbanden aan te gaan met de volkeren die zijn overgebleven. Wanneer het volk zich met hen inlaat, zullen zij 'worden tot een strik en een val, tot een gesel op uw zijden en prikkels in uw ogen'. De uitdrukking strik en val kan als hendiadys verstaan worden, omdat zij beide hetzelfde tot uitdrukking brengen en מוקיש *mōqēš* vaker parallel staat met *paḥ*.²⁴

19. D. Kellermann, in: *TDOT* 11, 513-516; W.R. Domeris, in: *NIDOTTE* 3, 596-597.

20. Zie Kellermann, in: *TDOT* 11, 514.

21. We kunnen echter niet uitsluiten dat de semantische uitdrukking in de loop van de tijd anders verstaan is of in metaforische teksten ook de betekenis van '(val)strik' kon krijgen. Het blijft altijd goed om de primaire betekenis als uitgangspunt te nemen in de analyse van de teksten.

22. H. Ringgren, in: *TDOT* 6, 288-290; W.R. Domeris, in: *NIDOTTE* 2, 525-527. Het nomen מוקיש *mōqēš* komt 27 keer voor en is semantisch niet duidelijk te onderscheiden van פה *paḥ*.

23. Voor bespreking van Ps. 141,9, Pred. 9,12 en Hos. 9,8 zie analyse van יקיש.

24. Joz. 23,13; Ps. 69,23; 140,6; 141,9; Jes. 8,14; Am. 3,5. Zie *WO* § 4.4.1b; 4.6.1; 39,2, 5.

In de verzen Job 18,9; Psalm 69,23; 119,110; 124,7; 140,6; 142,4 en Jeremia 18,22 komen we het beeld van het klapnet tegen in de context van vijandschap. In Job 18,9 is niet helemaal duidelijk welk beeld we precies voor ogen moeten hebben, omdat hier *pah* voorkomt in de combinatie met hiel (עקב). In vers 8 gaat het over een kuil waarover een net gespannen is. De verzen 9-10 beogen allemaal iets uit te drukken wat zich dicht bij de grond bevindt. De val kan een klapnet zijn dat verborgen ligt op de grond, maar een strik is hier ook mogelijk. Omdat hier expliciet gesproken wordt van de hiel, is de laatste betekenis hier misschien waarschijnlijker. De op het eerste gezicht wat raadselachtige tekst van Psalm 69,23: 'Laat hun tafel voor hun aangezicht tot een strik worden en voor hun gasten tot een val', wordt duidelijk als we bedenken dat met tafel hier het binnenste hout van het klapnet wordt bedoeld.²⁵ Op het hout waaraan beide armen van het klapnet verbonden zijn, wordt meestal het aas vastgemaakt. Het beeld wordt betrokken op de vijanden die de dichter naar het leven staan. In Psalm 140,6 staat *pah* parallel met רשת *rešet*, dat eveneens een net aanduidt.²⁶ De beelden drukken allemaal dezelfde gedachte uit: tegenstanders hebben een val gezet om de persoon kwaad te berokkenen. In Jeremia 18 bidt de profeet Jeremia tot JHWH en beklagt zich over het feit dat mensen hem naar het leven staan. Het feit dat zij plannen tegen hem bedenken vanwege de woorden die hij namens JHWH doorgeeft en hem willen doden, brengt hem ertoe om het beeld van het *pah* te gebruiken: 'Want zij hebben een kuil gegraven om mij te vangen en vallen verborgen voor mijn voeten'. De uitdrukking is hier semantisch ambivalent: 'klapnet' of strik'. Het is niet met zekerheid te zeggen.

In Job 22,10; Jesaja 8,14; 24,17, 18; Jeremia 48,43, 44; Hosea 5,1; Amos 3,5 komen we *pah* tegen in het kader van het oordeel of de straf van JHWH. In Job 22 worden de problemen die Job heeft, vergeleken met פחים *pahim* die overal rondom hem zijn opgesteld. Hij leeft met schrik en in voortdurende angst. Uit vers 4 wordt duidelijk dat deze *pahim* gevolg zijn van de straf van God. In Jesaja 8,14 wordt van JHWH zelf gezegd dat Hij voor Israël tot een strik en een val zal zijn (פח en מורקש). Dit is de enige keer in het Oude Testament dat dit beeld op God zelf betrokken wordt. In Jesaja 24 gaat het over de verwoesting en chaos die over land en stad zullen komen. Het land zal ondersteboven gekeerd (24,1), leeggeplunderd en verbrand worden.²⁷ Wat betekent dit voor de inwoners? Men zal willen vluchten voor het dreigende gevaar, maar overal angst ondervinden vanwege valkuilen en (vogel)vallen.²⁸ Men zal gevangen worden (לכד *lakad*) door het klapnet. Dezelfde beelden komen we ook in

25. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 80. Zie afbeelding 112. Zie ook Kellerman, in: *TDOT* 11, 514.

26. Zie P. Mommer, in: *TDOT* 14, 17; Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 80. Waarschijnlijk is met *rešet* een groter net bedoeld, waarmee kuilen bedekt of waarmee dieren gevangen kunnen worden.

27. Zie J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33* (WBC 24), Dallas 1998, 320: 'The scene surveys the devastation which the Assyrian campaigns have brought about in the whole country, from the Euphrates to the River of Egypt. Yahweh is the prime cause. The effects are universal on all the land's peoples and on all its parts. The fields are barren and unplanted. The cities are ruined and are without life. A curse has bound the land. It looks like a tree after its fruit and leaves have been stripped off. The terrible effects of God's campaign of judgment through the Assyrian 'rod of his anger' are surveyed. God's judgment is both horrible and thorough. Canaanite civilization had dominated Palestine/Syria for well over a millennium. Now it is about to disappear'.

28. In het Hebreeuws een prachtige vorm van alliteratie: *pahad wapaḥat wapaḥ* ('angst en kuil en val').

Jeremia 48 tegen, maar dan in een profetie tegen Moab. In Hosea 5 zijn het de priesters en de koningen die op hun gedrag worden aangesproken. Ze zijn voor de mensen tot een 'val' geworden en tot een 'net' (*pah* parallel met *rešet*).²⁹ In Amos 3,5 wordt het hele volk aangesproken op hun gedrag met het treffende beeld van het klapnet. Het net springt niet dicht zonder iets gevangen te hebben; zo zal het oordeel van JHWH ook zijn: het zal zeker gebeuren.³⁰

Dat het beeld van een val ook gebruikt kan worden om mensen te waarschuwen voor verleiding, blijkt uit de volgende twee teksten. In Spreuken 7,23 gaat het over de verleidingskracht van een vrouw ten opzichte van de man, die als hij niet oppast als een vogel in de val duikt. En Spreuken 22,5 roept op om verkeerde mensen te mijden, hun weg is vol doorns en vallen.

Ten slotte gebruikt Prediker 9,12 het beeld van 'val' in het kader van kwaad (רעה) dat een mens plotseling kan overvallen.

Analyse van de bijbelteksten waarin יקש voorkomt

In Deuteronomium 7,25 komt de Nif'al voor in de context van de houding die de Israëlieten moeten innemen ten opzichte van de volkeren die in Kanaän wonen. Tegen het volk wordt gezegd dat zij de beelden van hun afgoden met vuur moeten verbranden, om te voorkomen dat zij daardoor verstrikt raken.³¹ Men mag de beelden niet begeren en tot zich nemen. Met dat laatste wordt waarschijnlijk bedoeld: bij zich in huis nemen of een plek geven in het dagelijks leven. In de context van dit hoofdstuk kan zowel aan een net als aan een strik gedacht worden. De voorkeur heeft evenwel net, omdat dit beeld treffender weergeeft wat de consequenties zijn van het binnengaan van de afgodsbeelden. Het verstrikt raken wordt als תועבה ('afschuw') betiteld.³²

In Psalm 124,7 komen we dezelfde uitdrukking tegen als in Psalm 91, zij het dat het om ייקשם (meervoud) gaat. Het gaat over mensen die opstaan tegen het volk om het te verslinden. Om wie het gaat wordt in deze psalm niet duidelijk. De bedreiging die van hen uitgaat, wordt vergeleken met een net waarin vogels gevangen worden. De identificatie loopt in dit beeld met de vogels die in het net gevangen zijn. Met de hulp van God wordt het net gebroken en kan de vogel ontkomen. In Psalm 141,9

29. Zie D. Stuart, Douglas, *Hosea-Jonah* (WBC 31), Dallas 1998, 91: 'By the juxtaposition of three types of hunting traps with three localities (including Shittim in v 2a) the oracle continues God's excoriation of the leadership, royalty and priesthood. The three sites mentioned are significant more for their randomness than for any special characteristics that they share in common. The sense of the accusation is: 'to places like ... you have become like ...' All over Israel, political and religious oppression keeps the people from the freedom that they would have via a true knowledge of Yahweh (v 4). The nation's government and religion were established by God to protect and benefit his people. Instead, they have preyed upon the people, like snares to trap and imprison rather than to support and protect.'

30. Kellermann, in: *TDOT* 11, 516.

31. Zie verder ook Ex. 23,33; 34,12; Ri. 2,3; 8,27 en Ps. 106,36 waar מוקש *môqēš* eveneens voorkomt in de context van idolatrie.

32. Het nomen *môqēš* komt een aantal keren voor in het semantisch domein van de idolatrie. Gaat het in Ex. 34,12 om het niet sluiten van een verbond met de inwoners van het land, in Ex. 23,33 en Deut. 7,16 blijkt het te gaan om het dienen (עבד 'bd) van de goden van de volkeren. Israël moet zich verre houden van deze goden. Het zijn de goden zelf die Israël tot een val(strik) zijn, volgens Ri. 2,3 en Ps. 106,36. Ook de efod die door Gideon gemaakt werd, zie Ri. 8,27, is voor Israël een aanleiding geworden tot geestelijk overspel (זנה *znh*).

zijn het de bedrivers van ongerechtigheid die een (vogel)val hebben gezet. In de tekst worden de beide uitdrukkingen פח en מוקש gebruikt. Dat het hier om een klapnet gaat, blijkt uit de semantische uitdrukking פח יד, waarbij יד staat voor de beugels van het (klap)net. In beide teksten komt יקוש voor in de context van vijandschap.

De context van Spreuken 6,2 is verschillend van de voorgaande teksten. In vers 1 gaat het over iets toezeggen aan een vreemde, zonder deze te kennen. Als de woorden die gesproken worden, bevestigd worden door een handslag, is men aan die woorden gebonden. Dan, zo luidt de tekst in de Nif'al, 'ben je verstrikt geworden in de woorden van je eigen mond'. Het beeld van strik wordt hier gebruikt in de context van taal en woorden. Even verder in het hoofdstuk, in Spreuken 6,5, gaat het beeld verder. Wanneer een bindende afspraak gemaakt wordt met iemand die onbekend en wellicht niet te vertrouwen is, dan moet er alles aan gedaan worden om eronderuit te komen. In deze context is het beeld van vers 5 illustratief: 'Red u als een gazelle uit de hand (*van de jager*), als een vogel uit de hand van de vogelvanger'. Door de overeenkomst is de persoon gevangen geraakt, slachtoffer van zijn eigen woorden.

Prediker 9,12 gebruikt het woord in de Pu'al in de zin van verstrikt raken. Nadat eerst gesproken wordt over vissen en vogels die in een net gevangen worden, wordt de metafoor betrokken op een mens (האדם). Deze kan zomaar ineens overvallen worden door kwaad of in kwaad verstrikt raken. Het beeld van het net is treffend, het valt onverwacht over iemand heen.

In de profetische teksten komen we יקוש vier keer tegen, drie keer als werkwoord en een keer als nomen. Jesaja 8,15 staat in het kader van het gericht van God over Israël. De Assyriërs zullen komen en Juda verwoesten, omdat het volk יהוה niet heilig geacht heeft. God zelf zal voor Israël tot een strik en een val zijn (פח en מוקש). Met als gevolg: 'En velen onder hen zullen struikelen en vallen, verpletterd, verstrikt en gevangen worden'. Met het net worden de Assyriërs bedoeld die grote delen van de bevolking van Juda en Jeruzalem gevangen zullen nemen. Ook Jesaja 28,13 staat in hetzelfde kader van het oordeel van God. De priesters en de profeten kunnen hun taak niet meer vervullen, doordat zij dronken zijn en het volk geen kennis meer bijbrengen, geen visioenen uitleggen en het recht verdraaien. Ook van de leiders wordt gezegd: 'Als zij weggaan, vallen zij achterover, worden verpletterd, raken verstrikt en zullen gevangen worden'. In Jeremia 5,26 komen verschillende cognitieve domeinen samen. Er is het domein van de idolatrie. In vers 19 lezen we dat het volk verweten wordt dat zij יהוה heeft verlaten en andere goden is gaan dienen. In de verzen 26-28 gaat het over het recht dat met de voeten getreden wordt. Wees en arme zijn er de dupe van en anderen hebben hier voordeel aan gehad. Zij hebben hun huis gevuld met luxe spullen én bedrog, als een kooi vol vogels (5,27). Ze worden goddelozen genoemd en vergeleken met een vogelvanger die op de loer ligt en mensen in hun netten probeert te vangen. Hier wordt het beeld toegepast op het domein van het recht en de rechtspraak. In de profetie van Jeremia 50 wordt over Babel het oordeel uitgesproken. Het volk is weliswaar een instrument geweest in de handen van יהוה, maar zal nu zelf gestraft worden. Het is יהוה zelf die een val heeft gezet, een strik of net. En onontkoombaar zal Babel daarin verstrikt raken en gevangengenomen worden. Babel zelf is een voorwerp van de toorn van God geworden, omdat het יהוה heeft uitgedaagd.

Ten slotte komen we in Hosea 9,8 het beeld van het net van de vogelvanger tegen in het kader van het oordeel van God. Het volk heeft de profeten niet serieus genomen. Men heeft hen voor dwaas uitgemaakt en voor krankzinnigen (9,7). Het beeld van het net staat hier parallel met vijandschap. Israël zal door zijn vijandschap verstrikt raken in het net, op al zijn wegen, dat wil zeggen: op alle terreinen van het leven, zelfs zal er vijandschap zijn in het huis van God. De consequenties van hun houding hebben gevolgen voor de dienst aan God. Wie verstrikt is in het net, heeft geen vrijheid meer en is overgeleverd aan anderen.³³

7.2.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein

Profiel – basis – cognitief domein van pah

Overzien we het geheel van bovenstaande teksten, dan is het duidelijk dat de semantische eenheid פַּח *pah* in de verschillende cognitieve domeinen waarin het functioneert, vooral een bedreiging profileert. De primaire en concrete betekenis van 'val' in het cognitieve domein van de jacht is weliswaar op de achtergrond geraakt, maar toch niet helemaal verdwenen. De metaforische betekenis die *pah* is gaan hebben in andere domeinen, is nog steeds geworteld in de oorspronkelijke betekenis van 'val'. In de basis van het woord *pah* klinkt inherent mee dat iemand de val gezet heeft met kwade bedoelingen. Nergens wordt aan *pah* een positieve connotatie toegekend. Soms wordt expliciet gezegd wie de persoon is die de val heeft gezet: יהוה (in het domein van straf en oordeel), Kanaänitische (af)goden (in het domein van idolatrie) of tegenstanders (in het kader van vijandschap en verstoorde verhoudingen). Soms wordt in het midden gelaten wie de val heeft gezet (Spr. 7,25; 22,5; Pred. 9,12). Het niet expliciteren van degene die de val zet, verhoogt de suggestieve kracht en het bedreigende karakter van de val.

Dat het vooral bedreiging is wat door *pah* geprofileerd wordt, blijkt uit een tweetal observaties:

(1) In de eerste plaats zijn de associaties die in de basis van deze term meekomen veelzeggend. In de context waar *pah* gebruikt wordt, is stevast sprake van: 'schrik' of 'vrees' (פַּחַד, פֹּחַד), of andere termen die angst uitdrukken: 'te gronde gaan' (אָבַד), 'vluchten' (נוּס), 'schreeuwen' (זַעַק), 'plotseling' (פֶּתָאֵם), et cetera. Het beeld van het net drukt het plotselinge karakter van de bedreiging uit, de onontkoombaarheid en de hulpeloosheid van het 'slachtoffer'. Een vogel is weerloos en hulpeloos ten opzichte van het net.³⁴

(2) In de tweede plaats blijkt dit ook uit de keuze voor de term *pah* wanneer we deze namelijk afzetten tegen de andere materialen die in de jacht gebruikt worden. In het cognitieve domein van de jacht, in de regio van de materialen of technieken van de jacht, blijkt de jager naast *pah* over in principe nog twee andere materialen te beschikken: מוֹקֵשׁ *môqēš* dat eveneens 'val' profileert en רֶשֶׁת *rešet*, dat 'net' betekent. Uit analyse van de teksten waarin *môqēš* voorkomt, blijkt geen significant verschil met *pah*.³⁵ Dat verschil is er wel met *rešet*. Uit de teksten waarin deze term voor-

33. Kellerman, in: *TDOT* 11, 515.

34. Zie P. Mommer, in: *TDOT* 14, 18.

35. Ex. 10,7; 23,33; 34,12; Deut. 7,16; Joz 23,13; Ri. 2,3; 8,27; 1 Sam. 18,21; 2 Sam. 22,6; Job 34,30; 40,24; Ps. 18,6; 64,6; 69,23; 106,36; 140,6; 141,9; Spr. 12,13; 13,14; 14,27; 18,7; 20,25; 22,25; 29,6; 25; Jes. 8,14; Am. 3,5. Zie Kellerman, in: *TDOT* 11, 514.

komt, blijkt dat het om een veel groter net gaat.³⁶ De keuze voor *paḥ* profileert een kleiner net, met andere woorden: een bedreiging die minder opvalt en juist daardoor verraderlijker is (cf. Job 22,10).

Profiel – basis – cognitief domein van yāqaš en yāqûš

Overzien we het geheel van deze teksten waarin het werkwoord יָקַשׁ *yāqaš* en het nomen יָקוּשׁ *yāqûš* voorkomen, dan kunnen we het volgende concluderen:

(1) Ten eerste valt op dat in de genoemde teksten nergens een verwijzing wordt gemaakt naar het cognitieve domein van de jacht. Dat we hieraan de conclusie moeten verbinden dat de praktijk van de jacht tot het verleden behoort en niet meer wortelt in het dagelijks leven, zoals Hugger veronderstelt, vinden we te ver gaan.³⁷ Dat het beeld in verschillende andere cognitieve domeinen een plaats heeft gekregen, zou juist een bewijs voor het tegendeel kunnen zijn. Juist omdat het plaatsen van vallen en strikken tot het dagelijks leven van de oudoosterse mens behoort en voor iedereen herkenbaar is, kan het een plekje innemen in teksten die tot verschillende genres behoren.

(2) In de tweede plaats wordt door teksten als Deuteronomium 7,25 en Jeremia 5,26 de semantische uitdrukking gesitueerd in het kader van idolatrie. Het dienen en vereren van de goden van de Kanaänitische inwoners van het land is voor Israël gevaarlijk, omdat dit leidt tot het verliezen van vrijheid en tot gebondenheid aan de cultus van deze goden.³⁸ Het is goed mogelijk dat de teksten waarin *yāqaš* verbonden wordt met het oordeel van God, inhoudelijk gerelateerd zijn aan het domein van idolatrie.

(3) Ten slotte is op te merken dat de uitdrukkingen ook voorkomen in het domein van het intermenselijke verkeer, in het bijzonder in de regio van vijanden en vijandschap (Ps. 124,7; 141,9) en 'foolish speech'³⁹ (Spr. 6,2, 5). Blijkbaar had het beeld van de strik en het net ook op dit terrein voldoende zeggingskracht.

Profiel – basis – cognitief domein van de semantische constructie paḥ yāquš

In Psalm 91,3 worden de twee nomina *paḥ* en *yāquš* met elkaar verbonden. De semantische uitdrukking is hiermee een relationele nominale frase geworden waarin פֶּסַח de *trajector* is en יָקוּשׁ het *landmark*. Dit heeft een aantal consequenties voor de betekenis van de uitdrukking:

(1) Kon het nomen *paḥ* gebruikt worden in een aantal verschillende contexten, door de koppeling met *yāquš* wordt het aantal cognitieve domeinen beperkt. Omdat מַחְשָׁב in het OT nergens expliciet met een vogelvang geïdentificeerd wordt, betekent dit dat de uitdrukking niet verstaan moet worden tegen de achtergrond van het cognitieve domein van het oordeel en de straf van God.

(2) Het voorgaande punt betekent, dat in feite twee cognitieve domeinen in aan-

36. Bijvoorbeeld: net dat kuil bedekt: Job 18,8; Ps. 9,16; 25,15; 31,5; 35,7v; 57,7; Spr. 29,5; Klg. 1,13; net dat gesleept wordt (?) Ps. 10,9; dat de weg blokkeert: Ps. 140,6; Hos. 5,1; en overige teksten: Ex. 27,4v; 38,4; Spr. 1,17; Ez. 12,13; 17,20; 19,8; 32,3; Hos. 7,12. Zie verder Mommer, in: *TDOT* 14, 16-19.

37. P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht: Gestalt und Theologie des 91. Psalms*, Münsterschwarzach 1970, 173-176.

38. Zie H. Ringgren, in: *TDOT* 6, 288-290.

39. Ringgren, in: *TDOT* 6, 289.

merking komen als achtergrond van de uitdrukking, namelijk: het domein van [idolatrie] en [vijanden en vijandschap].

(3) Het *landmark* *yāquš* voegt aan *pah* een nadrukkelijke concretisering toe. Het gaat niet langer om een 'val' in het algemeen, maar om een 'val' die 'bewust' door iemand is gezet. Dat maakt het beeld onheilspellender. Temeer nog, omdat in de teksten de identificatie van de hoorder of lezer loopt via het beeld van de vogel. In Psalm 91 wordt de persoon in nood vergeleken met een hulpeloze en weerloze vogel die nietsvermoedend ergens 'loopt', voedsel pikt en geen idee heeft dat er een val klaarstaat en dat in de struiken 'iemand' op de loer ligt. De *yāquš* (vogelvanger) wacht totdat het net plotseling dichtklapt of hij laat zelf het net – door aan een touw te trekken – op de vogel neervallen. Zo wordt de vogel gevangen.⁴⁰

7.2.5 Analyse van het prototypisch scenario

Zoals uit het bovenstaande duidelijk wordt, vormt de semantische uitdrukking יקוּשׁ פַּח onderdeel van een 'complex set of experiences' of beter gezegd: een 'representatieve series of actions': het prototypisch scenario.⁴¹ Wanneer we inzoomen op de concrete situatie van een 'vogelval', dan kunnen we in het zetten van een val de volgende fasen onderkennen:

Prototypisch scenario in het cognitieve domein van de jacht

- Fase 1: het zetten van de val.
- Fase 2: de vogelvanger verstopt zich achter struiken of boom.
- Fase 3: de vogelvanger loert en houdt de val in de gaten.
- Fase 4: een vogel die in de val raakt.
- Fase 5: het net dat dichtklapt of neervalt.
- Fase 6: de vogel die in het net gevangen wordt.

Het is interessant dat verschillende fasen van dit scenario in de teksten van het Oude Testament terug te vinden zijn. We zagen al dat het verbum *yāqaš* het zetten van de val betekent. Wanneer in teksten gesproken wordt over het verbergen van een 'val' (טָמַן en סָתַר) dan kunnen we zeker denken aan de fasen 1 en 2.⁴² Fase 2 en 3 vinden we bijvoorbeeld in Jeremia 5,26, waar we lezen van de vogelvanger, dat hij op de loer ligt: 'men loert bukkend als vogelvaarders' (ישׁוּר כַּשֵּׁךְ יְקוּשִׁים). In Spreuken 7,23 wordt gesproken over een vogel die naar (אֵל) het net toegaat en dat is een voorbeeld van fase 4. In Amos 3,5 lezen we over het net dat dichtklapt, fase 5. Psalm 124,7 spreekt over fase 6, die mislukt: het net scheurt en de vogel komt vrij.

Dat de semantische uitdrukking het cognitieve domein van de jacht verlaten heeft en als metafoor op andere terreinen een rol is gaan spelen, wordt duidelijk geïllustreerd door Jesaja 8,15. Daar wordt het beeld van de 'val' toegepast op mensen, in

40. Dat het gevangen-zijn in het net van de vogelvanger geen hypothetische mogelijkheid is, blijkt uit de semantische betekenis van het werkwoord נָצַל *nāšal* 'ontrukken' of 'bevrijden' (zie § 7.4).

41. E.J. van Wolde, *Reframing Biblical Studies – When Language and Text meet Culture, Cognition and Context*, Winona Lake 2009, 59 en 202.

42. Zie bijv. Ps. 64,6; 142,4 en Jer. 18,22.

het kader van Gods gericht over Syrië en Israël: 'velen onder hen zullen 'struikelen' (כשלו), 'vallen' (נפל), 'gebroken worden' (שבבר), 'verstrikt raken' (שקץ) en 'gevangen worden' (לכד). Het verbum *yāqaš* veronderstelt dat de 'val' is gezet en de 'vogelvanger' op het punt staat degenen die in zijn val komen te vangen.

Zoals we zagen is lang niet altijd een *landmark* aanwezig. Soms moet deze vanuit de context worden verondersteld. Een *landmark* is datgene uit de basis wat door het concept *paḥ* geprofileerd wordt. In dit geval is dat de 'persoon' die betrokken is bij het zetten van de 'val' en die daarbij de intentie heeft iemand kwaad te doen. Betrekken we het prototypisch scenario op de overgebleven twee domeinen, dan krijgen we het volgende beeld:

Prototypisch scenario in het cognitieve domein van vijanden en vijandschap

- Fase 1: er is sprake van onderlinge vriendschap die wordt verstoord door ruzie of bedrog.
- Fase 2: de bejegende partij is boos, zint op wraak en bedenkt 'iets' ter vergelding.
- Fase 3: de veroorzakende partij wordt opgewacht.
- Fase 4: er ontstaat een schermutseling, vechtpartij of woordenwisseling.
- Fase 5: een van de partijen wordt benadeeld of raakt gewond.
- Fase 6: er zijn blijvende consequenties van de verstoorde vriendschap/vijandschap.

In het cognitieve domein van [vijanden of vijandschap] is het beeld van de 'val' direct toe te passen. Het is immers voorstelbaar dat als gevolg van een ruzie of vete de benadeelde partij op wraak zint en iets doet of bedenkt om zijn gram te halen. De lijn naar een 'val' of 'strik' van de vogelvanger is snel gelegd. Anders wordt dit in het cognitieve domein van [idolatrie]. Wanneer gezegd wordt dat de goden van de inwoners van Kanaän een 'val' of een 'strik' zijn voor de Israëlieten, dan komt in het mentale beeld dat van het concept 'val' gemaakt wordt een zekere vorm van intentionaliteit mee. Zoals de vogelvanger een 'val' zet, zo hebben de goden van Kanaän 'vallen' uitgezet om aanhangers van JHWH te strikken voor hun cultus. Het taalgebruik veronderstelt dat aan de goden (een zekere) macht wordt toegekend.

In dit verband is Psalm 82 interessant. De psalm gaat uit van de oudoosterse opvatting van een hemelse godenraad, waarin één god aan het hoofd staat en de scepter zwaait. Volgens de psalm is het de God van Israël, die de andere goden ('*elohîm*') van de volken ter verantwoording roept. Zij hebben ieder afzonderlijk de verantwoording gekregen over een bepaald territorium (zie Deut. 32,8-9), maar hebben in de uitoefening van hun macht zich niet bekommerd om het recht van de ellendige, wees en arme. De psalm veronderstelt een werkelijkheidsverstaan, waarin goden macht kunnen hebben over mensen (zie hoofdstuk 2).⁴³ Het verwijt van Deuteronomium 32,17 is, dat Israël aan deze goden offers heeft gebracht. De tekst gaat zelfs nog verder door deze '*elohîm*' als שרִים *š'êdîm* 'boze geesten' te bestempelen. Deze kwalificatie laat zien dat de wereld van de (af)goden geen neutrale wereld is. In Psalm 82 wordt deze goden het onrecht op aarde verweten. Hun handelen is omge-

43. F.L. Hossfeld, E. Zenger (ed.), *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, Minneapolis 2005, 329-331; Th. Booij, *Psalmen*, deel III (POT), Nijkerk 1994, 16-19.

ven door duisternis (Ps. 82,5). Er gaat bedreiging van uit.

Het verstrikt raken in het net dat deze goden hebben uitgezet (Ex. 23,33; Deut. 7,25; Joz. 23,13) heeft heel wat consequenties. Niet alleen verliest Israël zijn vrijheid, het wordt ook getroffen door allerhande ziekten (חלי en מחלה) en kwalen (מדינה), onvruchtbaarheid (עקר) en vijanden (אויבים). Dat deze consequenties reëel zijn, blijkt wel uit Exodus 23,24-25: als Israël de goden van de volken niet dient, hun afbeeldingen vernietigt en hun gewijde stenen verbrijzelt, zal JHWH ziekte uit hun midden verwijderen. Deze tekst uit het bondsboek veronderstelt dat het verstrikt raken in het net van de goden een realiteit kan zijn. In het mentale beeld dat uit deze teksten naar voren komt, wordt aan de goden macht toegekend, om aanhangers van JHWH in hun netten (lees: cultus) te vangen.

Prototypisch scenario in het cognitieve domein van idolatrie en magie

Fase 1: de Israëlieten dienen JHWH, de bewoners van Kanaän vereren hun eigen (af)goden.

Fase 2: de (af)goden van Kanaän zijn voor Israël gevaarlijk.

Fase 3: de Israëlieten sluiten huwelijken met inwoners van Kanaän.

Fase 4: de Israëlieten gaan afgodsbeelden maken en ook de goden van Kanaän dienen.

Fase 5: de Israëlieten dienen de goden van Kanaän en verlaten JHWH.

Fase 6: de Israëlieten verliezen hun vrijheid, angstig en bang gaan ze hun ondergang tegemoet.

7.2.6 Analyse van het mentale beeld

Zoals uit bovenstaande prototypische scenario's blijkt, profileert de uitdrukking *paḥ yāqûš* op verschillende terreinen bedreiging en onheil.⁴⁴ Het mentale beeld dat de Israëlitische en oudoosterse mens zich gevormd heeft van *paḥ yāqûš* is dus niet positief. Dat blijkt duidelijk uit de associaties die met de begrippen verbonden zijn. In de basis van het woord *paḥ* klinkt inherent mee dat de val bewust met kwade bedoelingen is gezet. De persoon in nood wordt in Psalm 91 vergeleken met een hulpeloze en weerloze vogel, die nietsvermoedend ergens 'loopt', voedsel pikt en geen idee heeft dat er een val klaarstaat en dat 'iemand' in de struiken op de loer ligt. Om die reden is het begrijpelijk dat in het mentale beeld dat mensen bij dit begrip hebben, associaties meekomen van פחד *paḥad* 'schrik' of מורא *mōrā* 'vrees', of van andere termen die angst uitdrukken, zoals: אבד *'ābad* 'te gronde gaan', נוס *nūs* 'vluchten', זעק *zā'aq* 'schreeuwen', פתאום *pit'ōm* 'plotseling', et cetera. Het plotseling dichtklappen van het net drukt het plotselinge karakter van bedreiging uit, de onontkoombaarheid ervan en de hulpeloosheid van het 'slachtoffer'.

7.3 MAGISCH WOORD

De semantische eenheid die voor analyse in aanmerking komt, is דבר הוות *d̄bar ha-*

44. Zo ook Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 176.

wwôt uit Psalm 91,3. Voor achtergrond en discussie over de keuze voor *dābār* in plaats van *deber*, zie § 4.2.3.⁴⁵

7.3.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

Dat het in vers 3 niet gaat over woorden in het algemeen, maar over de negatieve aspecten van woorden, blijkt uit het feit dat men er juist van bevrijd moet worden (נבֹל *nāṣal* 'ontrukken', 'bevrijden'; zie § 7.4). Deze negatieve kant van het woord brengt ons op het terrein van de magie en toverij. De wereld van de magie staat echter niet los van de wereld van de goden. De gedachte namelijk dat woorden niet slechts woorden zijn, maar iets kunnen scheppen, blijkt uit Egyptische kosmogonieën en boeken van de doden. Het zijn de woorden van de goden en de koning, maar ook van tovenaars en participanten van de rituelen, die kracht hebben om iets tot stand te brengen. In de verschillende scheppingstheologieën van Heliopolis, Memphis en Hermopolis is uitgebreid gereflecteerd op de relatie van woorden en uitspraken en hoe zij in de dagelijkse realiteit werkelijkheid worden.⁴⁶ Opvallend is de parallelle tussen spreken en bevelen.

The god conceives the names of things and causes them to become reality by uttering these names. Hence he acts no differently from a human sorcerer.⁴⁷

Dat de basis van het spreken van de tovenaars parallellen vertoont met dat van de goden, blijkt uit het feit dat *Hu* (het principe van goddelijke uitspraak) en *Hike* (bezweering, toverij) beide als personificaties van het goddelijke woord gezien kunnen worden.⁴⁸ Verder is bekend dat *Heka*, de god van de magie en beschermheer van tovenaars en artsen, samenwerkt met het reeds genoemde *Hu* en met *Sia* (concept van goddelijke alwetendheid). Hiermee wordt aan het spreken en handelen van tovenaars en bezweerders een goddelijke machtsbasis gegeven. Ook de spreuken die in de boeken van de doden aan de overleden persoon meegegeven worden, zijn niet slechts maar woorden. De spreuken zijn bedoeld om de dode van middelen te voorzien om te kunnen overleven en hem bescherming te bieden in het hiernamaals. De geest van de dode namelijk die geen waardige begrafenis of cultus ontvangt, zoekt wraak en wordt verantwoordelijk geacht voor ziekten en kwalen. Het meestbekende ritueel voor het onschadelijk maken en vernietigen van deze geesten kennen we uit de 'Exorcism texts'. De namen van de vijanden worden op rode figurines of potten geschreven en na bepaalde rituele handelingen worden deze gebroken, verbrand en vernietigd. Zo hoopt men de kwade geest te breken, verbranden of uit te wissen.⁴⁹

Magie heeft dus in zekere zin haar oorsprong in de wereld van de goden en is vooral gepersonifieerd in de godheid *Heka*. In de magische rituelen spelen niet alleen woorden een belangrijke rol, maar ook symbolische handelingen. Zo worden

45. We lezen דְבַר *d̄bar* of *dābār* 'woord' in plaats van דְבַר *deber* 'pest'. Zie voor argumentatie § 4.2.3. Zie ook Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 35-36.

46. Zie voor achtergronden: H. Brunner, *Altägyptische Religion: Grundzüge*, Darmstadt 1989³; E.F. Wente, 'Egyptian Religion', in: *ABD* 2, 408-411.

47. H. Bonnet, *Lexicon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Hamburg 2000³, 866; zie vertaling door J. Bergman, in: *TDOT* 3, 90, zie verder 84-91.

48. Bergman, in: *TDOT* 3, 87.

49. R.K. Ritner, 'Ghosts and Exorcism', in: *Ancient Egypt*, D.P. Silverman (ed.), Londen 2003, 144-145.

niet alleen vervloekingen of bezweringen tegen de vijand geuit, vaak worden als onderdeel van het ritueel ook figurines van klei of was vernietigd. Deze vernietiging van figurines symboliseert de vernietiging van de vijand en breekt symbolisch de macht die van hen uitging. Door middel van het uitspreken van vervloekingen of bezweringen, appelleert de tovenaar aan de goden om aan de woorden en rituelen kracht te verlenen. Mensen proberen zich tegen vervloekingen en bezweringen met amuletten te beschermen. Deze amuletten worden gedragen of aan de dode meegegeven ter bescherming.⁵⁰

De gedachte dat het woord van de goden een instrument van schepping kan zijn, is in Mesopotamië niet zo gebruikelijk. Wel is het zo, dat de Mesopotamische goden net als bij koningen bevelen uitspreken die vervolgens ten uitvoer worden gebracht. Een woord van de goden *An* of *Enlil* kan overstromingen veroorzaken, vernietiging en ziekten, maar ook nieuw leven brengen naar de mensen. Het is vooral in de context van magie, dat het nauwgezet en precies uitspreken van de woorden van een bezwering of vervloeking een erg belangrijk rol speelt.⁵¹ In een wereld waarin men voortdurend bedreigd wordt door 'bovennatuurlijke' demonen en menselijke tovenaars en waarin men omgeven is door taboes, eden en ongeschreven regels, waar verleden, heden en toekomst verbonden worden door (de observatie van) voortekenen, speelt magie een grote rol.

Magic was used to insure against, to drive away or to overcome demons; to undo the bad effects of certain 'sinful' actions (usually social misdemeanors); to counteract the potential effects of certain portended events; to increase sexual potency; to secure the favours of a loved one; to quieten squalling infants; and, among many other functions, to frustrate the activity of hostile sorcerers.⁵²

Dit alles veronderstelt een wereld waarin geesten en demonen actief zijn en allerlei kwalen en ziekten veroorzaken. Een wereld waarin het doorbreken van taboes of het overtreden van regels tot chaos leidt en waar mensen behekt kunnen worden door andere mensen. In de praktijk is magie nauw verbonden met medische praktijken en divinatie. Er zijn namelijk specialisten die op de verschillende (en elkaar soms overlappende) terreinen werken, zoals de *āšipu* en de *asû*. De Babylonische magie maakt gebruik van 'bezweringen', amuletten en figurines. Wat deze bezweringsteksten betreft, zijn er verschillende verzamelingen bewaard gebleven: bijvoorbeeld *Šurpu*, waarbij het verbranden van bepaalde objecten een voorname plaats inneemt, *Namburbû*, bedoeld om slechte voortekenen teniet te doen, *Maqlû*, om iemand te helpen die behekt is, en *Utukkû Lemnûtu*, gebruikt in een soort therapie om mensen te helpen. In al deze bezweringen en rituelen spelen woorden een belangrijke rol. Om effectief te kunnen zijn, moeten deze woorden 'geladen' worden met een soort 'bovennatuurlijke' kracht. Zeker ook wanneer het gaat om het bedwingen van kwade machten of het weggagen van demonen, is het nodig over krachten te beschikken die sterker zijn. In bezweringen en magische teksten komen we daarom woorden tegen die

50. C. Eyre, 'Magic', in: *Ancient Egypt*, 100-101.

51. Zie J. Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, Londen 2001, 170-202; T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness – A History of Mesopotamian Religion*, Londen 1976, 11-13, 147-164; H. Lutzmann, in: *TDOT* 3, 91-94.

52. Zie 'magic and sorcery' in: *GDS*, 125.

bekendstaan als 'Words of Power'.⁵³ In bepaalde Assyrische bezweringen komen we uitdrukkingen tegen als: 'By Heaven be ye exorcised! By Earth be ye exorcised!' De gedachte achter deze bezwering is dat de 'evil spirits' weggestuurd kunnen worden door het aanroepen van een hogere macht. 'Words of power' ontleen hun kracht aan de gezaghebbende autoriteit waarmee ze verbonden worden. In de woorden van Thompson:

The human sorcerer with all his ceremonies and abracadabra was powerless against supernatural evil unless he could depend on the aid of some more powerful spirit, and since the gods were vested with authority over all evil, it was the gods to whom he turned in his hour of need.⁵⁴

In de meeste magische teksten wordt grote nadruk gelegd op het verdrijven van demonen door woorden die met goddelijke kracht geladen zijn. Demonen en vervloekingingen moeten voor het machtswoord van de goden wijken.

No demon could withstand the authority of these mystic words if only they were rightly employed, particularly if used in the proper place, and with the proper intonation, and by a properly qualified priest.⁵⁵

Ook in Ugarit geldt dat de intellectuele capaciteiten van de goden vooral zichtbaar worden in hun vermogen om te communiceren, onderling en als antwoord op menselijke gebeden en klachten.⁵⁶ Spannend wordt het als de goden interveniëren in de geschiedenis of op het vlak van het menselijke leven. Goden kunnen dan ook demonische trekken krijgen. Te denken valt aan de god Mot, die een tegenstander is van Baäl en het op mensen gemunt heeft.⁵⁷ Goden, geesten en demonen, zij kunnen allemaal ziekte, ongeluk en onheil tot stand brengen. Ook in deze context kan de mens beroep doen op de middelen van magie. Zo kunnen er bezweringen uitgesproken worden om zich tegen demonen, het boze oog of beten van slangen te beschermen.

In een dergelijke wereld leeft ook de oude Israëliet. Wanneer het gaat om de negatieve kanten van het gesproken woord, komen we in Israël terecht bij de vloek: אָרָר *'ārar*.⁵⁸ De vloek speelt in Israël op twee terreinen een rol.

In de *eerste* plaats komen we de vloek in Israël tegen in de relatie van JHWH met zijn volk, zoals uitgedrukt in de termen van het verbond. Aan de regels en wetten van het verbond waren spreuken van zegen en vloek verbonden (Lev. 26; Deut. 11; 28 en 30). Gehoorzaamheid aan de geboden van God brengt zegen, ongehoorzaamheid aan deze geboden en het dienen en vereren van andere goden brengt het volk Gods vloek. Of de vloek nu uitgesproken wordt door JHWH of door een gevolmachtigde vertegenwoordiger, in ieder geval geldt: 'For a curse to be effective it had to have divine authority and to be properly directed'.⁵⁹ Nu valt er over dit aspect van de vloek meer te zeggen, maar in Psalm 91 gaat het om de bevrijding van het magische

53. R.C. Thompson, *Devils and Evil Spirits of Babylonia* II, Londen 1904, XXI.

54. Thompson, *Devils and Evil Spirits*, XXIV.

55. Thompson, *Devils and Evil Spirits*, XXIV.

56. Korpel, *A Rifi in the Clouds*, 147, 149.

57. O. Loretz, *Ugarit und die Bibel*, 73-78; J.F. Healey, 'Mot', in: *DDD*, 600; en ook M.S. Smith, *The Early History of God*, San Francisco 1999, 53, 72-73.

58. R.P. Gordon, in: *NIDOTTE* 1, 524-526.

59. R.P. Gordon, 'Curse, malediction', in: *NIDOTTE* 4, 492.

en boosaardige woord door JHWH. Deze bevrijding gaat niet over de vloek als gevolg van het overtreden van verbondsbepalingen, maar duidt op een ander gebruik van de vloek.

In de *tweede* plaats kan een vloek betrekking hebben op bepaalde woorden die uitgesproken zijn om iemand schade of onheil te berokkenen. Het betreft een soort een magische formulering van woorden die in naam van een hoge macht wordt uitgesproken. Soms bedoeld als middel tot revanche op persoonlijke vijanden, soms als een manier om persoonlijk voordeel te behalen door anderen in een kwaad daglicht te stellen en ze kwaad toe te wensen. In het dagelijks leven speelt de vloek een rol om (onbereikbare) vijanden te straffen, dieven te ontmoedigen om het huis binnen te gaan, grafschenners af te schrikken, et cetera. Een vloek wordt effectief geacht omdat men gelooft in de kracht ervan. Goden kunnen mensen vervloeken. Op dit punt blijkt er in Israël niet veel verschil met Ugarit te bestaan: 'Also the God of Israel may roar, rebuke [g'r], and he may curse ['r] nature and man'.⁶⁰

Dat betekent dat we ons wat Psalm 91 betreft, vooral moeten richten op de tweede categorie: het menselijke gebruik van vervloekingen. Het gebruik van (magische) vloeken en toverij wordt in het Oude Testament sterk aan banden gelegd (Ex. 22,18; Lev. 19,14). Het is de Israëlitische mens niet toegestaan JHWH te vervloeken (Lev. 24). Toch speelt in de beleving van de Israëlitische mens de vloek wel degelijk een grote rol. Bedrog en immoreel handelen brengen een vloek over mensen.⁶¹ Zelfs JHWH spreekt een vloek uit om mensen (en volken) te oordelen.⁶² Het handelen van vijanden is vol van vloek, bedrog en verdrukking (Ps. 10,7; 62,5; 102,9; 109). Zo zegt Job: 'Ja, ik liet niet toe, dat mijn mond zondigde door hem met een vloek de dood te wensen' (31,30). Uit deze en andere uitspraken kunnen we afleiden dat (magische) vloeken een realiteit in het dagelijks leven kunnen zijn (Hos. 4,2). Gelukkig kunnen vloeken ook aan mensen voorbijgaan en geen effect hebben: 'Zoals een mus wegfladdert en een zwaluw heenvliegt, zo is een ongegronde vloek: hij treft geen doel' (Spr. 26,2).⁶³

Samenvattend kunnen we stellen dat negatieve, door mensen met kwade bedoelingen uitgesproken, woorden, vooral een rol spelen in het cognitieve domein van de [magie]. Het zijn vloeken en bezweringen die gebruikt worden om mensen onheil en kwaad aan te doen.

7.3.2 Lexicale betekenis

Vanwege de ellips is de semantische eenheid דבר הוות *d^ebar hawwôt* van hetzelfde werkwoord נצל *nāšal* afhankelijk als *paḥ yāqûš*. Was de betekenis van deze laatste term redelijk eenduidig, de combinatie *d^ebar hawwôt* is lastiger te begrijpen. De uitdrukking kan op verschillende manieren worden verstaan. De betekenis is afhankelijk van hoe we de relatie zien tussen *trajector* en *landmark* en wat de precieze betekenis is van de nomina. Eerst een paar gegevens:

1. Het nomen דבר *dābār* komt 1440 keer voor in de betekenis van 'was geredet wird'

60. Korpel, *A Rift in the Clouds*, 160.

61. Gen. 27,12, 13; 1 Sam. 3,13; 1 Kon. 8,31; Spr. 11,26; 29,24 en Jer. 23,10.

62. Zie bijvoorbeeld: Jer. 24,9; 26,6; Za. 5,3 en Mal. 2,2; 3,9.

63. Zie de uitgebreide bespreking van J. Scharbert, in: *TDOT* 1, 405-418.

('Wort') of 'Angelegenheit, Vorfall, Begebenheit' ('Sache').⁶⁴ In Psalm 91,3 heeft דבר de betekenis van 'woord'.⁶⁵ Wanneer *dābār* 'woord' betekent, kan het gevolgd worden door een bijvoeglijk naamwoord. Bijvoorbeeld: *dābār tōb* 'een vriendelijk of blij woord' (Spr. 12,25; Ps. 45,2) of *haddābār hārā'* 'het kwade woord' (Ex. 33,4). *Dābār* kan ook een status-constructusverbinding aangaan met een ander nomen: *d^e-bar sēter* 'een geheim(e) woord (boodschap)' (Ri. 3,19) of *d^ebar šeqer* 'een leugenwoord (leugentaal)' (Spr. 13,5).⁶⁶

2. Het nomen הרה *hawwā* komt 16 keer voor, waarvan 10 keer in de meervoudsvorm: הרהה *hawwōt*. Over de precieze betekenis van het nomen bestaat verschil van inzicht.⁶⁷ Als mogelijke betekenissen worden gegeven: (1) ongeval, verderf, begeeren,⁶⁸ (2) keuze, begeerte en ondergang, bedreiging,⁶⁹ (3) ondergang, ellende.⁷⁰ De lexica laten de betekenis van *hawwā* sterk afhangen van de context waarin het gebruikt wordt. Ook de Septuaginta is niet eenduidig in haar vertaling.⁷¹ Op semantisch niveau is *hawwā* verbonden met הרה *howā* 'ongeval, verderf'⁷² of 'disaster'⁷³, dat twee keer voorkomt.⁷⁴ De precieze betekenis is niet helemaal helder en ook de etymologische herkomst is onduidelijk.⁷⁵ Wel valt op dat *hawwōt* vaak te vinden is in een context van 'spreken': 10 keer.⁷⁶ In alle plaatsen waar *hawwōt* gebruikt wordt, heeft het nomen een negatieve betekenis. Dit alles overziend, lijkt het erop dat *d^e-bar hawwōt* vertaald kan worden als: 'schadelijk' of 'evil' woord.
3. Hoe is de relatie tussen beide nomina? Er zijn twee mogelijkheden: (1) de beide nomina kunnen in een status-constructusverbinding staan.⁷⁷ De genitiefrelatie heeft

64. Zie G. Gerleman, in: *THAT* 1, 433, 437; F.R. Ames, in: *NIDOTTE* 1, 913, gaat uit van 1455 keer.

65. Zie voor argumentatie § 4.2.3; zie ook Septuaginta; etc.

66. Zie voor voorbeelden W.H. Schmidt, in: *TDOT* 3, 103-104.

67. *DCH* 2, 501-503 geeft drie mogelijkheden, zonder een keuze te maken: (1) 'destruction'; (2) 'wind', met als betekenis voor Ps. 91,3: 'word of boasting' of 'violence of blustering winds'; en (3) 'evil word', met als betekenis voor Ps. 91,3: 'plague of evil words'.

68. *Gesenius* leidt *hawwōt* af van het werkwoord הרה I *hawwā* 'vallen' en geeft als betekenissen: (1) Un-fall, Verderben, Unglück (sgl. Job 6,2; 30,13; pl. Ps. 57,2; 91,3; Spr. 19,3); (2) was Verderben bringt, Frevel (Ps. 52,9; pl. 5,10; 38,13; 52,4; 94,20; Spr. 17,4; Job 6,30); en (3) Begehren (in übelm Sinne) (Mi. 7,3; Spr. 10,3; 11,6).

69. *HALOT* maakt onderscheid tussen *hawwā* I: 'choice' (Mi. 7,3) en 'greed' (Spr. 10,3) en *hawwā* II: 'ruin' (vb. Job 30,13; Ps. 5,10) en 'threats' (Ps. 38,13).

70. A.M. Harman, in: *NIDOTTE* 1, 1017.

71. De Septuaginta vertaalt *hawwōt* met: σύνεσις 'inzicht' (Job 6,30); μάταιος 'leeg, dwaas' (Ps. 5,10); ματαιότης 'leegheid' (Ps. 38,13); ἀδικία 'onrecht' (Ps. 52,4; 55,12); λόγου παραχώδης 'turbulent, verwarrend' (Ps. 91,3); ἀνομίας 'wetteloosheid' (Ps. 56,2; 94,20); ψευδής 'leugen' (Spr. 17,4); αἰσχύνη 'schande, schaamte' (Spr. 19,13); Zie ook S. Erlandsson, in: *TDOT* 3, 358.

72. *Gesenius* 177.

73. *HALOT* en S. Erlandsson, in: *TDOT* 3, 358.

74. Jes. 47,11; Ez. 7,26.

75. Volgens Erlandsson, *TDOT* 3, 356-358, moet *hawwōt* afgeleid zijn van de wortel *hwj*, maar in de Semitische talen zijn er meerdere wortels die hiervoor in aanmerking komen. Drie mogelijkheden zijn er: (1) *hwj* als een secundaire vorm הרה I *hayā* 'to be', waarbij een relatie wordt gezocht met het Akk. *Ewū/emū* en Arab. *hawā* 'to fall, die', met als betekenis 'ongeval, ongeluk'; (2) *hwj* dat misschien verbonden moet worden met Arab. *hawya* 'to love' en Ugar. *hwy* 'to desire' met als betekenis voor *hawwā* 'caprice, inordinate desire'; en (3) *hwj* als afgeleid van Ugar. *hwt* en verbonden met Akk. *awātu/amātu* 'word' met als betekenis 'command, curse'.

76. Zie bijv. Job. 6,30; Ps. 5,10; 38,13; 52,4; 55,12 (zie vers 4, 10); 57,2 (zie vers 5); Ps. 94,20 (recht dat op leugen en verdachtmakingen gebaseerd is); Spr. 17,4; 19,13 (vanuit parallel verondersteld); Mi. 7,3. Voor Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 176-177, is dit aanleiding om *hawwā* af te leiden van *hwy* I (secundair *hmy*). Dit werkwoord heeft volgens Hugger onder andere de volgende betekenissen: 'tö-nen, leise (magisch?) murmeln, wehen (vom Wind gesagt), reden, knurren, brausen und lärmeln'.

77. Zo bijv. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 176. Hugger ziet in beide nomina eveneens een hendiady.

dan de functie van een genitivus epexegeticus⁷⁸ of genitivus van kwaliteit;⁷⁹ of (2) *hawwôt* is te interpreteren als een nomen abstractum met als betekenis 'evil, destruction'.⁸⁰ Welke optie we ook kiezen, in beide gevallen kwalificeert *hawwôt* het nomen *dābār* en kan het in het Nederlands als bijvoeglijk naamwoord vertaald worden.

Hoe moeten we de semantische eenheid הוות מדבר precies vertalen? Een vertaling als 'evil word' is semantisch ambivalent. Wat drukt 'evil' uit ten opzichte van 'word'? Theoretisch zijn er drie mogelijkheden: (1) we kunnen 'evil' betrekken op de *intentie* waarmee een woord gesproken wordt: de kwade bedoeling waarmee 'iets' gezegd wordt; (2) 'evil' kan betrekking hebben op de semantische betekenis van *het woord zelf*: de inhoud van het woord is 'evil'; of (3) 'evil' kan ook betrekking hebben op de *consequentie* van een woord dat uitgesproken is: het gevolg of dat wat een woord uitwerkt. In de regel kiezen exegeten voor de derde optie. Zo kiest bijvoorbeeld Hugger ervoor om *middebar hawwôt* te vertalen als 'dem verderben bringenden Wort', waarbij we met 'Wort' moeten denken aan 'böse, zersetzende Rede',⁸¹ en Tate vertaalt *dēbar hawwôt* met 'threat of destruction' of 'destructive word'.⁸² Beide exegeten leggen dus het accent op de consequentie, op datgene wat het woord tot stand brengt.⁸³

Intentie, inhoud of consequentie: hoe kunnen we hierin een keuze maken? Kijken we naar de semantische eenheid הוות מדבר vanuit de principes van de cognitieve grammatica, dan is *dābār* de *trajector* en *hawwôt* het *landmark*. In deze semantische eenheid profileert *hawwā* het nomen *dābār* en drukt het zijn kwaliteit uit 'in one single mental image'.⁸⁴

Bijvoeglijk naamwoorden – of woorden die deze functie hebben – worden in de cognitieve grammatica relationele termen genoemd.⁸⁵ Relationeel, omdat het bijvoeglijk naamwoord niet alleen het zelfstandig naamwoord specificceert of kwalificeert, maar het ook evalueert in termen van een niet nader genoemde norm.⁸⁶ Wanneer van een woord gezegd wordt dat het 'evil' is, moet er dus een norm bestaan op grond waarvan iets als 'goed' of 'slecht' getypeerd kan worden. In de kwalificatie van *dābār* door *hawwā* speelt dit op de achtergrond mee. Verwachting, ervaring, bepaalde culturele gewoontes en tradities spelen een belangrijk rol in het mentale beeld dat door *hawwā* wordt opgeroepen. De negatieve associaties die door *hawwôt* worden opgeroepen en de niet-gespecificceerde norm waartegen *dābār* belicht wordt en als 'evil' gekwalificeerd wordt, zijn onderdeel van dit beeld.

78. Lettinga § 74e.

79. *JM* § 129f noemt als voorbeeld *dibrē šeger* 'deceptive words' (Ex. 5,9).

80. Zo *WO* § 7.4.2, 120: 'An *abstract noun* is frequently expressed by a plural, which may have originally signified the diverse concrete manifestations of a quality or state ... Such plurals may refer to *qualities*'.

81. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 57 en 178.

82. Tate, *Psalms 51-100*, 448.

83. Zo ook Erlandsson in: *TDOT* 3, 357: 'Therefore it is natural for *havvah* to mean both the inner root of evil, 'the inordinate desire', and its consequences, falsehood, perversity, deception, and misfortune. The plural *havvoth* in particular is used with references to the fruits of evil desire'.

84. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 136.

85. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 147.

86. J.R. Taylor, *Cognitive Grammar*, Oxford 2010 (herdruk van 2002), 220.

7.3.3 Analyse van de bijbelteksten

Om een beeld te krijgen van de mogelijke betekenissen die *hawwôt* heeft, de associaties die aan de term verbonden zijn en cognitieve domeinen waarin het gebruikt wordt, zullen we de verschillende bijbelteksten eerst analyseren.

Jesaja 47,11 en Ezechiël 7,26 zijn de enige teksten waarin *howā* 'onheil' voorkomt. In Jesaja 47 staat *howā* parallel met *rā'ā* 'kwaad' en *šō'ā* 'verwoesting'. Het kwaad zal komen 'over' ('al) het volk. Van *howā* wordt gezegd dat het op (eveneens 'al) het volk zal vallen (*nāpal*). Deze woorden klinken in het kader van het oordeel van God over zijn volk Israël. Het oordeel is definitief, het volk zal het niet kunnen bezweren (*šahar*).⁸⁷ *Howā* heeft hier een plaats gekregen in het cognitieve domein van het oordeel van God, maar uit de context blijkt dat het nomen ook met magie en toverij te maken heeft. Immers, in de verzen 9 en 12 wordt gesproken over *heber* 'exorcisme'⁸⁸ en *kešep* 'toverij, hekserij' of 'magie'.⁸⁹ Het is zeer wel mogelijk dat *howā* hier staat voor de consequenties van exorcisme en toverij, die over het volk zullen komen, als een boemerang die terugkeert naar degene die hem wegwerpt. In Ezechiël 7,26 komt *howā* over het volk, omdat het afgodsbeelden (*selem*) heeft gemaakt (vers 20). Ook hier zien we dat *howā* gebruikt wordt in het cognitieve domein van [oordeel] en [idolatrie].

In Job 6,2 staat *hawwā* parallel met boosheid en irritatie (*ka'as*).⁹⁰ In vers 4 wordt het nomen nader geconcretiseerd: het zijn de pijlen (*hēs*) van de Almachtige (zie § 8.3.4) en de verschrikkingen (*bi'ut*) van God. De combinatie van *hēs* en *bi'ut* ('horor' of 'plotselinge schrik') is veelzeggend. Volgens Clines moeten we deze uitdrukkingen zien tegen de achtergrond van de oedoosterse godheid *Rešep*.⁹¹ Job 6,30 verwijst als afsluiting van het hoofdstuk terug naar vers 2 en 4. In Job 30,13 is *hawwā* aan een suffix in de eerste persoon enkelvoud verbonden en heeft het volgens vers 14 met iets 'verwoestends' (*šō'ā*) te maken en met 'sudden terror' (בלהוה). Wie de veroorzaker is van dit alles, wordt vanuit de context niet echt helder.

In dit verband is Psalm 57,2 ook interessant. De dichter schuilt bij *JHWH* tot de *hawwôt* voorbijgegaan zijn. Bepaalde uitdrukkingen die we in Psalm 91 tegenkomen, worden ook hier gebruikt: 'schuilen' (חָסָה *hāsā*), 'schaduw' (צֶלַע *šel*) en 'vleugels' (כַּנָּף *kānap*). *Hawwôt* is dus iets bedreigends, waarvoor je moet en kunt schuilen. Wat voor beeld heeft de dichter hierbij? Vanuit de rest van de psalm wordt het mentale beeld nader ingevuld. In vers 5 wordt er gesproken over leeuwen, mensen die 'vuur

87. Holladay, 366, citeert dit vers en merkt op als betekenis: 'šahrāh, magic (spell) against it'.

88. Zie H. Cazelles in: *TDOT* 4, 195: 'This magical sense appears most frequently in Deutero-Isaiah, where *chebher* refers to the sorceries of the Babylonian magicians (Isa. 47:9, 12)'; cf. G.J. Brooke, in: *NIDOTTE* 2, 16-17.

89. G. André, in: *TDOT* 7, 360-365; M.J.A. Horsnell, in: *NIDOTTE* 2, 735-738.

90. J.F.D. Creach, in: *NIDOTTE* 2, 684-686.

91. Zie D.J.A. Clines, *Job 1-20* (WBC 17), Dallas 1998, 171: 'We notice too that Job does not directly accuse God of causing his suffering: by employing the picture of the archer shooting his poisoned arrows, he effectively assumes that it is agreed on all sides that Shaddai is his opponent... Shaddai for Job is effectively the Near Eastern deity Resheph, god of plague and war. As god of the underworld, he commands the allegiance of demons, here known as the 'terrors' (בְּעִוְרִים) (cf. on 18:11-14), and, like Apollo, to whom he corresponds, spreads diseases as arrows from his bow. God is of course, for Job, not Resheph; yet he acts like him ... The 'terrors' of God are, on one level, various diseases that can be sent by God; on another level, they are the battery of devices God has of demonstrating his hostility to Job.'

uitblazen' (לִּהַחַף *lāḥaḥ*); over tanden van mensen die als speren en pijlen zijn en van wie de tong op een zwaard lijkt. De beelden die gebruikt worden om nadere invulling te geven aan de semantische uitdrukking *hawwôt* liegen er niet om. Hoewel de beelden van 'speer', 'pijl' en 'zwaard' in het cognitieve domein van oorlog thuishoren, worden ze hier betrokken op het domein van 'vijandschap'. De associatie met mensen die vuur uitblazen, is bijzonder en heeft haast mythologische trekken.⁹² In vers 7 wordt door de dichter het beeld van het 'net' (*rešet*) gebruikt om te beschrijven wat de vijanden doen. Belangrijk om vast te stellen is dat *hawwôt* betrokken wordt op datgene wat door mensen (*b^enē ādām*) wordt uitgesproken.

De koppeling van *hawwôt* met (organen van) spreken vinden we in een groot aantal andere teksten. Zo verbindt Psalm 5,10 *hawwôt* met 'mond', 'binnenste', 'keel' en 'tong', Psalm 52,4 en 9 met 'tong'. Spreuken 17,4 noemt de 'lip' en de 'tong' en in Spreuken 19,13 gaat het over 'ruzie'. Volgens Spreuken 10,3 en 11,6 is *hawwôt* kenmerkend voor het gedrag van 'goddelozen' (*r^ešā'im*; cf. Ps. 91,8) en 'trouwelozen' (*bog^edīm*).⁹³ Waarbij het opvallend is dat in de context van Spreuken 11,6 gezegd wordt dat 'de profane' (הַנִּפְתָּר 'godloze') zijn naaste met zijn mond te gronde richt (11,9). Hoe kan het dat zijn woorden dan zoveel macht of kracht hebben?

De negatieve lading die *hawwôt* heeft, komt goed tot uiting in Psalm 55,12. *hawwôt* wordt in hetzelfde vers in een adem genoemd met 'list en bedrog' dat in de stad plaatsvindt en in vers 11 met 'onrecht en onheil', waarbij opvalt dat van deze laatste twee woorden אָוֶן '*āwen*, met 'evil' in het algemeen en soms ook met toverij of magie in verband wordt gebracht, in het cognitieve domein van [idolatrie].⁹⁴ In vers 4 gaat het over de 'stem' (*qōl*) en in vers 10 over de 'tong'. Resultaat van wat gedaan en gezegd wordt, is: 'angst' (vers 4), 'doodsschrik' (*'ēmōt māwet*; vers 5), 'vrees en huiver' (vers 6). Misschien moet Psalm 94,20 ook in deze context gelezen worden, als gesproken wordt over de 'zetel van *hawwôt*'. De mens in nood zoekt bij יהוה zijn

92. J. Goldingay merkt over deze tekst op: 'A culture that assumed the existence of demons might describe demons in such terms or might use the psalm with such meaning, but we have little explicit indications of such beliefs in Israel, so it would be unwise to take this as what the imagery originally refers to in the psalm', in: *Psalms 2: Psalms 42-89* (BCOTWP), Grand Rapids 2007, 196. Goldingay maakt nogal een groot onderscheid tussen wat in de cultuur van het oude Oosten gangbaar was en hoe men in Israël over demonen en andere fenomenen dacht. Wanneer het echter gaat om associaties die begrippen bij mensen (kunnen) oproepen, zijn de grenslijnen wellicht meer vloeiend. Wanneer van mensen (*trajector*) wordt gezegd dat zij vuur uitblazen (*landmark*), is het belangrijk te achterhalen in welk cognitief domein deze uitdrukking te situeren is. Het is zeer goed mogelijk dat we dan moeten denken aan het cognitieve domein van [geesten en demonen] of van [magie en toverij]. Voor een andere opvatting zie: Tate, *Psalms 51-100*, 78: 'The enemies are compared to man-eating lions, who wait to spring on their prey with vicious teeth. The metaphor of threatening animals representing enemies is found in several individual laments (e.g., Pss 7:3; 10:9; 17:12; 22:13-14, 17, 22). The suppliant is forced to lie down (assumedly for sleep) in the midst of those who would tear one to pieces —with words at least ('whose tongues are sharp swords'). The lying down suggests something like an accused person who flees to the sanctuary of Yahweh in order to be tested and freed from the charges and attacks of accusers, perhaps spending the night with the accusers and waiting for some kind of divine verdict with the coming of the dawn'.

93. Interessant is dat in Spr. 11,6 gezegd wordt dat de trouwelozen door hun eigen *hawwā* gevangen worden. De tekst gebruikt hier 'gevangen worden' (לִכְדוֹר *lkd*), een werkwoord dat we ook tegenkwamen in de bespreking van het prototypisch scenario van *paḥ yāqūš* in het cognitieve domein van vijanden en vijandschap (§ 7.2.5).

94. E. Carpenter, M.A. Grisanti, in: *NIDOTTE* 1, 309-315; Zie voor kritische bespreking van deze gedachte K.H. Bernhardt, in: *TDOT* 1, 140-147.

toevlucht (cf. Ps. 91,2 en 9).

Dat *hawwôt* 'iets' is dat uitgesproken kan worden (דבר), wordt ten slotte heel duidelijk uit Psalm 38,13 en Micha 7,3. Met name Psalm 38 is interessant, omdat in deze psalm heel veel verschillende beelden samenkomen. De hoofdpersoon van de psalm is ernstig ziek geworden, als gevolg van de 'pijlen' (*hiššîm*) van יהוה (vers 4-9). Tegelijk ervaart hij dat zijn leven niet veilig is: 'Wie mij naar het leven staan, spannen strikken voor mij; wie mijn onheil begeren, spreken *hawwôt*, en zinnen de hele dag op bedrog'.

Uit bovenstaande analyse kunnen we een aantal conclusies trekken:

(1) De beelden die gebruikt worden, laten zien dat *hawwôt* 'iets' is dat bedreigt. Dit bedreigende kan op verschillende manieren uitgedrukt worden: door pijlen (*hēš*) van de Almachtige of van יהוה; of door netten (*rešet*) en vallen (*yāquš*) van vijanden.

(2) Dat *hawwôt* angst oproept, is ook duidelijk uit termen als 'plotselinge schrik' (*bi'ut*), 'angst', 'vrees en huiver', en zelfs 'doodsschrik' (*'ēmōt māwet*).

(3) Tegelijk is het opvallend dat *hawwôt* aan een mens voorbij kan gaan en dat men ervoor kan schuilen bij יהוה. In dit verband worden woorden gebruikt als 'schuilplaats' (*maḥse*), 'schuilen' (*ḥāsā*), 'schaduw' (*šel*) en 'vleugels' (*kānap*).

(4) In veel teksten is *hawwôt* verbonden met (organen van) spreken. *Hawwôt* wordt in een adem genoemd met leugen en bedrog. Het gebruik van het werkwoord (דבר) geeft aan dat *hawwôt* 'iets' is dat uitgesproken kan worden.

(5) Soms valt te vermoeden dat *hawwôt* in de cultuur van het oude Oosten een bepaalde lading heeft, die het 'gewone' menselijke te boven gaat. Wanneer bijvoorbeeld gesproken wordt over mensen die 'vuur uitblazen' (*lāhaṭ*), krijgt de tekst haast mythologische trekken.

(6) Verder zagen we dat *howā* en *hawwôt* soms gebruikt worden in de context van magie en toverij, in het cognitieve domein van [idolatrie] en [vijandschap].

7.3.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein

In deze paragraaf stellen we de vraag wat er precies door de semantische uitdrukking הויה דבר *d̄bar hawwôt* geprofileerd wordt. Op basis van bovenstaande analyse kon nog geen eenduidig antwoord gegeven worden. Bovenstaande conclusies roepen weer andere vragen op voor de interpretatie van de eenheid, namelijk:

1. Wat voegt het *landmark hawwôt* nu precies toe aan de *trajector dābār*? Deze vraag wordt belangrijker nu we geconcludeerd hebben dat *hawwôt* met spreken te maken heeft en 'iets' negatiefs is dat uitgesproken kan worden. Hoe kwalificeert *hawwôt* dan het woord van Psalm 91,3?
2. En als *hawwôt* met 'evil' of 'disaster' te maken heeft, hoe wordt dit dan veroorzaakt of tot stand gebracht? Als *hawwôt* alleen met 'iets kwaads' zeggen tegen of over iemand te maken heeft, zoals vaak gesteld wordt,⁹⁵ is niet te begrijpen waarom dit bij mensen tot 'doodsangst' of 'plotselinge schrik' leidt.

95. Zie Erlandsson in: *TDOT* 3, 357: 'The main point at issue here is evil and deceitful speaking'.

Tot nu toe heeft onze analyse van de teksten waarin *hawwôt* voorkomt, nog niet tot een beantwoording van bovenstaande vragen kunnen leiden. Het is de vraag of dit wel mogelijk is. Misschien moeten we in onze analyse ook verwante begrippen uit de Umwelt betrekken. Zo roepen de twee bovenstaande vragen een derde vraag op:

3. Is het mogelijk dat we vanuit de context van het oude Oosten meer over *hawwôt* te weten komen in andere Semitische talen?

De gedachte dat we voor de betekenis van *hawwôt* naar de Umwelt moeten kijken is niet nieuw. Al in 1942 publiceert Guillaume een studie over het gebruik van magische termen in het Oude Testament.⁹⁶ In deze studie bespreekt hij ook de nomina *hawwā*, *howā* en *hawwôt*. Ontevreden met de door de lexica gegeven betekenissen als 'desire', 'destruction', analyseert hij de vindplaatsen van de nomina en komt tot de volgende conclusies: (1) *howā* komt soms voor in de context van magie en toverij en heeft een negatieve betekenis (Jes. 47,11); (2) in de meeste teksten is *hawwôt* verbonden met 'organs of speech or with a verb that denotes utterance'.⁹⁷ Daarnaast constateert Guillaume dat de nomina filologische verwantschap vertonen met Akkadische termen als *amū/awū* en *awātu/amātu*. Termen die in bepaalde contexten soms de betekenis van bezwering of vloek hebben.⁹⁸ Op basis van deze observaties en overwegingen veronderstelt Guillaume dat de meest waarschijnlijke betekenis van *hawwôt* moet zijn: een magische 'incantation' of 'curse'.⁹⁹ In zijn woorden: 'Thus Accadian points to the meaning 'word of power' or 'binding curse', which fits all the uses of the word in Hebrew, though in some cases it has become weakened'.¹⁰⁰

In 1990 publiceert Lubetski een artikel dat in dezelfde richting wijst.¹⁰¹ Ook hij is van mening dat een grondige linguïstische analyse van de teksten waarin *hawwā*, *howā* en *hawwôt* voorkomen, tegen de achtergrond van de Umwelt, duidelijk maakt dat deze woorden verbonden moeten worden met het uitspreken van toverspreuken of bezweringen.¹⁰² Lubetski vermoedt niet alleen verwantschap met termen in Akkadische teksten, maar wijst ook op terminologische relaties met teksten uit Ugarit: 'The meaning of the late Bronze Age Ugaritic *hwt*, and even more so the rich nuances of Old Akkadian *a-wa-tu*, may assist us in clarifying Biblical passages utilizing the Biblical form *hawwāt/hawwôt*'.¹⁰³

De suggesties van Guillaume en Lubetski zijn interessant en de moeite van het

96. A. Guillaume, 'Magical Terms in the Old Testament', *JRAS* (1942), 111-131. Met dit artikel wil hij filologisch bewijsmateriaal aandragen om het bestaan van toverij en magie in Israël te kunnen aantonen.

97. Guillaume, 'Magical Terms', 113.

98. Guillaume wijst verder op de Assyrische magische teksten van *Maqlū*, waarin het nomen *amātu* niet minder dan 30 keer voorkomt in de zin van 'evil word(s) of power'. Soms wordt *amātu* nader gedefinieerd door *limuttum* 'evil'. Nu is deze conclusie ook niet zo verwonderlijk. De serie *Maqlū* is immers een serie bezweringen, die bedoeld is om kwaad als gevolg van toverij te bestrijden en kwade machten tegen te gaan. Volgens Guillaume doet de associatie van *amātu* met 'evil' en met toverij en bezweringen, vermoeden dat dit ook voor het bijbelse *hawwôt* gelden kan.

99. Guillaume, 'Magical Terms', 113.

100. Guillaume, 'Magical Terms', 114.

101. M. Lubetski, 'The Utterance from the East: The Sense of *hwt* in Psalms 52:4, 9; 91:3', *Religion* 20 (1990), 217-232.

102. Lubetski, 'The Utterance from the East', 227.

103. Lubetski, 'The Utterance from the East', 220.

onderzoeken waard. Kan de analyse van parallelle termen uit de Umwelt licht werpen op de boven gestelde drie vragen? Heeft *hawwôt* met de bedreiging van toverij en magie te maken? We zullen onze analyse starten bij een aantal teksten uit Ugarit en vervolgens enkele teksten uit Mesopotamië de revue laten passeren en bezien of zij vanuit de Umwelt licht kunnen werpen op de semantische betekenis van *hawwôt* in de bijbelse teksten.

In de Ugaritische Baäl-Anatcyclus komen we een aantal keer het woord *hwt* tegen. In het conflict dat Baäl heeft met de god Mot, de heer van dood en onderwereld, de heerser over de aarde in tijden van droogte, worden boodschappen tussen hen uitgewisseld door middel van Gapan en Ugar, de boden van Baäl. Vermoedelijk heeft Baäl met veel trots verteld van het gereedkomen van zijn paleis en verlangt hij na zijn overwinning op Jam ook de onderwerping van Mot. De boden zijn door Baäl naar Mot gezonden en komen terug met een boodschap van Mot:

| | |
|--|---|
| 11 <i>w y^{en}</i> | Toen antwoordden |
| 12 <i>gpn . w ugr . thm . bn . ilm</i> | Gapan en Ugar: boodschap van de godenzoon Mot; woord van de geliefde zoon van El, |
| 13 <i>mt . hwt . ydd . bn . ll</i> | de Held. ¹⁰⁵ |
| 14 <i>ğzr</i> ¹⁰⁴ | |

Het antwoord van Mot laat zich raden: niet hij moet zich aan Baäl onderwerpen maar Baäl aan hem. Als Baäl hem als zijn meerdere erkent, is hij bereid hem in het dodenrijk op te nemen. Baäl op zijn beurt stuurt de boden weer naar Mot met de boodschap dat hij bereid is zich aan Mot te onderwerpen.

| | |
|---|--|
| 10 <i>thm . aliyn . b^{el} . hwt . aliy</i> | boodschap van de machtige Baäl; woord van de machtige onder de helden. ¹⁰⁷ Gegroet o godenzoon Mot! |
| 11 <i>qrdm . bh₂ . l bn . ilm mt</i> | |
| 12 <i>bdk . an . w d ^{el}mk</i> ¹⁰⁶ | Uw slaaf ben ik, uw voor altijd (ondergeschikte). ¹⁰⁸ |

Na de dood van Baäl gaat de godin Anat naar hem op zoek. Ze betreedt het domein van de dood met een bericht van El:

-
104. KTU 1.5 I 11-14; cf. C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Rome 1965, tekst 67, tablet I, regel 12-14.
105. J.C. de Moor, *ARTU*, 70: 'And Gupanu-and-Ugaru said: 'A message from Motu, the son of Ilu, a word from the Beloved, the son of Ilu, the hero'; N. Wyatt, *RTU*, 116: 'And Gupan and Ugar said: 'Message of divine Mot, word of the Beloved of El, the hero'; zie ook *ANET* 138.
106. KTU 1.5 II 10-12; zie ook Gordon, *UT*, tekst 67, tablet II, regel 10-12.
107. Het woord *qrdm* is hier vertaald als 'helden', zoals De Moor ook doet. Gordon vermoedt een verbinding met het woord קררם 'bijl', met als achterliggende gedachte dat op afbeeldingen het zwaaien met een bijl een teken is van heldhaftigheid. Zie: *UT*, 480:2271. In de tekst van *nt*, KTU 1.3 III 13-14 komen we een identieke parallel tegen: *thm . aliyn . b^{el} . hwt aliy . qrdm*: 'A Message from Ba'lu the Almighty, a word from the Mightiest of heroes', De Moor, *ARTU*, 9.
108. De Moor, *ARTU*, 72: 'A message from Ba'lu the Almighty, a word from the Mightiest of heroes: Hurry to meet me, o Motu, son of Ilu! I am your slave, yes, yours forever!'; N. Wyatt, *RTU*, 121: 'Message of Valiant Baal, word of Valiant Warrior: Greetings, O divine Mot, your servant am I, and forever so'; *ANET* 138.

33 *tšū.gh.wtšh*
 34 *thm.tr.il.abk*
 35 *hwt.ltpn.ħtkk*¹⁰⁹

zij (Anat) verheft haar stem en roept:
 boodschap/bevel van stier El, uw vader,
 woord van de vriendelijke, uw verwekker.

Nadat Anat Baäl gevonden heeft, breekt een periode van rouw aan. Vervolgens gaat ze het gevecht aan met Mot en brengt hem ter dood. De terugkeer en opstanding van Baäl is weer mogelijk geworden. Wat opvalt in deze Baäl-Anatcyclus is dat *hwt* vaak parallel staat met *thm*, dat volgens Gordon 'word', 'message' of 'decree' betekent.¹¹⁰ In deze teksten is *hwt* dus het door de goden uitgesproken woord dat – althans in de mythen – uitgevoerd wordt.

In een tekst uit de Aqhat-mythe wordt iets gezegd over de macht van Baäl. De snelle reactie van Baäl wordt vergeleken met de tijd die het kost om een *hwt* uit te spreken:

141 *bph.rgm.lyša*

uit zijn mond was het woord nog niet uitgegaan,

142 *bšpth.hwth.knp.šml [b]c[! yaṭbr]*¹¹¹

uit zijn lippen zijn uitspraak, of Baäl brak de vleugels van Tsamal.

In de epische Kerettekst komen we Keret tegen, die nauw verbonden is met de godenwereld en in levendig contact staat met de goden. Hij vervult een zeer belangrijke rol in het meedelen van goddelijke boodschappen en instructies door middel van dromen. Belangrijke gebeurtenissen worden eerst tot in detail als visionaire instructies medegedeeld, waarna in gelijkkluidende bewoordingen de verwerkelijking ervan op aarde wordt beschreven.¹¹²

305 *thm.krt.ḡc*
 306 *hwt.[n]c[mn].[ḡlm il]*¹¹³

boodschap van Keret, de edele,¹¹⁴
 woord van de liefelijke, boodschapper¹¹⁵ van El.

Overzien we het geheel van deze Ugaritische teksten, dan valt het navolgende op:

1. *hwt* staat vaak parallel met *thm* ('word', 'message', 'decree') en soms met *rgm* ('word').
2. *hwt* staat voor het woord van de goden dat – eenmaal uitgesproken – daadwerkelijk uitgevoerd en – in het geval van Keret – op aarde realiteit wordt.

109. Gordon, *UT*, tekst 49, tablet IV, regel 33-35; *ANET* 141.

110. Gordon, *UT*, 497:2542.

111. Gordon, *UT*, tekst 1Aqht, regel 141-142; zie ook 113-114 en 127-128 voor parallellen; *ANET* 154.

112. Zie W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (GAT 1), Göttingen 1985², 241.

113. Gordon, *UT*, tekst Krt, regel 305-306; *ANET* 145.

114. Gordon, *UT*, 505:2713: 'nomen of the clan to which king Krt belonged'.

115. Het is niet helemaal duidelijk wat in deze context de betekenis van *ḡlm* moet zijn. De semantische eenheid *ḡlm il* kan als een epitheton gelden met als connotatie 'favorite' en 'intimate', zo *ANET* 143, noot 6. In Gordon, *UT*, tekst 51, tablet II, regel 29, komen we *ḡlm* tegen in de betekenis van 'knecht', 'boodschapper'. Deze betekenis zou hier ook goed passen.

Naast de verwantschap van *hawwôt* met *hwt* in Ugaritische teksten, wordt door Guillaume en Lubetski ook gewezen op parallellen met het Akkadische *a-wa-tu*.¹¹⁶ Volgens CAD is de betekenis van *a-wa-tu* 'gesproken woord', 'uitspraak', 'formule' en geeft het als afgeleide betekenissen onder andere 'gedachte', 'plan' en 'bezweving'.¹¹⁷ Wanneer *a-wa-tu* betrekking heeft op het menselijk denkvermogen, dan is het vaak verbonden met organen als hart, mond, tong en lip. Zo vinden we in Akkadische teksten zinnen als:

| | |
|--|--|
| <i>a-wa-te</i> ^{mes} <i>sarrûte ina libbika</i> | je hebt valse [woorden] gedachten in je hart. ¹¹⁸ |
| <i>a-wa-at libbiš[ū ana abi]š izzakaršum</i> | hij vertelde zijn vader de [woorden] gedachten van zijn hart. ¹¹⁹ |

Het Akkadische gebruik van *a-wa-tu* 'woord' wordt in deze teksten verbreed tot 'gedachte' of 'plan'. Wanneer de woorden of plannen kwade intenties hebben, wordt dit soms geëxpliciteerd. Zoals het volgende citaat uit de serie *Maqlû* laat zien:

| | |
|---|---|
| <i>at-ti nam-nu</i> ^u <i>kaššaptu šá bašû</i> ^u | Wie ben je, heks, die heeft |
| <i>a-mat limuttim</i> ^{im} - <i>ia</i> ₅ <i>ina lib-bi-šá</i> | een kwaad woord [tegen] mij in haar hart, |
| <i>ina lišâni-šá ib-ba-nu-ú ru-hu-ú-a</i> | op haar tong toverij heeft geschapen [tegen] mij, |
| <i>ina šap-ti-šá ib-ba-nu-ú ru-su-ú-a</i> ¹²⁰ | op haar lip magie heeft gecreëerd [tegen] mij? |

Deze tekst beschrijft hoe de heks toverij en magie in haar hart bedenkt en vervolgens – door haar tong en lip – ten uitvoer brengt. Eenmaal bedacht en uitgesproken, heeft het woord kracht en brengt het kwaad tot stand.

| | |
|--|---|
| <i>ša iq-bu-ú a-mat limuttim</i> ^{im} - <i>ia</i> ₅ ¹²¹ | die een kwaad woord [tegen] mij heeft uitgesproken. |
|--|---|

116. In een vrij uitvoerig betoog beargumenteert Lubetski dat *hawwôt* nauwe verwantschap vertoont met het Akkadische *a-wa-tu*. Lubetski veronderstelt dat de orthografische ontwikkeling van het oud-Akkadische *a-wa-tu* naar het nieuw-Babylonische *a-ma-tu*, wel in het schrift plaatsvond, maar niet in de uitspraak. Men schreef *a-ma-tu*, maar men sprak dit uit als *a-wa-tu*. De verbreiding van deze term in de andere Semitische talen bevestigt dit, omdat daar steeds sprake is van een 'w'. Verder wijst hij erop dat het Akkadische teken *a-* in *a-wa-tu* staat voor de syllabe *ha-*, dat in het Ugaritisch geschreven werd als 'h'. Hoe zit het met de verdubbeling van de consonant 'w' in *hawwôt*? Lubetski suggereert dat het Akkadische woord feitelijk uitgesproken werd als *aw-wa-tu*. De schrijvers van de Ugaritische en Akkadische teksten stond geen orthografisch teken ter beschikking om de verdubbeling van de 'w' tot uitdrukking te brengen. Evenmin stond hun een teken ter beschikking om de syllabe 'aw' weer te geven. Zo kon men de verdubbeling van de 'w' niet uitdrukken. Zie voor argumentatie, Lubetski, 'The Utterance from the East', 218-220.

117. CAD II 29-30.

118. CAD II 34; EA 162, 36-37, in: J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln, mit Einleitung und Erläuterungen*, Toronto 1915, 656-666.

119. CAD II 34; RA 46 (1952), 90, 32.

120. *Maqlû*, tablet III, regel 89-92.

121. *Maqlû*, tablet I, regel 32.

Degene die het slachtoffer is geworden van magie en toverij, roept de goden te hulp om de macht van de vervloeking te doorbreken. Zij zullen het 'tegenwoord' van kracht voorzien.

a-di a-mat¹²² kaššapi-ia₅
u¹kaššapti-ia₅ a-qab-bu-ú¹²²

totdat ik het woord [tegen] mijn tovenaar
en [tegen] mijn heks (uit)spreek.

a-mat-su-nu lip-pa-šir-ma

moge hun woord [vervloeking] ontbonden
worden,

a-ma-ti la ip-pa-áš-šar¹²³

maar laat mijn woord niet ontbonden wor-
den.

Van dit 'tegenwoord', dat bedoeld is om de macht van toverij en vervloeking te breken, is het belangrijk dat het niet weersproken wordt. Zo zegt het slachtoffer:

a-mat a-qab-bu-ú
a-mat-su-nu a-na pa-ni
amâti-ia₅ lâ iparrik¹²⁴

het woord dat ik spreek,
hun woord tegen mij¹²⁵
kan mijn woord niet blokkeren.

Of zo kan hij zeggen:

a-mat limuttim^{im}-ia₅
ki-ma lipi lit-ta-tuk¹²⁶

een kwaad woord [tegen] mij,
laat het als talk oplossen.

De bovenstaande voorbeelden uit Ugaritische en Akkadische teksten zijn interessant en werpen meer licht op het gebruik en de betekenis van *hawwôt* in Bijbels Hebreeuws.

Zo kan in de *eerste* plaats de mogelijk filologische verwantschap van *hawwôt* met het Ugaritische *hwt* een aantal bijbelse teksten verhelderen. In de Ugaritische teksten van de Baäl-Anatcyclus heeft *hwt* betrekking op de boodschap die de goden met elkaar uitwisselen. Welke associaties dit bij de mensen heeft opgeroepen is niet helemaal met zekerheid te zeggen. In ieder geval zal het gevecht tussen goden, de dood en de onderwereld, vooral negatieve gedachten bij de mensen hebben opgeroepen. Deze negatieve associaties maken de betekenis van Spreuken 11,6 ineens helder: 'De gerechtigheid van de oprechten zal hen redden, maar door de *hawwat* van de trouwelozen worden zij(zelf) gevangen'. *Hawwat* wordt hier gebruikt in de betekenis van 'evil word'. Het komt uit de mond van de trouweloze, maar anders dan in de genoemde teksten, zijn degenen die *hawwat* uitspreken er zelf de dupe van. Iets dergelijks geldt ook voor Psalm 52,9. Daar komen we iemand tegen die op zijn rijkdom vertrouwt en zich sterk weet door zijn *hawwat*, dat in deze context zo iets betekent als 'grootspraak' of 'kwaadsprekerij'.

122. *Maqlû*, tablet I, regel 68.

123. *Maqlû*, tablet I, regel 70.

124. *Maqlû*, tablet I, regel 71.

125. Volgens *CAD* XII 88, heeft *ana pani* de betekenis van 'publicly'.

126. *Maqlû*, tablet I, regel 32.

In de *tweede* plaats valt op dat het gebruik van het Akkadische *a-wa-tu* in bovengenoemde teksten zekere overeenkomsten vertoont met het bijbelse *hawwôt*. In het bijzonder wanneer we letten op de organen waarover gesproken wordt. Zo lezen we in Psalm 52,4, dat van de sterke (*gibbôr*) gezegd wordt: '*hawwôt* bedenk je, je tong is als een scherp geslepen mes, pleger (bedenker) van bedrog'. De functie van denken wordt in de bijbel verbonden met organen als *qereb*, je innerlijke wezen, en *lêb*, het hart als synoniem voor het menselijke brein. Het uiten van hetgeen bedacht is, wordt verbonden met *pe*, de mond, *lāšôn*, de tong, en *sāpā*, de lip. In de tekst *Maqlû*, tablet III, regel 89-92, wordt eerst gesproken over 'hart', als de plaats waar kwade gedachten ontstaan, en vervolgens over 'tong' en 'lip', als de organen waarmee deze gedachten geuit worden. We zagen reeds dat in een aantal teksten *hawwôt* verbonden is met (organen van) spreken. *Hawwôt* is 'iets' dat uitgesproken wordt.

In de *derde* plaats zien we dat in de teksten van *Maqlû* (zie bijvoorbeeld: tablet I, regel 68, 70 en 72) *a-wa-tu* de betekenis heeft van een 'bezwering' of 'word of power', waarmee het slachtoffer of de exorcist een (andere) magische bezwering of vervloeking probeert af te wenden. Eenmaal uitgesproken, treft een *a-wa-tu* doel in het leven van het slachtoffer. In Psalm 57,2 spreekt de dichter of gelovige geen 'tegenwoord', maar schuilt hij bij יהוה totdat de *hawwôt* voorbij is gegaan.¹²⁷ Het ligt voor de hand dat הויה יעבר *ya^abor hawwôt* hier meer is dan leugen- of lastertaal. Een betekenis als bezwering lijkt in dit geval meer waarschijnlijk.

Verder zien we in de uitspraak *a-mat a-qab-bu-û* (*Maqlû*, tablet I, regel 71) een combinatie van *amat* en *iq-bû*, die we vaker in de serie *Maqlû* tegenkomen in de betekenis van bezwering. Het is mogelijk dat we hierin een parallel kunnen zien met het *midd^abar hawwôt* van Psalm 91,3. In de latere rabbijnse literatuur vinden we een uitspraak in de midrasj *Rabbah* van Numeri 12,3, die hierop lijkt. Mozes die de berg Sinaï opgaat om de Tora te ontvangen en bang is voor kwade demonen, zal gered worden van de val van de vogelvanger en van de uitspraak die *hawwôt* in de wereld brengt (*mdbr šhw' mby' hwwt l'wlm*). In Psalm 38,13 gaat het ook over mensen die *hawwôt* spreken (דבר הויה). De overeenkomst met *a-wa-at iq-bû* doet vermoeden dat hier sprake is van het uitspreken van bezweringen of toverspreuken.

In de serie *Maqlû* wordt ook gesproken over de gevolgen van de toverspreuken. De beschermgoden van het slachtoffer zijn ervandoor gegaan (I,6), hij heeft geen rust meer (I,8), een prop in zijn mond en kan niet meer eten (I,9-10), hij klaagt en rouwt (I,12), hij voelt zich zwak en zonder levenskracht (I,97-101), gebonden (III,111), angstig en vervuld van pijn en depressie (V,75-76; VII 123-124), et cetera. Kortom: vol lichamelijke kwalen en zonder kracht, angstig en wanhopig als gevolg van bezweringen en vervloekingen. Ook bij het bijbelse *hawwôt* 'zagen we dat het angst oproept en 'iets' is dat mensen bedreigt. Er werd gesproken van 'plotselinge schrik' (*bi'ut*), 'angst', 'vrees en huiver' en zelfs 'doodsschrik' (*'ēmôt māwet*).

Dit alles overziende, ligt het voor de hand te veronderstellen dat *hawwôt* zijn 'thuis' heeft in de wereld van de magie en toverij. In het Ugaritische gebruik van de term *hwt* door de goden en boodschappers van de goden licht iets op van het feit dat er kracht achter deze woorden zit. Wat uitgesproken is, wordt overgebracht en ge-

127. De term 'יעבר' komt in Jes. 26,20 voor in samenhang met de woorden *hby* en *z'm*. De eerste term is door Gordon geïdentificeerd als een demon en de laatste is verbonden met Bileam die het volk Israël wilde vervloeken. Zie C.H. Gordon, 'HBY, Possessor of horns and nails', in: *UF* 19, 1987, 129-132.

beurt ook daadwerkelijk. Dit alles in het cognitieve domein van de [godenwereld]. Het Akkadische *a-wa-tu* functioneert vooral in de context van het spreken, in de teksten van *Maqlû* heeft het een rol in het cognitieve domein van de [magie]. De associaties die met de term gegeven zijn en de overeenkomsten met *hawwôt* maken een situering in het cognitieve domein van [magie en toverij] waarschijnlijk. Het is de wereld van magie en toverij die nadere invulling en inkleuring geeft aan de semantische eenheid דבר הוות. Dit betekent dat we de semantische eenheid דבר הוות *d̄bar hawwôt* kunnen interpreteren als het 'magische woord'.¹²⁸ Waarbij de *trajector d̄bar* het accent legt op het spreken, en het *landmark* op dat wat uitgesproken wordt. De uitdrukking lijkt in die zin op Psalm 38,13, waar te lezen staat: דברו הוות *dibbêrû hawwôt* 'zij spreken *hawwôt*'.

7.3.5 Analyse van het prototypisch scenario

Zou op basis van bovenstaande analyse iets meer gezegd kunnen worden over de 'complex set of experiences' en het prototypisch scenario waarbinnen *hawwôt* begrepen kan worden? Verondersteld is in ieder geval dat er aanleiding is tot het uitspreken van een magisch woord. De aanleiding kan bijvoorbeeld gezocht worden in vijandschap of jaloezie. De gekwetste persoon zoekt dan zijn weg naar een heks of tovenaars, die vervolgens – naast enkele rituele handelingen – een vervloeking of bezwering uitspreekt. In de serie *Maqlû* zien we hier verschillende voorbeelden van: 'Wie ben je, heks, die een kwaad woord [tegen] mij in haar hart heeft, die op haar tong toverij heeft geschapen [tegen] mij, die op haar lip magie heeft gecreëerd [tegen] mij?'¹²⁹ Het slachtoffer roept vervolgens de hulp van de goden in om de macht van de vervloeking te doorbreken. Zij zullen het 'tegenwoord' dat de getroffene spreekt van kracht voorzien: 'Het woord dat ik spreek, hun woord tegen mij, kan mijn woord niet blokkeren'.¹³⁰

Binnen een dergelijke context kan het *d̄bar hawwôt* van Psalm 91,3 ook een plaats krijgen. We kunnen dan denken aan het volgende prototypisch scenario:

Prototypisch scenario van hawwôt in het cognitieve domein van magie en toverij

Fase 1: er is sprake van vijandschap of jaloezie die ruzie tot gevolg heeft.

Fase 2: de bejegende partij is boos, zint op wraak en zoekt zijn heil bij een tovenaars.

Fase 3: de tovenaars spreekt een vloek uit of een bezwering.

Fase 4: de vloek of bezwering zoekt zijn/haar weg naar het slachtoffer.

Fase 5: het slachtoffer wordt getroffen door de vloek of bezwering.

Fase 6: het slachtoffer wordt angstig of ziek/heeft blijvend last van de gevolgen van de vloek of bezwering.

128. Zie ook slotconclusie van Guillaume, 'Magical Terms', 129: 'הוות can only be satisfactorily explained on the theory that the meaning is a curse of magical origin'. Lubetski, 'The Utterance from the East', 226-227, vermoedt een betekenis van 'spell' of 'incantation'. De combinatie van *hawwôt* met *dā-bār* (Ps. 91,3) of een vorm van het werkwoord *dbr* (38,13), suggereert volgens hem een betekenis van 'uttering a spell' of 'uttering an incantation'.

129. *Maqlû*, tablet III, regel 89-92.

130. *Maqlû*, tablet I, regel 71.

De laatste fasen kunnen ook anders verlopen. In principe zijn er twee mogelijke scenario's denkbaar:

Fase 5: het slachtoffer neemt tegenmaatregelen en bezoekt eveneens een tovenaar.

Fase 6: de tovenaar annuleert de eerste vloek of bezwering en laat deze als een boemerang op de eerste persoon terugkeren.

Fase 7: de beginnende partij wordt getroffen door de vloek of bezwering.

Fase 6: de beginnende partij wordt angstig of ziek/heeft blijvend last van de gevolgen van de vloek of bezwering.

Of, zoals we in Psalm 57 kunnen lezen:

Fase 5: het slachtoffer zoekt zijn toevlucht bij JHWH.

Fase 6: bij JHWH schuilt hij totdat de vloek of bezwering voorbij is gegaan.

Fase 7: het slachtoffer wacht totdat JHWH hulp zendt vanuit de hemel.

Fase 8: JHWH maakt te schande wie het slachtoffer belagen.

7.3.6 Analyse van het mentale beeld

Analyse van de teksten en bovenstaand prototypisch scenario laten zien, dat er aan *hawwôt* veel negatieve associaties vastzitten. Ongetwijfeld hebben deze associaties het mentale beeld dat de oudoosterse en Israëlitische mens van *hawwôt* hebben nader ingekleurd. De beelden die gebruikt worden laten zien dat *hawwôt* bedreigend is: pijlen (*hēs*), netten (*rešet*) en vallen (*yāqûš*). Het nomen gaat samen met termen als 'plotselinge schrik' (*bi'ut*), 'angst', 'vrees en huiver' en zelfs 'doodsschrik' (*'ēmōt māwet*). Verder zagen we dat *hawwôt* aan een mens voorbij kan gaan en dat het zin heeft om ervoor te schuilen.

In de Umwelt wordt niet zonder reden gesproken over een *a-mat li-mut-ti* 'evil word'. Woorden die met een kwade bedoeling uitgesproken worden, zijn als pijlen die doel treffen. De zekerheid dat een door de goden uitgesproken woord werkelijkheid wordt, is met het lezen of horen van de mythische teksten gegeven. De dood van Baäl en zijn uitgesproken onderwerping aan Mot in de mythische teksten van Ugarit worden elke keer weer bevestigd in de afwisseling van de seizoenen. Het kan dan ook niet anders of de oudoosterse mens hechtte aan deze teksten en de door de goden uitgesproken woorden een zeker waarheidsgehalte. Datzelfde geldt mutatis mutandis ook voor de teksten van *Maqlû*. De beschrijving van de gevolgen van een vloek of magische bezwering is concreet en heeft een zeker realistisch karakter. Woorden werken iets uit in de realiteit en het slachtoffer moet er iets aan doen, wil hij of zij kwaliteit van leven hebben.

Wanneer het *landmark* הוית *hawwôt* aan de *trajector* דבר *d^ebar* wordt toegevoegd, klinken vanuit de oudoosterse achtergrond deze genoemde negatieve associaties mee. Het mentale beeld is vanuit de Umwelt *negatief* ingevuld. Niet zonder reden wordt in Psalm 91,3 het werkwoord נצל *nāšal* 'bevrijden' gebruikt (zie § 7.4).

In aanvulling op het bovenstaande is interessant te vermelden dat in de serie *Maqlû* met enige regelmaat het beeld van een 'val' of 'net' wordt gebruikt. In dezelfde

context waar sprake is van *a-mat li-mut-ti* komen we zinnen tegen als:

| | |
|---|--|
| <i>ki-ma hu-ha-ri ana sa-ha-pi-ia</i> | Zij probeerden mij te vangen op de grond als een vogelval! |
| <i>ki-ma še-e-ti ana ka-ta-me-ia</i> ¹³¹ | Zij probeerden mij te bedekken als met een net. |

En de tegenreactie:

| | |
|--|---|
| <i>ki-ma hu-ha-ri a-sa-hap-šu-nu-ti</i> | Als een vogelval gooi ik hen op de grond. |
| <i>ki-ma še-e-ti a-kat-tam-šu-nu-ti</i> ¹³² | Als een net zal ik hen bedekken. |

Of waar tegen de heks of tovenaars gezegd wordt, dat ze gevangen zullen worden:

| | |
|---|-----------------------------------|
| <i>kima še-e-ti ú-kat-ti-mu qar-ra-du</i> | zoals een net bedekt de sterke, |
| <i>kima šu-uš-kal-li a-šá-rid-du i-bar-ru</i> | zoals een strik vangt de leider, |
| <i>kima giš-par-ri ik-tu-mu dan-na</i> ¹³³ | zoals een val bedekt de machtige. |

7.4 BEVRIJDEN

In Psalm 91,3 wordt de temporele relatie uitgedrukt door het werkwoord נָשַׁל *nāšal* 'ontrukken', 'bevrijden' of meer algemeen 'redden'.¹³⁴ We zijn geïnteresseerd in de schematische betekenis van het werkwoord *nāšal* en in het soort bedreiging dat door het werkwoord wordt verondersteld. Een paar belangrijke gegevens:

1. Het werkwoord komt 213 keer voor in de Hebreeuwse Bijbel, waarvan 191 keer in de Hif'il.¹³⁵ In 120 gevallen is יהוה/God subject van de handeling.
2. Zeer frequent wordt het werkwoord gebruikt met de prepositie מִן *min* 'van' of 'uit': 115 keer; waarbij *min* de gebeurtenis of situatie aangeeft waaruit bevrijd wordt.
3. In de Hif'il betekent *nāšal* 'ontrukken uit' of 'bevrijden van' wanneer er sprake is van situaties waaruit redding nog mogelijk is, zoals: allerlei vormen van vastgehouden worden,¹³⁶ bedreiging of nood.¹³⁷ Wanneer er situaties zijn waaruit geen redding mogelijk is, zoals bijvoorbeeld: dood (Ps. 33,19; 56,14), Sheol (Ps. 86,13; Spr. 23,14) of zwaard (Ps. 22,21), dan is *nāšal* beter te vertalen met 'beschermen voor'.¹³⁸
4. Het meest frequent is *nāšal* te vinden in het boek van de Psalmen.¹³⁹ 'Petitions to Yahweh for rescue from violent hands, lying mouths, or other enemies dominate

131. *Maqlū*, tablet II, regel 162 en 164.

132. *Maqlū*, tablet II, regel 173 en 175.

133. *Maqlū*, tablet III, regel 162-164.

134. Zie F.L. Hossfeld, B. Kalthoff, in: *TDOT* 9, 534-541; U. Bergmann, in: *THAT* 2, 96-99.

135. Statistische gegevens ontleend aan Bibleworks 7.0.

136. Zo Bergmann in: *THAT* 2, 97.

137. Zie opmerking R.L. Hubbard, in: *NIDOTTE* 3, 145: 'In general, it designates the snatching away or freeing from the firm grip of some distress'.

138. Bergmann, in: *TDOT* 9, 536.

139. Ps. 45 keer; zie bijvoorbeeld: Ex. (14x); 1 Sam. (17x); 2 Kon. (13x); Spr. (12x); Jes. (22x); Jer. (10x); Ez. (17x). (statistische gegevens ontleend aan Bibleworks 7.0).

- prayers of complaint'.¹⁴⁰
5. Als werkwoorden die tot hetzelfde semantische veld van 'bevrijden' behoren, worden synoniemen genoemd als חָלַל *hillēš* en פָּלַל *pillēl* die beide ook in Psalm 91 voorkomen (vers 14a en 15c).
 6. Gaat het in de Psalmen bij redding veelal om *feitelijke en acute* nood, in Spreuken betekent de Hif'il van *nāšal* redding van *potentieel* gevaar.¹⁴¹

De actie die door *nāšal* wordt uitgedrukt, betreft een ruimtelijke beweging.¹⁴² Wanneer mensen in het oude Oosten in doodsnood geraken, dan wordt nogal eens het beeld gebruikt van 'in de diepte storten of vallen'. Verkeert een mens in de Sheol, dan wordt redding uit deze plaats gezien als een ingrijpen door JHWH van 'bovenaf', waarbij 'offenbar an eine Grube gedacht ist, aus der jemand herausgeholt wird'.¹⁴³ *Nāšal* profileert dat iemand bevrijd wordt vanuit een gevaarlijke plaats en overgebracht wordt naar een veilige plaats. De context is altijd een situatie van bedreiging of 'Bedrängnis'. De betekenis van het werkwoord strekt zich uit van het initiatief van de *trajector* aan het begin tot het feitelijke wegnemen van iemand¹⁴⁴ (75 keer volk en 75 keer individu) of iets (15 keer)¹⁴⁵ (het *landmark*) van de ene plaats naar de andere. Dit spatiale aspect van een [IN]-situatie van nood of bedreiging naar een [OUT]-situatie van veiligheid is wat met het *landmark* gebeurt. De essentiële bijdrage van het werkwoord *nāšal*, samen met de prepositie van verwijdering מִן *min* 'van' of 'uit', lijkt dus te zijn: een ruimtelijke verwijdering¹⁴⁶ van het *landmark* door de *trajector* tegen de achtergrond van het cognitieve domein van [gevaar] of [bedreigende omstandigheden].

Juist vanwege de ruimtelijke oriëntatie van *nāšal*, is het mentale beeld dat van de handeling gemaakt kan worden complex. Dynamische werkwoorden als *nāšal* brengen een verandering tot stand in de relatie van de *trajector* met het *landmark*. De handeling is een opeenvolging van verschillende fasen in de tijd.¹⁴⁷ De handeling van 'bevrijding' omvat prototypisch ten minste de volgende fasen:

Prototypisch scenario in het cognitieve domein van gevaar of bedreigende omstandigheden

Fase 1: iemand is in nood of bevindt zich in een (levens)bedreigende situatie.

Fase 2: er wordt om hulp geroepen.

Fase 3: iemand (God of mens) komt te hulp.

Fase 4: de persoon in nood wordt bevrijd uit de nood.

Fase 5: de persoon is vrij en veilig.

140. Hubbard, in: *NIDOTTE* 3, 144.

141. Hubbard, in: *NIDOTTE* 3, 145.

142. Zie C. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich 1947, 124v.

143. Zie voor voorbeelden Barth, *Die Errettung vom Tode*, 125. En zijn opmerking: 'Der Gedanke an ein räumliches Herausholen scheint sich sogar noch der Übersetzern aufgedrängt zu haben'.

144. Voor gegevens zie Bergmann, in: *THAT* 2, 97.

145. Bergmann, in: *THAT* 2, 97.

146. Hossfeld, Kalthoff, in: *TDOT* 9, 536-537 spreken van een 'act of separation' en van 'spatial separation'.

147. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 172.

Wanneer we bovenstaand prototypisch scenario naast Psalm 91 leggen, dan valt op dat fase 2 grotendeels ontbreekt. Er wordt in Psalm 91 niet expliciet om hulp gevraagd, hoewel dit in de Psalmen heel gebruikelijk is.¹⁴⁸ De hulpvraag moet op de achtergrond wel degelijk een rol gespeeld hebben. Misschien was de vraag om hulp wel de aanleiding tot het schrijven van de psalm. Fase 5 komt op verschillende manier elders in de psalm weer terug: in het beeld van de beschermende vleugels (vers 4), de veilige schuilplaats (vers 1 en 9) en bijvoorbeeld in de toezeggingen van het godswoord in de verzen 14 tot en met 16.

Het is opmerkelijk dat hoewel *nāṣal* een veelvoorkomend werkwoord is van 'bevrijden', het nergens in de Hebreeuwse bijbel gebruikt wordt in de combinatie met פח *paḥ*, slechts twee keer in combinatie met דבר *dābār*¹⁴⁹ en één keer parallel met הרה *hāwwāh*.¹⁵⁰ Wat betekent dit voor de semantische constructies waarmee *nāṣal* een verbinding vormt?

Voor de semantische eenheid *paḥ yāquš* levert dit niet veel problemen op. Immers, in de cognitieve domeinen waarin deze uitdrukking gebruikt wordt, heeft het vooral betrekking op situaties waarin al een ruimtelijke oriëntatie aanwezig is. De (beelden van) goden en de vijanden bevinden zich in het concrete domein van tijd en ruimte waarin ook de mens in nood zich bevindt. Het prototypisch scenario van *paḥ yāquš* laat zich derhalve goed verbinden met het prototypisch scenario van *nāṣal*. Het eindpunt van het ene scenario is het beginpunt van het andere. Het eindpunt van *paḥ yāquš* is de 'vogel' (mens in nood) die gevangen is in de 'val' (lees: is angstig en beroofd van vrijheid). Het beginpunt van *nāṣal* is dat het *landmark* de 'vogel' (de angstige en van vrijheid beroofde mens) door de *trajector* (lees: יהוה) losgemaakt wordt uit de 'val' (lees: benarde situatie) en in veiligheid gebracht.

Wanneer we het werkwoord *nāṣal* betrekken op de semantische eenheid מדרב הרה *midd^ebar hawwōt*, dan komt in de constructie de concrete ruimtelijke betekenis van het werkwoord mee. Dit betekent dat ook hier het mentale beeld samengesteld is uit een aantal elkaar opvolgende fases. Uitgangspunt van het werkwoord is de concrete situatie die het gevolg is van het uitspreken van *hawwōt*. Het werkwoord *nāṣal* veronderstelt dat de *hawwōt* als vervloeking of magische bezwering reeds een feit is. In dit geval kunnen we aan het volgende prototypisch scenario denken:

Prototypisch scenario van bevrijding in het cognitieve domein van magie

Fase 1: iemand is slachtoffer van magisch ritueel of vervloeking.

Fase 2: hij of zij zoekt hulp bij priester of exorcist.

Fase 3: de priester of exorcist roept hulp in van God of goden.

Fase 4: door middel van gebed en/of (magisch) tegenritueel wordt de vloek verbroken.

148. Zie de volgende teksten waar de imperativus van נצל *nāṣal* gebruikt wordt: Ps. 7,2; 22,21; 25,20; 31,3, 16; 39,9; 51,16; 59,2v; 69,15; 79,9; 82,4; 109,21; 119,170; 120,2; 142,7; 143,9 en 144,7, 11.

149. Ps. 119,43: 'Neem het woord van de waarheid nooit weg uit mijn mond' en Spr. 12,6: 'De woorden van de goddelozen loeren op bloed, maar de mond van de oprechten redt hen uit' (NBG) of 'wat oprechten zeggen, is een bevrijding' (NBV).

150. Spr. 11,6: 'De gerechtigheid van de oprechten zal hen redden, maar door de *hawwat* van de trouwlozen worden zij(zelf) gevangen'.

Fase 5: het slachtoffer wordt bevrijd uit de nood.

Fase 6: de persoon is weer vrij en veilig.

Vergelijken we het prototypisch scenario in de context van de series *Maqlû* of *Utuk-kû Lemnûtu* met teksten uit de *Tenach*, dan kunnen we een zekere overeenkomst aanwijzen. Zowel in deze teksten uit de Umwelt als in de teksten van het Oude Testament, zoekt een slachtoffer hulp bij iemand die in staat wordt geacht te kunnen helpen. In de *Maqlû*-teksten zoekt het slachtoffer hulp bij een exorcist, in de teksten uit de *Tenach* neemt de geplaagde mens zijn toevlucht tot een priester of tot JHWH. Een mogelijk verschil tussen beide (soorten) teksten zit in het feit dat in de ene context men bevrijding zoekt door het verrichten van rituele handelingen en het uitspreken van een magische vloek of bezwering, terwijl in de andere context er 'slechts' gebed plaatsvindt. Aan de ene kant worden bezweringen uitgesproken en rituelen verricht om het kwaad van demonen af te weren of te verwijderen. Aan de andere kant, zoals in Psalm 91, gaat het om overgave en vertrouwen in JHWH. Hij zal de mens in nood beschermen en bevrijden.

In Psalm 91,3 zijn van het prototypisch scenario de fasen 1 en 2 verondersteld. Zoals we zagen in hoofdstuk 5, ligt de aanleiding van de psalm waarschijnlijk in het feit dat iemand geplaagd is door geesten of demonen, vermoedelijk als gevolg van een vervloeking of bepaalde magische rituelen. In verschillende verzen van de psalm wordt de angst die dit heeft opgeroepen onder woorden gebracht en nader geconcretiseerd.

7.5 VREES (NIET)

Het werkwoord יָרֵעַ *yārē* 'drukt in Psalm 91,5 een temporele relatie uit en heeft als betekenis 'vrees (voor iets of iemand)'.¹⁵¹ Het object van de vrees wordt vaak aangeduid met de prepositie מִן *min* 'van' of in dit geval 'voor'. De concrete formule לֹא תִירָא *lō' tīrā* 'vrees niet' wordt in de verzen 5 en 6 gevolgd door vier frasen, die door *min* van de formule afhankelijk zijn en die de bedreiging nader concretiseren. De afwisseling in de vier frasen van nacht en dag, van donkere ochtend of avond en heldere middag, is vermoedelijk bedoeld als een allesomvattende beschrijving van de gevaren waaraan een mens bloot kan staan. In de woorden van Tate:

The dangers listed in vv 5–6 are fourfold and alternate between action in periods of darkness and light: (1) terror-night, (2) arrow-daytime, (3) plague-dark, (4) scourge-noonday' ... 'a comprehensive statement of the perils of life.'¹⁵²

Aan de beschrijving van de tijdsperioden waarin de bedreiging werkzaam is of ervaren wordt, ligt vermoedelijk de stijlfiguur van het merisme ten grondslag.¹⁵³ De ver-

151. H.F. Fuhs, in: *TDOT* 6, 290-315; H.P. Stähli, in: *THAT* 1, 766-778; M.V. van Pelt, W.C. Kaiser (jr.), in: *NIDOTTE* 2, 527-533. Cf. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 182.

152. Tate, *Psalms 51-100*, 454-455. 'The language is metaphorical and designed to encompass a whole range of potentially lethal happenings'.

153. Het merisme is een stijlfiguur waarbij een geheel wordt aangeduid door het benoemen van de uitersten: hemel en aarde, licht en donker, etc. Zie J. Krašovec, *Der Merismus: Im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, *BibOr* 33, Rome 1977, 1-4; en J. Krašovec, *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* (*VTSupl.* 35), Leiden 1984, 5-6: 'In a merism the opposite concepts do not serve to

zen 5-6 drukken dan de gevaren uit die op elk moment kunnen gebeuren, overdag of gedurende de nacht. Wat wordt er door de wortel אָרַע *yārē* 'geprofileerd? Eerst een paar belangrijke gegevens:

1. De wortel *yārē* 'komt in totaal 435 keer voor in het Oude Testament.¹⁵⁴ In het bijzonder in de Psalmen (83), Deuteronomium (44) en de Wijsheidsliteratuur (48). Verder is de wortel ook veel te vinden in Jesaja (34) en Jeremia (23).
2. Het werkwoord omvat een breed spectrum aan betekenissen. De semantische betekenis loopt van 'alarm in the face of everyday threats through fear of numinous powers to fear of God'.¹⁵⁵ In ongeveer 80% van de vindplaatsen is God het object van de vrees. Dus: 'The aspect of fear associated with terror can also be used to describe a human response to the presence of the numinous'.¹⁵⁶
3. Wanneer *yārē* 'gebruikt wordt met betrekking tot het dagelijks leven, heeft de term vooral te maken met 'human fear for physical safety in threatening situations and the perils of everyday life'.¹⁵⁷ Herders zijn bang voor een brullende leeuw (Am. 3,8) en boeren voor de vernietiging van de opbrengst van hun akker door wilde dieren (Job 5,22). Jakob is bang voor Esau (Gen. 32,8, 12); de broers voor Jozef (Gen. 43,18). Gideon vernietigt het beeld van Baäl tijdens de nacht uit vrees voor zijn familie en de inwoners van het dorp (Ri. 6,27). In oorlogstijd boezemt de vijand vrees in (leger van farao, Ex. 14,10; Filistijnen, 1 Sam. 7,7; Midianieten, Ri. 7,10; etc.). Wanneer het object van de vrees een bedreigende situatie uit het dagelijks leven is, heeft dit meestal te maken met andere mensen, dieren, vijanden, ziekte of dood.¹⁵⁸
4. De formule 'vrees niet' kan op twee manieren uitgedrukt worden: *lō' tīrā* 'dat in het Oude Testament 18 keer voorkomt en *'al tīrā* 'dat ongeveer 75 keer wordt gebruikt. In de regel functioneert het partikel *'al* met jussivus als een prohibitivus en drukt een negatieve wens uit, een incidenteel verbod of een simpele waarschuwing: 'Vrees niet!' Het partikel *lō'* met imperfectum drukt als vetitivus een nadrukkelijk of categorisch verbod uit: 'Je moet niet vrezen' of 'je hoeft echt niet te vrezen!'.¹⁵⁹ Echter, in sommige gevallen verschilt de *jussivus* niet van het imperfectum en zijn deze vormen moeilijk van elkaar te onderscheiden. In de regel geldt 'The construction with לֹא tends to reflect urgency and that with אַל legislation',¹⁶⁰ maar in de praktijk is dit onderscheid moeilijk vast te stellen.

Om helder te krijgen wat de semantische betekenis is van de formule 'vrees niet' en de concrete situatie van nood of bedreiging die erdoor verondersteld wordt, moeten we eerst zicht krijgen in welke situaties deze formule gebruikt is. Lange tijd is de theorie van Begrich van grote invloed geweest. Begrich situeerde de 'vrees niet'-formules uit 'Deuterocesaja' in een cultische context, waarin een priester het goddelijke antwoord op het gebed van een individu bemiddelde (zoals bijv. in Klg. 3,57).¹⁶¹

create a contrast of thought but a unity of thought – totality'; zie ook het ouder werk van E.W. Bullinger, *Figures of Speech used in the Bible: explained and illustrated*, New York 1898, 435: 'The figure is so called because, after mentioning a thing as a whole, the parts are afterwards enumerated'.

154. Stähli, in: *THAT* 1, 766 noemt 436 vindplaatsen.

155. Fuhs, in: *TDOT* 6, 295.

156. Van Pelt, Kaiser, *NIDOTTE* 2, 528.

157. Fuhs, in: *TDOT* 6, 296.

158. Fuhs, in: *TDOT* 6, 295.

159. *GKC* § 107o-p; *WO* § 34; *JM* § 114; *Lettinga* § 77j1 en l.

160. *WO* § 34b, 567.

161. J. Begrich, 'Das priestliche Heilsorakel', *ZAW* 52 (1934), 81-92. De genoemde tekst van Klg. 3,57 maakt echter niet expliciet melding van een priester. Om die reden kan deze tekst niet gebruikt wor-

Hoewel Zimmerli en Westermann de analyse van Begrich op een aantal punten verijnden, werd het idee van de 'vrees niet'-formule als priesterlijk orakel niet fundamenteel gewijzigd.¹⁶² Er waren wel auteurs als Conrad, die de theorie van Begrich onder kritiek stelden, omdat zij de argumentatie van de *Gattung* en *Sitz im Leben* van het priesterlijk orakel erg mager vonden onderbouwd.¹⁶³ De frase komt namelijk niet voor in de individuele klaagpsalmen, die volgens Begrich en anderen nauwe verwantschap vertonen met teksten uit 'Deuterocesaja' waar de formule voorkomt. Verder rust de aanduiding van het 'priesterlijk' orakel op de veronderstelling dat deze godsspraak door een priester bemiddeld zou zijn, maar de meeste teksten maken geen melding daarvan. Bovendien beperkt de frase 'vrees niet' zich niet alleen tot zogenoemde priesterlijke teksten, maar komt de frase behalve in profetische teksten ook in narratieve verhalen in Genesis voor (Gen. 15,1; 21,17; 26,24; 46,3) en in teksten die tot het Deuteronomistische geschiedwerk behoren (Deut. 1,21; 7,18; Joz. 8,1; 10,8; 11,6; etc.). Ondanks deze kritiek blijkt het priesterlijk orakel als situering van de 'vrees niet'-formule nog steeds populair te zijn, getuige de artikelen in theologische woordenboeken.¹⁶⁴

In zijn studie 'Fear not' onderzoekt Nissinen uitgebreid de betekenis, achtergrond en het gebruik van de frase. Hij besteedt in zijn analyse niet alleen oudtestamentische, maar ook oudoosterse (vooral Mesopotamische) teksten, die in de studie van Begrich nog buiten beeld waren.¹⁶⁵ Nissinen gaat hierin verder op een weg die ook al ingeslagen was door Dijkstra en Weippert.¹⁶⁶ Tot welke conclusie komt Nissinen? In de oudoosterse teksten die Nissinen bestudeerd heeft, komt de 'vrees niet'-formule voor in:

1. *Private discourse*: 'the potential sources of anxiety, whether or not specified, belong to the sphere of private life ... and is used in discourse between humans, in which the social standing of the persons involved plays no role'.¹⁶⁷ De context waarin de frase voorkomt, is te breed om van een duidelijke *Sitz im Leben* te kunnen spreken.
2. *Royal discourse*: in brieven die gericht zijn aan de koning, die namens de koning worden geschreven aan onderdanen en vazallen en in brieven van de ene koning naar de andere, worden woorden van bemoediging gespro-

den als bewijs voor de priesterlijke bemiddeling van het heilsorakel met de 'vrees niet'-formule. Zie voor parallellen van 'Deuterocesaja' met Jeremia: B. Becking, *Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31* (OTS 51), Leiden 2004, met name 155-161.

162. W. Zimmerli, 'Ich bin Jahwe', in: *Geschichte und Altes Testament* (FS A. Alt ; BHT 16), Tübingen 1953, 179-209; C. Westermann, 'Das Heilswort bei Deuterocesaja', *EvTh* 24 (1964), 355-373. Zie ook M. Marttila, *Collective Reinterpretation in the Psalms* (FAT 13), Tübingen 2006, 75.
163. E.W. Conrad, 'Second Isaiah and the Priestly Oracle of Salvation', *ZAW* 93 (1981), 234-46; idem: 'The 'Fear Not' Oracles in Second Isaiah', *VT* 34 (1984), 129-152.
164. Stähli, in: *THAT* 1, 765-778; G. Wanke, in: *TWNT* 9, 194-201; Fuhs, in: *TDOT* 6, 290-315.
165. M. Nissinen, 'Fear Not: A Study on an Ancient Near Eastern Phrase', in: *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, M.A. Sweeney, E. Ben Zvi (ed.), Grand Rapids 2003, 122-161.
166. M. Dijkstra, *Gods Voorstelling. Predikatieve expressie van zelfopenbaring in Oudoosterse teksten en Deutero-Jesaja*, Kampen 1980, met name 365-376; M. Weippert, 'Assyrische Prophetien der Zeit Assarhaddons und Assurbanipals', in: F.M. Fales (ed.), *Assyrian Royal Inscriptions*, Rome 1981, 71-115.
167. Nissinen, 'Fear Not', 134.

- ken, om niet bang te zijn of vrees te hebben voor hun vijanden.¹⁶⁸
3. *Divine discourse*: de frase komt vooral voor in profetische teksten, als antwoord op gebed, vaak in de context van oorlog en gevaar, vooral ter bemoediging van de koning of andere hooggeplaatste personen.¹⁶⁹

Samenvattend kan geconcludeerd worden dat de 'vrees niet'-formule in de oudoosterse teksten in de gewone intermenselijke omgang een rol kan spelen (horizontaal), als een vorm van bemoediging in situaties van bezorgdheid of angst en dat de frase ook een meer geïnstitutionaliseerd gebruik kent in de relatie van de goden met de koning (verticaal). In deze laatste vorm is de frase vaak onderdeel van een godspraak, die meestal door profeten wordt bemiddeld. Verder kan de frase gesproken worden als antwoord op een gebed, maar een specifieke priesterlijke bemiddeling van de frase kan niet bevestigd worden.¹⁷⁰

Wat betekent dit voor het gebruik van de formule 'vrees niet' in het Oude Testament? Volgens Fuhs wordt de formule 'vrees niet' in vier verschillende contexten gebruikt.¹⁷¹ (1) In de context van het dagelijks leven heeft de formule betrekking op situaties die vrees inboezemen. 'In ordinary use, 'Fear not' can be called a 'banal formula of reassurance', which serves the purpose of encouraging someone in trouble, alleviating his fear (of death), strengthening his resolve.'¹⁷² (2) In de context van de (heilige) oorlog wordt de formule gebruikt om voorafgaande aan de strijd het volk of de strijders moed in te praten. In alle gevallen wordt de aansporing om geen vrees te hebben vergezeld van de verzekering dat JHWH met hen is. (3) De formule is regelmatig te vinden in het profetisch heilsorakel van met name Jesaja (Jes. 7,4; 10,24; 35,4; 37,6) en 'Deuterokesaja' (40,9; 41,10, 13, 14; 43,1, 5; 44,2; 51,7; 54,4).¹⁷³ Vaak is in deze context ook een zelfopenbaring van JHWH te vinden ('Ik ben ...'; Jes. 41,10, 13, 14; 43,3, 5; 44,6, 8; 51,12).¹⁷⁴ (4) Ten slotte vinden we de formule in de context van theofanieën (Ex. 20,20; Ri. 6,23; Dan. 10,12, 19; zie ook Gen. 15,1; 21,17; 26,24; 46,3), waarin de formule de schrik die de ervaring van de goddelijke tegenwoordigheid oproept, weg wil nemen: 'The God who reveals himself directly or through a messenger calms the terrified recipient of the revelation by saying, 'Do not fear''.¹⁷⁵

Kijken we nog specifiek naar de formule *lō' tīrā'*, dan wordt deze – in aanvulling op bovenstaande contexten – ook gebruikt in de context van idolatrie (Ri. 6,10; 2 Kon. 17,35, 37v), het dienen van JHWH (Jes. 57,11; Jer. 5,22) en in het kader van de straf van God vanwege het dienen van andere goden (Jes. 8,12; zie vers 19 waar het gaat over geesten van doden en waarzeggers).

Wanneer we het concrete gebruik van de 'vrees niet'-formule in deze verschillende contexten nader analyseren, kan het volgende geconcludeerd worden:

168. Nissinen, 'Fear Not', 134-145.

169. Nissinen, 'Fear Not', 145-158.

170. Nissinen, 'Fear Not', 161.

171. Fuhs, in: *TDOT* 6, 304-306. In zijn analyse beperkt Fuhs zich tot de frase '*al tīrā'*'.

172. Fuhs, in: *TDOT* 6, 304.

173. Fuhs gaat ervan uit dat het priesterlijke heilsorakel de *Sitz im Leben* is van de teksten waar de 'vrees niet'-formule voorkomt. In de teksten van Jesaja en 'Deuterokesaja' is van een priester echter geen sprake.

174. Zie Dijkstra, *Gods Voorstelling*, 36-79, en 222-393.

175. Fuhs, in: *TDOT* 6, 306.

(1) Wanneer God met 'vrees niet' direct iemand aanspreekt, is de geadresseerde soms een profeet (Jeremia, Jer. 1,8; Ezechiël, Ez. 2,6; 3,9; Daniël, Dan. 10,12, 19), die bemoedigd wordt niet bang te zijn voor zijn tegenstanders tot wie hij het woord van JHWH moet spreken. God kan echter ook spreken tot de aartsvaderfiguren (Abraham, Gen. 15,1; Hagar, 21,17; Isaäk, 26,24; Jakob, 46,3), tot Mozes (Num. 21,34; Deut. 3,2) of Jozua (Joz. 8,1; 10,8; 11,6).

(2) In verschillende gevallen is de 'vrees niet'-formule onderdeel van een goddelijk woord dat door een intermediair bemiddeld wordt. Soms is de bemiddelende instantie een engel, maar meestal een profeet. De goddelijke bemoediging kan gericht zijn op het volk als geheel (Jes. 8,12; 10,24; Jer. 42,11; Zach. 8,13, 15; 2 Kron. 20,15, 17) en op zijn leiders: Gideon via een engel (Ri. 6,23), Achaz en Hizkia door de profeet Jesaja (Jes. 7,4; 2 Kon. 19,6//Jes. 37,6), Zerubbabel door de profeet Haggai (Hag. 2,5). Toch kunnen ook gewone mensen de goddelijke bemoediging 'vrees niet' ontvangen: de weduwe van Zarfath (1 Kon. 17,13) en een van de discipelen van Elisa (2 Kon. 6,16). In dit laatste geval worden de woorden gesproken bij monde van de profeten Elia en Elisa.

(3) Ten slotte wordt de 'vrees niet'-formule door leiders van het volk in de mond genomen om mensen moed in te spreken: Mozes (Ex. 14,13; 20,20; Deut. 1,21, 29; 3,22; 7,18; 20,1; 31,6, 8), Jozua (Num. 14,9; Joz. 10,25), Samuël (1 Sam. 12,20), David (2 Sam. 9,7; 1 Kron. 22,13; tegen Salomo, 1 Kron. 28,20) en Nehemia (Neh. 4,8). De leiders van het volk maken gebruik van de 'vrees niet'-formule zonder het daarbij te presenteren als een woord dat van JHWH afkomstig is. Omdat de woorden die door hen gesproken worden grote overeenkomst vertonen met de goddelijke woorden en de godswoorden die door anderen doorgegeven worden, mogen we veronderstellen dat zij deze woorden met goddelijk gezag spreken.¹⁷⁶

Wat levert dit alles op voor het gebruik en de semantische betekenis van $l\bar{o} \text{ ' } t\bar{i}r\bar{a}$ ' in Psalm 91,5? Van de drie bovenstaande categorieën, komt de tweede het meest in aanmerking. De 'vrees niet!'-formule in Psalm 91 veronderstelt (1) een concrete situatie van nood of bedreiging; vervolgens (2) wordt de persoon die door deze situatie bevreesd is geraakt, met de woorden 'vrees niet!' moed ingesproken door iemand die bevoegd is namens JHWH te spreken. Deze bevoegdheid wordt in de verzen 3 en 4 verondersteld. Tegen de mens in nood wordt namelijk gezegd: 'Hij bevrijdt je' en 'met zijn vleugels zal JHWH je bedekken'. De nood kan in verschillende cognitieve domeinen een plaats hebben. Afhankelijk van het cognitieve domein laat zich voor de formule het volgende prototypisch scenario denken:

Prototypisch scenario van de formule 'vrees niet!'

Fase 1: iemand bevindt zich in een situatie van bedreiging of nood.

Fase 2: hij (of zij) is bang en zoekt hulp bij leider, profeet, priester of iemand in de buurt.

Fase 3: de ander spreekt moed in met de woorden 'vrees niet!'

Fase 4: de bemoediging is gekoppeld aan een belofte.

Fase 5: reactie van mens in nood op bemoedigende woorden.

176. Nissinen, 'Fear Not', 159.

De concrete invulling van fase 4 is afhankelijk van het cognitieve domein waarin de formule gesproken wordt. In het cognitieve domein van het [dagelijks leven] is fase 4 grotendeels afwezig. In het domein van de [heilige oorlog] wordt de formule steevast vergezeld van de belofte van de nabijheid van JHWH (Num 14,9: JHWH is met ons; Deut. 31,8: Hij zelf zal met u zijn). Wordt de formule uitgesproken in het domein van het [heilsorakel], dan wordt ze vaak gevolgd door een 'self-predication of the deity': 'Vrees niet, want Ik ben met u; zie niet angstig rond, want Ik ben uw God' (Jes. 41,10; Jes 43,1, 3, 5; 44,6, 8; etc.).¹⁷⁷ Afhankelijk van de situatie, wordt de persoon in nood door God, door een gevolmachtigd vertegenwoordiger (leider, profeet of priester) of door iemand die aanwezig is toegesproken. De intentie van de formule is de mens in nood moed in te spreken en te verzekeren dat hij of zij voor de nood of bedreiging niet bang hoeft te zijn.

Als gevolg van het merisme in de verzen 5 en 6, legt de formule 'vrees niet' het accent op het feit dat de mens in nood niet bang hoeft te zijn voor welke bedreiging dan ook. De beelden die in deze verzen volgen, zijn illustratief voor het gevaar dat de mens op zijn pad kan treffen. In het bijzonder voor de gevaren die in de diverse cognitieve domeinen een rol spelen. In de woorden van Zenger: 'The psalm evokes the chaotic, lowering danger of death by having it act as personified powers of evil that practice their wickedness night and day and cast their incurable, deadly weapons of sickness (plague and pestilence) in the darkness of the night (at midnight, the time of greatest danger) and in the burning midday heat'.¹⁷⁸

De aansporing om niet bang te zijn, wordt in de psalm gesteund door andere moedgevende woorden, bijvoorbeeld: bescherming onder de vleugels van JHWH (vers 3) en de goddelijke belofte van zijn nabijheid (vers 15).

7.6 SCHRIK VAN DE NACHT

7.6.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

Zie voor achtergronden hoofdstuk 2 (§ 2.2) en hoofdstuk 3 (§ 3.2).¹⁷⁹

7.6.2 Lexicale betekenis

In de semantische eenheid פחד לילה *paḥad laylâ* 'schrik van de nacht' van Psalm 91,5 vormen de beide nomina een status-constructusverbinding. In deze constructie fungeert *paḥad* als *trajector* en *laylâ* als *landmark*. Wat is de betekenis van de verschillende begrippen en hoe is hun onderlinge relatie?

1. *Paḥad* komt 50 keer voor en is vooral in Job (10 keer), Psalmen (9 keer), Spreuken (4 keer), Jesaja (5 keer) en Jeremia (4 keer) te vinden.¹⁸⁰ Het feit dat het nomen

177. Dijkstra, *Gods Voorstelling*, 222-393.

178. Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 430-431.

179. Omdat de achtergrond van de termen die in Psalm 91,5-6 gebruikt worden al eerder aan de orde is geweest, beperken wij ons voor de culturele achtergronden tot verwijzing naar de desbetreffende hoofdstukken en paragrafen.

180. Zie Stähli, in: *THAT* 2, 411 voor gegevens.

vooral voorkomt in de exilische en postexilische literatuur, kan te maken hebben met het feit dat in die tijd de behoefte werd gevoeld aan een specifiekere term om uiting te geven aan de emotie van 'vrees' en 'schrik'.¹⁸¹

2. De meest gangbare betekenis van *paḥad* is 'angst of schrik voor iets of iemand', maar in een aantal teksten heeft *paḥad* vermoedelijk de betekenis van 'gevaar', aangezien het Hebreeuws geen specifiek woord daarvoor kent.¹⁸² Het nomen kan absoluut gebruikt worden en de ervaring van schrik aanduiden (zoals bijv. in Deut. 28,67: *paḥad l' bāb'kā* 'angst die uw hart vervult'),¹⁸³ of het beven dat ermee gepaard gaat (Job 4:14), maar het kan ook verwijzen naar datgene wat de angst of schrik veroorzaakt (Jer. 48,44).¹⁸⁴
3. Daarnaast staat *paḥad* ook vaak in een status-constructusverbinding met een ander nomen of met een suffix. In het overgrote merendeel van de teksten is sprake van een genitivus objectivus, waarbij het nomen in de status-absolutus of het suffix het object van de vrees of angst aanduidt. Voorbeelden zijn: *paḥad m'rd'kay* 'angst voor Mordekai' (Est. 9,3), *paḥad hayy' hūdīm* 'vrees voor de Joden' (Est. 8,17), *paḥad 'ōyēb* 'angst voor de vijand' (Ps. 64,2), en in het religieuze spraakgebruik *paḥad* JHWH 'schrik of ontzag voor JHWH' (1 Sam. 11,7).¹⁸⁵ Wanneer *paḥad* gecombineerd wordt met een suffix, drukt deze laatste ook meestal het object van de vrees uit: *paḥd'kā* 'schrik voor u' (Deut. 2,25) of *paḥdō* 'schrik voor hem (David)' (1 Kron. 14,17).¹⁸⁶
4. Voor de interpretatie van Psalm 91,5 is de tekst van Hooglied 3,8 interessant. Om aan te geven dat de verschrikking in de nacht werkzaam is, wordt niet de status-constructusverbinding gebruikt, maar de uitdrukking: פחד בלילות *paḥad ballēlōt* 'de verschrikking in de nacht'.
5. Het nomen *laylā* komt 227 keer voor in het Oude Testament in de betekenis van 'nacht'.¹⁸⁷ Het nomen is vooral te vinden in het boek van de Psalmen (28 keer), verder ook in Job (17 keer), Jesaja (13 keer), Jeremia (12 keer) en in de narratieve literatuur.¹⁸⁸ *Laylā* komt 52 keer voor in combinatie met *yōm* in het merisme van 'dag en nacht' (Ps. 1,2). Verder kan *laylā* allerlei syntactische constructies aangaan, waarvan de constructie met ן het meest frequent is (53 keer). Vaak is *laylā* te vinden in vormen van parallelisme zoals bijvoorbeeld in Psalm 77,3: 'Op de dag van mijn benauwdheid zoek ik JHWH, 's nachts is mijn hand uitgestrekt ...'

Om een beeld te krijgen van de associaties die door *paḥad* en *laylā* worden opgeroepen en de cognitieve domeinen waarin de beide nomina worden gebruikt, zullen we de verschillende teksten eerst analyseren.

181. Zo H.P. Müller, in: *TDOT* 11, 519.

182. Bijvoorbeeld in Ps. 53,6; Hgl. 3,8; Ps. 91,5; Job. 3,25; 39,22; Spr. 1,26-27; 3,25. Zie ook Müller, in: *TDOT* 11, 519; en Stähli, in: *THAT* 2, 412. Door beide auteurs wordt Spr. 1,33 genoemd, maar de semantische uitdrukking *paḥad ra' ā* betekent hier duidelijk 'angst voor onheil'.

183. Zie ook Jes. 24,18; Job 15,21; Jer. 30,5, waar gesproken wordt over het geluid (*qōl*) dat met de schrik of angst gepaard gaat.

184. Zie verder Jes. 24,17; Jer. 48,43; Job 3,25; 22,10.

185. Zie verder: 2 Kron. 14,13; 17,10; 19,7; 20,29. In Jes. 2,10, 19, 21 duidt de status-constructusverbinding vermoedelijk een genitivus subjectivus aan: 'schrik die van JHWH uitgaat'.

186. Zo ook in Deut. 11,25; Est. 9,2; Job 13,11; Ps. 105,38; 119,120. Uitzondering: Spr. 1,26, 27, waar het nomen met suffix als een genitivus subjectivus geïnterpreteerd moet worden: 'uw verschrikking'.

187. Omdat in Psalm 91,5 *laylā* voorkomt in het kader van angst en bedreiging, beperken wij ons in de analyse tot de meest relevante teksten. E. Jenni, in: *THAT* 1, 708, gaat uit van 233 vindplaatsen.

188. Gen. (25), Ex. (17), Ri. (12) en 1 Sam. (14). Zie A.H. Konkel, in: *NIDOTTE* 1, 714-715.

7.6.3 Analyse van de bijbelteksten

Analyse van de bijbelteksten waarin פחד voorkomt

In een groot aantal teksten staat *paḥad* in de context van de (heilige) oorlog.¹⁸⁹ Het betreft de schrik die andere volken voor Israël hebben (Ex. 15,16; Deut. 2,25; 11,25; Ps. 105,38; Est. 8,17; 9,2) en voor JHWH (2 Kron. 14,14; 17,10; 20,29). In meer algemene religieuze zin wordt *paḥad* ook gebruikt om de houding van 'ontzag' voor JHWH of God uit te drukken (1 Sam. 11,7; 2 Kon. 19,7; Ps. 36,2; 119,20). In Jes. 2,10, 19, 21 beschrijft het de reactie die de openbaring van de majesteit van JHWH oproept (zie ook Job 25,2). In Deuteronomium 28:27 drukt het de angst uit voor ziekte en plaag die als vloek wordt aangekondigd, wanneer het volk de geboden van JHWH niet houden zal.

In meer profane context geeft *paḥad* de schrik weer die mensen kan overvallen. Soms kan deze schrik concreet zijn (David: 1 Kron. 14,17; Mordekai: Est. 9,3; buren: Ps. 31,12; vijand: Ps. 64,2), maar veel vaker is dit minder duidelijk het geval. Vooral in het boek Job vinden we veel beschrijvingen van het plotseling overvallen worden door angst of schrik (Job 3,25; 4,14; 13,11; 15,21; vgl. Ps. 14,5; 53,6; Spr. 1,26, 27; 3,25). Ook al wanen mensen zich veilig (21,9), plotseling overvalt hun angst (22,10; hier samen met het beeld van *paḥ* 'val'). De angst wordt veroorzaakt door 'ēd 'ongeluk' (Job 31,23) en rā'ā 'onheil' (Spr. 1,33). Schrik manifesteert zich vooral tijdens de nacht (Ps. 91,5; Hoogl. 3,8).

Ook in profetische teksten klinken soortgelijke geluiden. In het kader van het oordeel van God over Israël zullen schrik en vrees komen over de inwoners van Israël (Jes. 24,17), Moab (Jer. 48,43-44) vanwege het hevige onheil dat zal plaatsvinden (Jes. 24,18b-20). Met indrukwekkende beelden wordt gesproken over de angst die er van alle kanten zal zijn (Jer. 30,5;¹⁹⁰ 49,5). In Klaagliederen 3,47 wordt profetisch teruggekeken op onheil dat plaatsvond: 'Angst en valkuil zijn over ons gekomen, verwoesting en breuk (ondergang)'.

Samenvattend kunnen we concluderen dat het gebruik van *paḥad* in religieuze zin vooral plaatsvindt in het cognitieve domein van de [(heilige) oorlog] en [oordeel] van JHWH. Het meer algemene en alledaagse gebruik laat zich moeilijker definiëren. Het zijn vooral teksten uit Job en Spreuken die de indruk geven dat *paḥad* ook kan staan voor de gevolgen van [onheil] dat zich niet concreet laat herleiden. Vermoedelijk valt Psalm 91,5 ook in de laatste categorie.

Analyse van de bijbelteksten waarin לילה voorkomt

De meeste bijbelteksten gebruiken het nomen *laylā* om activiteiten te beschrijven die gedurende de nacht plaatsvinden of die met de nacht geassocieerd worden.¹⁹¹ Zo wordt *laylā* in de eerste plaats gebruikt om te benadrukken dat 'iets' tijdens een be-

189. In onze analyse laten we de uitdrukking *paḥad yiṣḥāq* buiten beschouwing. Zie voor discussie: Müller, in: *TDOT* 11, 524-526; en verder ook Job 39,19, 22 waarin het gaat over de struisvogel en het paard.

190. Zie de opmerking van G.L. Keown, *Jeremiah 26-52* (WBC 27), Dallas 1998, 92: 'They hear the sounds before they see their source, which is identified in v 6. Crying out is part of the childbirth image in Jer 4:31 and Isa 42:14, but the specific words, חרדה, 'panic', פחד, 'dread', and אֵין שלום, 'no peace', belong to the vocabulary of holy war (e.g., Deut 2:25; 11:25; 1 Sam 14:15; Isa 19:16; Jer 6:24-5) and the day of the LORD (Isa 2:10-17)'.

191. Zie A. Stiglmair, H.J. Fabry, in: *TDOT* 7, 533-542.

paalde nacht gebeurt, zonder dat er een speciale semantische relatie is tussen het gebeuren en de nacht zelf (Gen. 32,23; Ri. 16,3; 2 Sam. 2,29; etc.).

In de tweede plaats duidt *laylâ* een periode van rust en slaap aan. Als zodanig is de nacht een periode waarin er niet gewerkt wordt, tenzij er een bepaalde urgentie is (zoals in tijden van oorlog). De nacht is bij uitstek de tijd waarin mensen dromen en visioen ontvangen. Wanneer mensen 's nachts niet kunnen slapen, dan staat *laylâ* symbool voor angst (Job 30,17). Wanneer ziekte en zorgen iemands weg kruisen, is de nacht een tijd van verdriet en tranen (Ps. 6,7; 22,2; 30,6; 77,6).

Verder associëren verschillende teksten *laylâ* met 'darkness', als een periode van tijd die gevaarlijk kan zijn en waarvoor men moet oppassen (Ex. 12,12, 29: dood van de eerstgeborenen; Neh. 4,16; Ps. 91,5; Hgl. 3,8). Het is de tijd waarin 'the powers of evil are at work'.¹⁹² Als zodanig is de nacht ook geschikt voor militaire operaties die bedoeld zijn om de vijand te verrassen.

Ten slotte duidt *laylâ* ook de tijd aan van het doen van dingen die het daglicht niet kunnen verdragen: stelen (Jer. 49,9; Ob. 5), verkrachting (Ri. 19,25), moord (Ri. 20,5), magie (1 Sam. 28,8: het bezoek van Saul aan de waarzegster in Endor), et cetera.

7.6.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein

Wat wordt er precies door de semantische uitdrukking *paḥad laylâ* geprofileerd? Bij de bespreking van *paḥad* zagen we, dat wanneer het object dat angst of vrees inboezemt nader gespecificeerd wordt, het nomen in een status-constructusverbinding treedt. De nauwe verbinding tussen deze twee nomina kan in principe geïnterpreteerd worden als uitdrukking van:

- (1) een *genitivus objectivus*, in de zin van 'schrik voor de nacht'. In dit geval gaat het om de angst voor het donker of duister van de nacht;¹⁹³
- (2) een *genitivus explicativus*, in de betekenis van 'schrik die iemand tijdens de nacht heeft';¹⁹⁴
- (3) een *genitivus subjectivus*, die de tijd aanduidt waarop de schrik zich manifesteert. Dit veronderstelt dat *paḥad* een zelfstandige grootheid is, die tijdens de nacht optreedt.¹⁹⁵

Welke mogelijkheid is het meest waarschijnlijk voor Psalm 91,5? In teksten waar *paḥad* voorkomt in een vergelijkbare constructie, is een *genitivus-objectivus* het

192. Zo Stiglmair, Fabry, in: *TDOT* 7, 541.

193. Zo bijvoorbeeld Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 185: 'Somit können wir sagen, daß Ps 91,5a all das meint, was den Menschen nachts in Angst versetzt'. 'Schrik' staat in dit geval metonymisch voor het effect, zie Booij, *Psalmen*, deel III, 115.

194. Zie J.J.P. Valeton, *De Psalmen*, deel 3: *Psalm XC-CL*, Nijmegen 1905, 15.

195. Zo bijvoorbeeld Tate, *Psalms 51-100*, 454: 'The 'terror (dread) of the night' can mean 'a night-terror', i.e., a terror which operates in the night', met verwijzing naar Hooglied 3:8. Zie ook M. Malul in: *DDD*, 'Terror of the night', 852; A. Weiser, *The Psalms – a Commentary*, Philadelphia 1962 (ET), 608: 'The 'terror of the night' probably refers to those powers of a superhuman kind who exist in popular belief at all times and strike fear and terror during the night hours'; Booij, *Psalmen* deel III, 115: 'Voorts lijdt het weinig twijfel dat de 'schrik' van de nacht duidt op demonen die in het donker een mens overvallen'.

meest waarschijnlijk:

:שְׁמַע־אֱלֹהִים קוֹלִי בְּשִׁיתִי מִפְּחַד אֲוִיב תִּצַּר חַיִּי: 'Hoor, o God, mijn stem in mijn klagen, bescherm mijn leven voor de verschrikking van de vijand' (Ps. 64,2).

:וּשְׁמַע לִי יִשְׁכַּן־בְּטָח וְשָׁאֵן מִפְּחַד רָעָה: 'Maar wie naar mij luistert, zal veilig wonen, beveiligd tegen de verschrikking van het onheil' (Spr. 1,33).

:אֶל־תִּירָא מִפְּחַד פְּתָאִם וּמִשְׁאֵת רְשָׁעִים כִּי תָבֵא: 'Vrees niet voor plotselinge schrik, en ook niet voor de ondergang der goddelozen, als hij komt' (Spr. 3,25).

Wat deze zinnen betreft, kunnen we het volgende opmerken: (1) het gaat om JHWH die redt of beschermt; (2) er is een mens die bedreigd wordt, en (3) er is sprake van een concrete bedreiging. Uit deze teksten blijkt dat de bedreiging weergegeven wordt door de frase die door de prepositie *min* voorafgegaan wordt en als geheel het adverbiaal object is van het verbum. In Psalm 64,2 en Spreuken 1,33 gaat het om bescherming tegen vijanden en beveiliging tegen onheil. Het nomen *paḥad* is hier gerelateerd aan een concreet object: vijanden en onheil. Deze zijn het die schrik bewerken bij de mensen. Het accent ligt in deze teksten op het object dat door het nomen in de *status absolutus* wordt uitgedrukt. In Spreuken 3,25 ligt het accent op het bijwoord 'plotseling' en drukt de frase vrees uit voor 'iets' dat plotseling gebeurt. In deze lijn zouden we de constructie *paḥad laylā* ook kunnen interpreteren: 'schrik voor de nacht', dat wil zeggen: 'schrik die van de nacht (zelf) uitgaat'. Volgens Hugger moeten we *paḥad laylā* in deze zin verstaan, als een 'poetischen Pleonasmus', dat uitdrukt: 'Du brauchst keine Angst zu haben vor der Nacht'.¹⁹⁶

Toch is deze interpretatie voor Psalm 91,5 niet zo waarschijnlijk.

(1) In de *eerste* plaats heeft de uitdrukking van Spreuken 3,25 met Psalm 91,5 gemeen, dat *paḥad* voorafgegaan wordt door 'al *tūrā*' en *lō' tūrā*'. Wil deze constructie meer zijn dan een pleonasme ('vrees niet voor de vrees'), dan is het waarschijnlijk dat juist het gebruik van het verbum 'vreesen' veronderstelt dat *paḥad* een zelfstandige grootheid is.

(2) Ten *tweede*, de overige frasen in Psalm 91,5-6 lijken te gaan over concrete entiteiten: 'pijl', 'pest' en 'plaag'. Het ligt dus voor de hand dat *paḥad* net als in de overige uitdrukkingen aan een bepaalde (reële) entiteit refereert.

(3) Ten *derde*, de keuze om *paḥad laylā* als genitivus objectivus te zien, heeft tot gevolg dat *laylā* in de semantische uitdrukking het object is van de vrees en niet langer als tijdsaanduiding gezien kan worden. Vanuit de context van de verzen 5-6, waar verschillende tijdsaanduidingen gebruikt worden, ligt dit niet voor de hand, omdat hiermee het parallellisme van de tijdsaanduidingen doorbroken wordt.

Dit betekent dat de meest waarschijnlijk optie is om *paḥad laylā* te interpreteren als een *genitivus subjectivus*, die het duister aanduidt als de periode waarin de schrik zich manifesteert.¹⁹⁷ Nu roept deze conclusie vervolgens weer een andere vraag op:

196. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 182.

197. Zo ook Müller, in: *TDOT* 11, 521: 'that which brings terror in the night'. Müller vermoedt dat hier sprake is van 'the nocturnal horror against which men in the bridal procession are armed with their swords' (cf. Hoogl. 3,8). Zie ook de opmerkingen van Malul in: *DDD*, 'Terror of the night', 852, die opkomt voor een demonische interpretatie van deze uitdrukking en denkt dat de genitivus de tijd aan-

hoe komt deze schrik tot stand of waardoor wordt hij veroorzaakt?

We zagen reeds dat de nacht negatieve associaties oproept. Onheil en dood kunnen een mens overdag treffen, maar in de nacht ziet hun gedaante er veel bedreigender uit. Als het donker is, lijken ziekte en ander kwaad erger dan overdag. De nacht is de tijd dat roofdieren uit hun schuilplekken tevoorschijn komen (Ps. 104,20; Ps. 59,7: honden). Onschuldige slachtoffers worden in het donker aangevallen (Ps. 11,2).¹⁹⁸ De nacht heeft schaduwzijden, die in het oude Oosten niet alleen verbonden zijn met de duistere kanten van het leven, maar ook met geesten en demonen, met angst, magie en bijgeloof.¹⁹⁹ Dit laatste werd duidelijk, toen we in hoofdstuk 2 de bezweringsteksten van *Utukkū Lemnūtu* bespraken (§ 2.3). In deze teksten is de nacht representatief voor de bedreiging door demonen en zijn schaduwen en onbekende geluiden voorbodes van naderend onheil. Zo kunnen we op een tablet lezen:

'It is they (who) walk about stealthily in the street by night' en 'They flash towards a man sinister and star-like, not releasing the captive victim who was going home at night'.²⁰⁰

Demonen voelen zich blijkbaar thuis in de nacht. Ze hebben de duisternis tot hun woonplaats gemaakt. Als de oudoosterse mens het donker en duister van de nacht geassocieerd heeft met geesten en demonen, roept dit de vraag op of dit ook van toepassing zou kunnen zijn op de semantische uitdrukking *paḥad laylā*.²⁰¹ Voor veel auteurs is dit een uitgemaakte zaak. Sommigen gaan nog een stapje verder en verbinden de uitdrukking met de vrouwelijke demon *Lilith*.²⁰² In de bespreking van de term *paḥad laylā*, blijkt het in de literatuur om de volgende twee cruciale vragen te gaan:

- (1) Is de associatie van *paḥad laylā* met de 'nachtdemon' *Lilith* terecht?
- (2) Heeft deze uitdrukking te maken met demonen, die met de nacht verbonden zijn en mensen schrik en angst inboezemen?

Deze beide vragen hebben met elkaar te maken, omdat ze beide ingaan op de demonische interpretatie van *paḥad laylā*.

geeft waarop demonen meestal verschijnen en werkzaam zijn.

198. Zie ook opmerkingen en illustraties uit de *Umwelt* bij Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 67-68.

199. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 184-185, geeft toe dat deze gedachten leven in het volksgeloof, maar stelt daarentegen dat de tekst van het Oude Testament, in het bijzonder de 'theologischen Lehre des AT' deze gedachten doodzwijgt.

200. Tablet 4, regel 70; tablet 7, regel 32-33, *Utukkū Lemnūtu*, Geller, *Evil Demons*, 205.220.

201. Zie bijvoorbeeld: Valeton, *De Psalmen*, 15: 'Daar is de schrik van de nacht; men kan denken of in het algemeen aan de huivering die het nachtelijke uur onwillekeurig meebrengt, of aan de gevaren waaraan men 's nachts in dubbele mate bloot staat, of nog meer concreet aan een nachtspook, waarmee de verbeelding zich bezig hield'; H.J. Kraus, *Psalmen 2* (BKAT 15,2), Neukirchen 1960, 638: 'Jedenfalls wird man in 5 und 6 ... an dämonischen Mächte denken müssen'; Weiser, *The Psalms*, 608: 'The 'terror of the night' probably refers to those powers of a superhuman kind who exit in popular belief at all times and strike fear and terror during the night hours'; H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1968⁵, 404: 'Das Grauen, der Schrecken der Nacht' mag eine andeutende Bezeichnung von nächtlich umherschweifenden übermenschlichen Gewalten sein'; Booiij, *Psalmen*, deel III, 115: 'Duidelijk is wel, dat demonische machten moeten zijn bedoeld'.

202. Zo E. Langton, *Essentials of Demonology*, Londen 1949, 47: 'It is very probable that this demon is referred to in Psalm 91,5'.

(1) Wat de *eerste* vraag betreft, is het belangrijk te constateren dat de semantische term לילית *līlīt* een *hapax legomenon* is en slechts één keer, in Jesaja 34,14, voorkomt.²⁰³

וּפְגָשׁוּ צַיִים אֶת־אֵיִם וְשַׁעִיר עַל־רַעְהוּ יִקְרָא אֶדְ-שָׁם הַרְגִיעָה לִילִית וּמִצְאָהּ לָהּ קְנוּחָה:
'šiyyīm treffen daar 'iyyīm aan, *sā ʿīr(im)* ontmoeten elkaar, ook zal daar *līlīt* verblijven en een rustplaats voor zich vinden'.

Zoals we zien, komen in de tekst naast *līlīt* termen voor als צַיִים *šiyyīm*, אֵיִם *'iyyīm*, en שַׁעִיר *sā ʿīr*, die lastig te interpreteren zijn, maar die vaak met demonen geassocieerd worden (zie § 3.2).

In navolging van Langton, vermoeden veel auteurs dat de term *līlīt* in deze tekst een verwijzing is naar de Babylonische demon *lilitu*.²⁰⁴

Anderen ontkennen dat dit verband er is.²⁰⁵ Populaire etymologie associeerde de term *līlīt* met het Hebreeuwse woord voor nacht: לילה *laylā*, maar deze etymologische relatie is niet echt waarschijnlijk.²⁰⁶ Blair heeft in haar monografie *De-Demonising the Old Testament* een uitgebreide analyse gemaakt van de termen die in Jesaja 34 gebruikt worden en komt tot de conclusie dat er geen reden is voor een demonologische interpretatie van de termen.²⁰⁷ Blair vermoedt dat *līlīt* slechts een aanduiding is voor een soort vogel. Toch zijn hiermee voor Psalm 91 niet alle vragen opgelost. Er is misschien dan geen directe etymologische relatie van *līlīt* met *laylā*, maar het is wel opvallend dat in functioneel opzicht er wel degelijk overeenkomsten zijn. Een voorbeeld van een functionele overeenkomst van *laylā* met *līlīt* vinden we in Hooglied 3,8.²⁰⁸ Daar dragen de גִּבּוֹרִים *gibborīm* ('helden') 'het zwaard aan de heup vanwege de verschrikking in de nacht'. Het is bekend dat de Mesopotamische demonen *Lilū*, *Lilitu*, *Ardat lilī* en *Lamaštu* het gemunt hebben op het bruidspaar. Zij vallen het pasgetrouwde paar in de huwelijksnacht aan om 'consummation of the marriage' te voorkomen.²⁰⁹ Een directe etymologische relatie is er misschien niet vast te stellen, maar de overeenkomsten en motieven zijn opvallend en vragen op zijn minst

203. Zie M. Hutter, 'Lilith', in: *DDD*, 520-521.

204. Zo bijvoorbeeld al Thompson, *Devils and Evil Spirits* II, XXXVII: 'Lilitu is indoubtedly the word from which the Hebrew Lilith was borrowed, which occurs in Isaiah XXXiv, 14'; en meer recent Hutter, 'Lilith', in: *DDD*, 521: '... Isa 34 contains the only biblical reference to Lilith...' De auteur is van mening dat de overige termen in Jes. 34,14 verwijzen naar allerlei soorten demonen; O. Keel, 'Schwache alttestamentliche Ansätze', in: *Die Dämonen. Die Dämonologie der israelischen-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, A. Lange, H. Lichtenberger, K.F.D. Römheld (ed.), Tübingen 2003, 222.

205. Zo H. Kaupel, *Die Dämonen im Alten Testament*, Augsburg 1930, 10-11; en Hugger, *Jahwe Meine Zuflucht*, 185: 'Der Kontext zu Js 34,14 gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß לילה von biblischen Verfasser im Sinne der Volksetymologie verstanden und verwendet worden sei'.

206. Zo reeds Thompson, *Devils and Evil Spirits* II, XXXVII: 'But although there is no doubt that the *lilitu* was a night spirit, it is improbable that the Lilith should have any real connection with the Hebrew *lailah*, 'night'; en meer recent, Malul, 'Terror of the night', in: *DDD*, 851-854.

207. J.M. Blair, *De-Demonising the Old Testament, An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible* (FAT 2,37), Tübingen 2009, hoofdstuk 4 'Lilith in context', 63-95.

208. Zo terecht Malul, 'Terror of the night', 852; Zie ook 'lilitu' in: *GDS*, 118.

209. Zie L.K. Handy, 'Lilith', in: *ABD*, 4, 324; en Hutter, 'Lilith', in: *DDD*, 520; voor 'Lamaštu', in: *GDS*, 115-116.

om een verklaring.

(2) Wat de vraag naar demonen betreft, kan de methode van de cognitieve taalanalyse ons wellicht verder helpen. In § 6.2 hebben we gezien dat de semantische betekenis van een woord bepaald wordt door het samenspel van wat een woord profileert en wat in de basis van een woord meekomt of erdoor opgeroepen wordt. De betekenis van een woord laat zich niet herleiden tot een enkele definitie of een bepaalde etymologische verwantschap met andere termen, maar is onderdeel van 'a vast complex of experience and knowledge that resonates in someone's mind'.²¹⁰ Woorden zijn onderdeel van en functioneren in het bredere geheel van een cognitief domein. Dit cognitieve domein is een verzameling van 'prearranged 'packages' of associations'.²¹¹ Dit betekent dat wanneer iemand hoort van de 'nacht' of van de 'schrik van de nacht' er allerlei associaties meekomen, omdat men van deze woorden een 'mentaal beeld' heeft gemaakt. Het is juist deze achtergrondkennis waaraan woorden hun betekenis ontleen. Het is de zwakte van de studie van Blair, dat zij hiervoor geen oog heeft.

Wanneer we letten op deze associaties in teksten waar *paḥad* en *laylā* vooral 'angst' en 'duisternis' profileren, dan springen twee teksten eruit:

(1) allereerst Job 18,5-21, omdat hier beelden worden gebruikt die overeenkomst vertoont met wat *paḥad* en *laylā* profileren en met de context waarin beide woorden voorkomen. In de rede van Bildad gaat het over הַשֵּׁק *hošek* 'duisternis' die over de goddeloze komt (vs. 6 en 18). Hij wordt plotseling overvallen door בַּלְהוֹת *ballāhōt* 'verschrikkingen' (vs. 11). Onheil אֵיִד *'ēd* en verderf אֵיִן *'āwen* liggen op de loer. De בְּכֹר מוֹת *b'kōr māwet* 'eerstgeborene van de dood'²¹² en de בַּלְהוֹת מֶלֶךְ *Melek ballāhōt* 'koning van de verschrikkingen'²¹³ hebben het op de goddeloze gemunt en zijn op zijn ondergang uit. Ze trachten hem te vangen met behulp van רֶשֶׁת *rešet* 'net', פַּח *paḥ* 'val' en met andere hulpmiddelen. De passage roept het beeld op van een persoon die lastiggevallen wordt door kwade geesten of demonen die hun slachtoffers vangen in netten en vallen. Tot deze conclusie komt ook Clines: 'This depiction of the snares laid for the wicked has the impact of representing him as perpetually surrounded by danger. While he lives, he lives a charmed life, but at any moment one of the traps will spring and his life will be over. ... There it is the innocent man who is ready to or about to stumble, here it is the demons who are waiting for the wicked man to stumble'.²¹⁴ Clines spreekt over 'supernatural and demonic animal forces'.

210. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 55.

211. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 359; zie ook Taylor, *Cognitive Grammar*, 192-201.

212. Zie T.J. Lewis, 'First born of death', in: *DDD*, 332-335. De betekenis van deze uitdrukking wordt gezocht in oudoosterse teksten uit Mesopotamië en Ugarit. Men heeft de term willen identificeren met goden die met ziekte en dood verbonden zijn, zoals Mot, Resheph en Namtar. Volgens de auteur zijn er drie interpretatiemogelijkheden van de term in Job 18: (1) de term is metaforisch gebruikt en duidt een dodelijke ziekte aan; (2) de term wordt met oudoosterse goden van dood en ziekte verbonden als Namtar of Mot; (3) men vertaalt de term als 'Eerstgeborene Mot', omdat Mot in Ugaritische teksten de 'eerstgeborene' van El heet. Een duidelijke keuze voor een van de opties is moeilijk te maken, volgens Lewis.

213. Zie U. Rütterswörden, 'King of terrors', in: *DDD*, 486-488. Voor de achtergrond en betekenis van deze term wordt sterk naar de Umwelt gekeken. Sommige auteurs zoeken een Mesopotamische achtergrond, andere een Kanaänitische. Rütterswörden acht identificatie met Nergal, de Mesopotamische godheid van de onderwereld, de meest waarschijnlijke optie.

214. Zie D.J.A. Clines, *Job 1-20* (WBC 17), Dallas 1998, 415-416. Clines kiest voor een demonische in-

(2) Een tweede belangrijke tekst is Job 4,12-16, waarin Elifaz een nachtelijke (*laylā*) verschijning van een רִיחַ *rūḥ* 'geest' beschrijft. De identiteit van de geest wordt niet genoemd, maar uit het feit dat de geest 'schrik' (*paḥ*) veroorzaakt en 'beving' (*ʾādā*), is eerder aan een demonische dan aan een goddelijke manifestatie te denken, aldus Paul.²¹⁵ Het nomen *rūḥ* kan in principe 'wind' of 'geest' betekenen, maar uit het feit dat de *rūḥ* voor Elifaz staan (עַמַּד *ʾamad*) moet aan een geestverschijning gedacht worden. Uit het feit dat de verschijning schrik oproept en het haar rechtovoreind doet staan²¹⁶ en de inhoud van de boodschap wantrouwen in JHWH veronderstelt, maken een demonische manifestatie waarschijnlijk. Nergens in het Oude Testament wordt naar geesten verwezen als bron van goddelijke openbaring.²¹⁷ Wel kunnen geesten misleiden (zie Deut. 13 waar profeten met dromen die niet van God afkomstig zijn het volk op een dwaalspoor brengen; de leugengeest in 1 Kon. 22; en Zach. 13,2, waar profeten en onreine geesten in een adem genoemd worden). Het Oude Testament kent verschillende verwijzingen naar kwade geesten (Ri. 9,23; 1 Sam. 16,14). Het is ten slotte opvallend dat in Job 4 het nomen *dābār* 'woord' gebruikt wordt in combinatie met 'heimelijk' (Pual van נָגַב; zie voor bespreking van de term דָּבַר הַיּוֹת *d̄bar hawwōt* in § 7.3.2).²¹⁸

Wat betekent dit alles voor de interpretatie van de uitdrukking *paḥad laylā*?

(1) We moeten de achtergrond van deze uitdrukking zoeken in het cognitieve domein van [onheil] dat nauw verbonden is met het domein van [kwade geesten/demonen]. De associaties die met deze termen gegeven zijn en het geheel van ervaring en kennis dat resoneert in het hoofd van de oudoosterse mens en dat in de teksten in een amalgaam van beelden naar boven komt, maken een demonische interpretatie van *paḥad laylā* in Psalm 91 waarschijnlijk. Deze conclusie wordt ondersteund door twee andere argumenten.

(2) Het is opvallend dat in de directe context van *paḥad laylā* termen voorkomen, waarvan men aanneemt dat zij demonische connotaties hebben: *deber*, *qeṭeb* (vers 6), *peten*, *tannīn*, *ṣaḥal* en *k̄pīr* (vers 13). In dit verband valt ook *reṣep* te noemen. Een term die wel verbonden wordt met het Hebreeuwse *hēs* 'pijl' en die in het oude Oosten de godheid *Reṣep* kan representeren.²¹⁹

terpretatie van de in deze tekst gebruikte termen. 'Traps should be to catch animals, but these supernatural and demonic animal forces are themselves the snares for the wicked', 416; en 'Here at 18,13 the parallelism is best served if 'Disease' is parallel to 'the Firstborn of Death', as two underlings of Death that go out in the world looking for victims. Like Calamity and Disaster in v 12, they are demons, a little more specific, but equally portrayed as wild animals. The dramatic flow of the depiction also requires that Death itself, who sits enthroned in the underworld, should not make his appearance until his minions have made full work of their prey. Only at the end of v 13 does the wicked man pass from life to the underworld', 418.

215. Zo M.J. Paul, 'The Disturbing Experience of Eliphaz in Job 4: Divine or Demonic Manifestation', (2012). Het artikel wacht nog op publicatie.

216. S.M. Paul, 'Job 4:15 – A Hair Raising Encounter', *ZAW* 95 (1983), 119-21. De voorbeelden die Paul noemt uit Mesopotamië hebben betrekking op kwade geesten en demonen.

217. N.C. Habel, *The Book of Job* (OTL), Philadelphia 1985, 127-128.

218. Sommige auteurs denken aan de verschijning van een demon, Clines daarentegen denkt aan een theofanie. Zie Clines, *Job 1-20*, 130: 'There is no question that his experience has been terrifying, but rather than describing a mysterious wind, it seems more likely that Eliphaz is describing a theophany'.

219. Zie voor bespreking van deze termen de artikelen '*deber*', '*qeṭeb*', '*Resheph*', '*Serpent*', '*Tannin*' in: *DDD*, 231-232, 673-674, 744-747, 834-836; en bijv. voor *Deber* en *Keteb*, Langton, *Essentials of*

(3) Verder worden in Psalm 91 werkwoorden gebruikt die regelmatig voorkomen in verband met demonische activiteiten: *hālak* 'wandelen, besluisen', *šōd* 'verwoesten', *nāpal* 'vallen (op)', *nāgaš* 'dichterbij komen' en *qārab* 'naderen' (vers 6, 7 en 10).²²⁰

Vanuit deze interpretatie heeft het *lō' tīrā'* 'vrees niet' meer inhoud en diepte dan wanneer alleen sprake zou zijn van 'was den Menschen nachts in Angst versetzt', zoals Hugger stelt.²²¹

7.6.5 Analyse van het prototypisch scenario

Wat valt er op basis van bovenstaande analyse te zeggen over het prototypisch scenario waarbinnen *paḥad laylā* begrepen kan worden? In ieder geval is duidelijk dat de uitdrukking betrekking heeft op de nacht. We zouden aan een volgend scenario kunnen denken:

Prototypisch scenario van de schrik van de nacht

Fase 1: iemand bevindt zich 's nachts onderweg of thuis.

Fase 2: hij hoort een onverwacht geluid of ziet een bewegende schaduw.

Fase 3: de persoon wordt plotseling aangevallen door geesten of demonen.

Fase 4: hij wordt overmand door een gevoel van angst of schrik.

Fase 5: hij vlucht weg voor het geluid, zoekt zijn heil bij de huisgoden of roept

JHWH aan.

7.6.6 Analyse van het mentale beeld

Wat betekent dit voor het mentale beeld dat van *paḥad laylā* gevormd kan worden? In de analyse van *paḥad* werd duidelijk dat het nomen vaak vergezeld wordt van woorden die angst profileren: *'ēmātā* 'ontzetting', *r'ādā* 'beving' en *qōl h'radā* 'angstgeroep'. Deze negatieve termen worden versterkt door woorden als *paḥ* 'val(strik)' en *paḥat* 'kuil'.²²² Verder valt het onverwachte en plotselinge karakter op van de schrik die over mensen komt. We zien dat terug in het gebruik van woorden als 'plotseling' (פְּתָאָה; Spr. 3,25), 'overvallen' (לָבַט; Ex. 15,16 etc.).²²³ We zien het ook in de beelden die gebruikt worden, zoals bijvoorbeeld in Spreuken 1,27: 'Wanneer uw verschrikking zal komen als een storm en uw verderf zal aansnellen als een wervelwind, wanneer benauwdheid en angst over u zullen komen ...', en Jeremia 48,43: 'Wie vlucht voor de schrik, zal vallen in de kuil; en wie uit de kuil klimt, zal gevangen worden in de val'.

Ook *laylā* heeft te maken met duister en gevaar. 'From time immemorial, night has been associated with secrecy and danger. Many nighttime events recorded in the

Demonology, 48-50. In de volgende paragrafen zullen we deze termen nader bestuderen en de vraag trachten te beantwoorden of een demonische interpretatie van deze termen waarschijnlijk is.

220. Malul, 'Terror of the night', in: *DDD*, 853.

221. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 185. Hugger kiest voor een algemene interpretatie van 'angst voor de nacht' en wijst een demonische interpretatie van de hand.

222. Zie Ex. 15,16; Job 3,25; 4,14; 21,9; 22,10; 25,2; 39,16, 22; Ps. 14,5; 31,12; 53,6; Spr. 3,25; Jes. 24,17; Jer. 30,5; 48,43-44; 49,5; Klg. 3,47.

223. En andere teksten: 1 Sam. 11,7; Est. 8,17; 9,2-3; Job 13,11; Ps. 105,38; Jes. 24,18; Jer. 48,44.

Bible have this quality.²²⁴ En: 'Considered in itself darkness it thus a strongly negative image in human experience. It is physically oppressive; it is the natural environment for a host of evil happenings; and it is associated with death, imprisonment and ultimate evil. Darkness is in principle associated with evil, opposed to God's purposes of order and goodness in the universe and in human society'.²²⁵

7.7 PIJL DIE OVERDAG VLIEGT

7.7.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

In het oude Oosten is de pijl samen met de boog een bekend wapen. Het wijdverbreide voorkomen van semantisch verwante uitdrukkingen voor 'pijl' in de culturen van de Umwelt, suggereert dat pijlen reeds vanaf vroeger tijd gebruikt worden. Zowel in Egypte, Mesopotamië, Klein-Azië, Ugarit en het oude Griekenland was men bekend met pijl en boog. Het zijn volgens Fretz deze instrumenten die gebruikt worden voor de jacht of als wapens dienen voor de soldaten in tijden van oorlog.²²⁶ In literaire teksten alsook op afbeeldingen wordt van pijl en boog melding gemaakt. Naast het gebruik door mensen in de jacht of tijdens oorlogen, maken ook de goden van pijl en boog gebruik. In Egypte schoot de farao, als zoon van de zonnegod, na zijn troonsbestijging een pijl in vier richtingen en symboliseerde daarmee zijn macht over alle hoeken van de aarde. In het oude Oosten is de pijl echter meer dan alleen een werktuig van de jager of instrument van de soldaat, er is ook het besef dat de pijl een 'geheimnisvolles "Wesen" is, dat niet zelden als goddelijk gezien en vereerd wordt.²²⁷ Zo symboliseert de pijl in Mesopotamië de godheid Erra, de god van de pest, Ninurta, de god van de krijgers en ook Nergal wordt met pijl en boog afgebeeld. Ook de Kanaänitische oorlogsgodin 'Anat maakt gebruik van deze wapens. En Rešep wordt in een aantal teksten *ršp ḥš* genoemd, dat misschien verbonden is met de uitdrukking *b' l ḥš ršp* 'Rešep, heer van de pijl'.²²⁸ In Griekenland zijn pijl en boog de goddelijke wapens van Apollo, die – zoals wel gesuggereerd wordt – de plaag symboliseren, omdat zij dood en verderf brengen in het kamp van de vijand. In veel culturen staan pijl en boog ook symbool voor (mannelijke) vruchtbaarheid en spelen zij een rol in vruchtbaarheidsrites en bezweringen.²²⁹

In Israël kunnen pijl en boog betrekking hebben op de wapens van nomaden (Gen. 21,20), jagers (Gen. 27,3; Jes. 7,24) en soldaten (Jes. 13,18; Ez. 39,9; 1 Kron. 12,2). Als wapens spelen ze meestal een rol bij de belegering van steden (2 Sam. 11,24; 2 Kron. 26,15).²³⁰ Toch kunnen pijl en boog ook in andere contexten gebruikt worden. Pijlen kunnen in het kader van een pijlorakel een rol spelen in het zoeken van de wil van de goden of van JHWH (koning van Babel, Ez. 21,26; Jonatan, 1 Sam. 20; Elisa, 2

224. Lemma 'Night' in: *DBI*, 594.

225. Lemma 'Darkness' in: *DBI*, 191.

226. Zie M.J. Fretz, 'Weapons and implements of warfare', in: *ABD* 6, 893.

227. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 186.

228. KTU 1.82, 3.

229. Zie H.A. Hoffner, G.J. Botterweck, in: *TDOT* 5, 119-123.

230. In Ps. 127,4 komen we *ḥēš* tegen in de metaforische betekenis van kinderen: 'Als pijlen in de hand van een held, zo zijn de kinderen van de jeugdige'. In Jes. 49,2 wordt de knecht van JHWH vergeleken met een puntige pijl: 'En Hij maakte mijn mond als een scherp zwaard; in de schaduw van zijn hand verborg Hij mij. Hij maakte mij tot een puntige pijl, in zijn pijlkoker stak Hij mij'.

Kon. 13). Pijlen kunnen als metafoor ook betrekking hebben op leugen en laster van mensen (Ps. 57,5; Spr. 25,18; 26,18). Wanneer JHWH zich bedient van pijlen, hebben zij te maken met zijn oordeel (zie § 7.7.3).

Wat kunnen we zeggen over de context waarin *hēs* voorkomt? Tegen de achtergrond van welk cognitief domein wordt *hēs* geprofileerd?

7.7.2 Lexicale betekenissen

Parallel aan de uitdrukking *paḥad laylā* vinden we de semantische eenheid **חַץ יַעֲרֵף יוֹמָם** *hēs yā 'ûp yômām* 'de pijl die vliegt overdag'. In deze eenheid zijn *hēs* *trajector* en *yā 'ûp (yômām)* het *landmark*. Een paar gegevens:

1. Het nomen *hēs* komt 50 keer voor en is vooral in de Psalmen (15) te vinden en in 1 Samuël (7 keer) en 2 Koningen (6 keer). Door *hēs* wordt steevast 'pijl' geprofileerd.
2. De combinatie van *hēs* met het werkwoord **עָרַף** 'ōp is uniek voor dit vers. Dat is opvallend, want 'ōp is de generieke term voor het vliegen van vogels.²³¹
3. Het bijwoord *yômām* komt in een heel aantal contexten voor, maar op al die plaatsen profileert het de betekenis van 'overdag', vaak ook in vaste combinatie met *laylā* in de betekenis van 'dag en nacht'.²³² In dit verband is de opmerking van Sæbø toepasselijk: 'The relationship of 'day' to 'night' is essentially that of 'light' to 'darkness'.²³³ De combinatie van *laylā* met *yômām* zou een merisme kunnen zijn en uitdrukken dat er elk moment van de dag bedreiging of gevaar kan zijn.²³⁴

Om een beeld te krijgen van de associaties die door *hēs* worden opgeroepen en de cognitieve domeinen waarin het nomen gebruikt wordt, zullen we de verschillende teksten eerst analyseren.

7.7.3 Analyse van de bijbelteksten

In het cognitieve domein van [oorlog] en de regio van [wapentuig] komen we *hēs* tegen in de letterlijke betekenis van 'pijl'. Vaak vormt de pijl onderdeel van de wapenrusting van soldaten (2 Kon. 19,32; 1 Kron. 12,2; 2 Kron. 26,15)²³⁵ en van de koning (Ps. 45,6). En komt pijl voor in het kader van Gods oordeel over Babel (Jes 5,28; Jer. 50,9, 14; 51,11) en Gog (Ez. 39,3).²³⁶

Hēs kan ook gebruikt worden als pijlorakel in het cognitieve domein van [waarzeggerij]. Duidelijk komt dit naar voren in Ezechiël 21,26: 'Want de koning van Babel zal aan de tweesprong staan, aan het begin van de twee wegen en waarzeggerij

231. Zie N. Kiuchi, in: *NIDOTTE* 3, 354-355. Soms wordt de term metaforisch gebruikt voor jaren die voorbij vliegen (Ps. 90,10), mensen en volken die vluchten als vogels (Jes. 16,2), ruiters die aan komen vliegen als een arend (Hab. 1,8), volken die neergehaald worden als vogels met een net (Hos. 7,12), de vliegende serafs (Jes. 6,2, 6; 14,29; 30,6), een vliegende boekrol (Za. 5,1.2) en ten slotte voor een vloek (Spr. 26,2).

232. Zie P.A. Verhoef, in: *NIDOTTE* 2, 419-424; M. Sæbø, in: *TDOT* 6, 7-32.

233. Sæbø, in: *TDOT* 6, 22.

234. Zo bijv. Tate, *Psalms 51-100*, 454.

235. En verder Gen. 49,23 (boogschutters); 1 Sam. 17,7 (lans van Goliath); Jes. 7,24; 37,33; Ez. 39,3, 9.

236. L.C. Allen, *Ezekiel 20-48* (WBC 29), Dallas 1998, 207: 'The form of a foreign oracle is now resumed from 38:2-3 and brought to completion ... The divine encounter with Gog (v 1) would result in his weapons being dashed from his hands and in his military destination (38:8) becoming the scene of defeat and of dishonor for his corpse, like a second Pharaoh (29:5)'.

plegen; hij zal de pijlen schudden; hij zal de terafim raadplegen; hij zal de lever be-
zien'.²³⁷ Vermoedelijk hoort wat Jonatan doet in 1 Samuël 20 en Elisa in 2 Koningen
13 ook in deze categorie thuis.²³⁸ Hieruit blijkt dat het pijlorakel, dat in de volksreli-
gie populair was, ook in andere kringen gebruikt werd. Zie ook bezwering van Bi-
leam, waar van JHWH gezegd wordt dat Hij zijn vijanden met de pijl doorboort (Num.
24,8).

Een ander terrein waarop *hēš* functioneert, is het cognitieve domein van [vijand-
schap], in het bijzonder in de regio van [leugen en laster]. Het zijn goddelozen die
vanuit de hinderlaag hun pijlen schieten (Ps. 11,2) of die vergeleken worden met een
pijl (Ps. 58,8). Leugen en laster worden vergeleken met scherpe en giftige pijlen (Ps.
57,5: 'Ik lig neder te midden van leeuwen, vlammen spuwende mensenkinderen; hun
tanden zijn speer en pijlen, hun tong een scherp zwaard'; Ps. 120,4, als antwoord van
JHWH op leugen en bedrog; Spr. 25,18; 26,18). In de context van verleiding (Spr.
7,23: 'totdat een pijl zijn lever doorboorde; gelijk een vogel zich haast naar het klap-
net, zonder te weten, dat het tegen zijn leven gericht is'. In het kader van Psalm 91,3,
waar het gaat over het 'magische woord' zijn de volgende teksten wel interessant. In
Psalm 64,4 wordt een 'bitter woord' (דָּבָר מָר; *dābār mār*) vergeleken met een pijl:
'die hun pijl aanleggen – een bitter woord'. De tong die bedrog pleegt, is een moor-
dende pijl, een verborgen hinderlaag (Jer. 9,7). Ten slotte verwijzen we nog naar
Spreuken 26,2, waar het beeld van vliegen gebruikt wordt in het kader van een
(ver)vloek(ing): 'Zoals een mus wegfladdert en een zwaluw heenvliegt, zo is een on-
gegronde vloek: hij treft geen doel'.²³⁹

Veruit de grootste categorie betreft de pijlen die door JHWH gebruikt of gezonden
worden. In theofanieën zijn de pijlen van JHWH bliksemschichten (2 Sam. 22,15//Ps.
18,15; Ps. 144,6; Hab. 3,11; Za. 9,14, in het kader van de bevrijding van Israël; en
Ps. 77,18, met betrekking tot de uittocht uit Egypte). In het domein van
[oordeel/straf van God] is *hēš* een gebruikelijke metafoor. Op het individuele vlak is
er de vijand die het risico loopt plotseling door een pijl van God getroffen te worden,
met als gevolg dat hij gewond wordt (Ps. 64,8). Het is interessant dat we opnieuw
(פִּתְאוּם *pit'ōm* 'plotseling') tegenkomen om het onverwachte karakter van de straf van
God tot uitdrukking te laten komen. De pijl veroorzaakt verwondingen (מַכָּה *makkā*).
Hetzelfde geldt voor Psalm 7,14, waar JHWH zijn pijlen richt op de vijand, met als re-
sultaat dat onheil, geweld en dood het leven binnentreden. Verder komen we het
beeld van de pijlen tegen in de klacht van de enkeling. In Job 6,4 zijn het de pijlen
van שָׂדַי *šadday*, die giftig zijn en ziekte en onheil veroorzaken (zie Job 1; 2,7). De
pijlen zijn voor Job een verschrikking (בַּעֲוִת *bi'ūt*). In Psalm 38,3 en Klaagliederen
3,12 hebben de pijlen van JHWH tot gevolg dat men ziek wordt, getroffen wordt door
een plaag (נֶגַע *nega*); cf. Ps. 91,10), spot en duister.

Twee passages verdienen onze bijzondere aandacht (Deut. 32,23, 42 en Ez. 5,16).
Beide teksten behoren tot het cognitieve domein van [oordeel van God], maar betref-

237. Allen, *Ezekiel 20-48*, 27, merkt op: 'Three types of divination are given. The third, the examination of animal livers, was a characteristic and highly developed feature of Babylonian religion. The first one, selection from marked arrows, was an Arabian practice, while the second was Israelite (cf. 1 Sam 15:23; Hos 3:4), but how the religious figurines were used is not known'.

238. Zo ook Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 187.

239. Zie Hoffner, Botterweck, in: *TDOT* 5, 124.

fen niet het individu, maar het hele volk. De pijlen die JHWH op Israël afschiet, worden in Deuteronomium 32,23 geïdentificeerd met rampen (רעות *ra'ot* 'kwaad' of 'evil'). De reden dat deze pijlen op Israël worden afgevuurd, wordt in vers 17 onder woorden gebracht:

וַיִּזְבְּחוּ לַשְּׂדִים לֹא אֱלֹהִים אֱלֹהִים לֹא יָדְעוּם הַדְּשִׁים מִקִּרְבָּ בָּאוּ לֹא שְׁעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם:
'zij offerden aan de boze geesten (demonen), die geen goden zijn, aan goden, die zij niet kenden, nieuwe goden, nog maar net opgekomen, voor wie uw (voor)ouders niet gehuiverd hebben' (Deut. 32,17).

Ook de gevolgen van de pijlen van JHWH worden in deze context weergegeven: honger (עב *rā'ab*), koortsgloed (רשף *rešep*)²⁴⁰ en dodelijke plaag (קטב מרירי *qeteb m'rīrī*).²⁴¹ Ook Ezechiël 5,16 staat in het kader van idolatrie (zie vers 11). De pijlen die JHWH afschiet, hebben eveneens honger tot gevolg, maar ook pest (דבר *deber*), bloedvergieten en zwaard (חרב *hereb*), een verwijzing naar een toekomstige oorlogssituatie. Opvallend is dat in deze beide teksten twee uitdrukkingen voorkomen die we ook in Psalm 91,6 tegenkomen: *qeteb* en *deber*.

Wat levert deze analyse op voor de interpretatie van de frase *hēs yā'ūp yōmām*?

(1) De aanwezigheid van het bijwoord *yōmām* 'overdag' in de frase, als contrast met het nomen *laylā* 'nacht', maakt de interpretatie van pijlen als bliksemschichten niet waarschijnlijk.

(2) Het is onwaarschijnlijk dat in Psalm 91,5 gedacht moet worden aan de pijl van de jager of de soldaat, in het kader van de jacht of oorlog. Hugger denkt in deze richting: 'Was bleibt, ist הן als Symbolwort des Krieges wie auch des hinterhältigen Angriffs eines Mörders'.²⁴² In de context van jacht of oorlog is duidelijk van wie de pijl afkomstig is: het leger of de vijand. Het gegeven dat hier de herkomst van de pijl in het midden wordt gelaten, doet vermoeden dat er iets anders in beeld is.

(3) Evenmin is het waarschijnlijk dat de pijl als een pijl van JHWH geïnterpreteerd moet worden. Er is niets in de psalm wat in deze richting wijst. Blair gaat zeker te ver in haar argumentatie als zij stelt dat het in dit vers engelen van JHWH zijn, die dood en verderf zaaien: 'In Ps 91 *deber* appears as one of the personified dangerous forces that cause death and destruction at the command of Yahweh; the others are the Fowler, Qeteb, the Arrow and Terror, all presented as Yahweh's angels, an array of powerfull warriors'.²⁴³ Dit is echter op basis van de tekst van Psalm 91 niet te beargumenteren en derhalve onwaarschijnlijk. Er wordt in Psalm 91 weliswaar over engelen gesproken, maar hun handelen staat uitsluitend in de context van bescherming en niet in het kader van het oordeel of de straf van JHWH (zie vers 11). Uit bovenstaande analyse bleek juist dat wanneer sprake is van oordeel en straf, er expliciet melding wordt gemaakt dat de pijlen van God of JHWH afkomstig zijn. Wanneer de tekst van Psalm 91,5 deze stap niet zet, moet een andere verklaring gezocht worden.

240. J.A. Naudé, R.K. Harrison, in: *NIDOTTE* 3, 1204-1205.

241. Het nomen *m'rīrī* is *hapax legomenon* in Deut. 32,24 en wordt door G.V. Smith, in: *NIDOTTE* 2, 1110-1112, vertaald als 'agonizing'.

242. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 190.

243. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 97-101, 108-109. Citaat van blz. 109.

(4) Uit bovenstaande analyse bleek wel dat *hēs* soms geassocieerd wordt met een *dābār mār* 'bitter woord' en het werkwoord 'ōp met een vloek die geen doel treft. Deze betekenis is goed mogelijk en zou in lijn zijn met de interpretatie van *d̄bar hawwōt* als 'magisch woord' (Ps. 91,3; § 7.3.2).

Analyse van de beide termen van het *landmark* doet ons instemmen met de conclusie van Hugger: 'Weder יַעֲרֵף noch יִזְכֵּם specificieren die Aussageintention von יָרָה'.²⁴⁴ Het gaat dus vooral om de betekenis van *hēs*. Als de cognitieve domeinen van [oorlog] en [jacht] niet van toepassing zijn en als *hēs* in Palm 91 ook niet functioneert in het domein van [oordeel/straf] van JHWH, blijven alleen de cognitieve domeinen van [vijandschap] en [(ver)vloeking] over. Misschien dat we vanuit de Umwelt meer invulling kunnen geven aan de betekenis van *hēs* in Psalm 91.

7.7.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein

Wat wordt er precies door *hēs* geprofileerd? De in Deuteronomium 32 en Ezechiël 5 gebruikte termen: *rešep*, *qeteb* en *deber*, doen vermoeden dat we voor de betekenis van deze begrippen te rade moeten gaan bij de Umwelt. In het bijzonder gaat het dan om de vraag welke beelden en associaties deze begrippen bij de oudoosterse mens hebben opgeroepen. Omdat de laatste twee termen in de volgende paragrafen aan de orde komen, beperken wij ons nu tot de eerste term. De vraag die ons interesseert, is of er een relatie gelegd kan worden van *hēs* met *rešep* en of een mogelijke relatie licht kan werpen op de betekenis van de frase *hēs yā 'ûp yômām*.

Wat weten we over *rešep*? Het is de naam van een van de meest populaire West-Semitische goden, die vanaf het midden van het derde millennium tot het einde van de eerste eeuw BCE in Syrië, Palestina en Egypte vereerd werden (zie afb. 7.5).²⁴⁵

Hoewel de etymologische afleiding van de term onduidelijk is, wordt algemeen aangenomen dat de betekenis is 'he who is burning', waarbij het 'branden' verwijst naar 'vuur', 'bliksem' en 'plaa' in metaforische zin.²⁴⁶ In de noord-Syrische stad Ebla blijkt *Rešep* een populaire godheid geweest te zijn. Zo is zijn naam verbonden met een bepaalde poort van de stad, is hij te vinden in of-



Afbeelding 7.5: *Rešep als krijger op een stèle uit Athribis (Bibellexikon).*

244. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 189.

245. Zie verder: I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al: Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE)*, Fribourg 1994, 25-134 (afb. 7.5 = pl. 5, RR7); I. Cornelius, 'Reschef', in: *Bibellexikon*; I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite gods Reshef and Baal: Late Bronze and Iron Age I periods (C 1500-1000 BCE)* (OBO 140), Fribourg/ Göttingen, 1994; P. Xella, 'Resheph', in: *DDD*, 700-703; H. Niehr, 'Zur Entstehung von Dämonen in der Religionsgeschichte Israels – Überlegungen zum Weg des Rešep durch die nordwestsemitische Religionsgeschichte', in: *Die Dämonen*, 84-107; Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 41-53, 194-212, en 219-233; M.J. Mulder, in: *TDOT* 14, 10-16; L.K. Handy, 'Resheph', in: *ABD* 5, 678.

246. Zie ook Naudé, Harrison in: *NIDOTTE* 3, 1204-1205.

ferlijsten en is hij aanwezig als theofoor element in persoonsnamen.²⁴⁷ Dit betekent dat *Rešep* niet alleen een negatief karakter heeft. Enerzijds is *Rešep* verbonden met de onderwereld, anderzijds wordt hij gezien als een beschermgod. De balans slaat echter door naar het negatieve: hij wordt meer gevreesd dan vereerd. Eenzelfde beeld komt ook naar voren in Ugarit. In de mythische teksten komt *Rešep* naar voren als een god aan wie offers worden gebracht. In de Keretlegende komt hij voor als god van de plaag. Uit parallelle godenlijsten van het Ugaritische pantheon met Akkadische goden wordt hij geïdentificeerd met de Mesopotamische pestgod Nergal.²⁴⁸ Als god van de onderwereld is *Rešep* veroorzaker van onheil en verspreidt hij ziekten door zijn boog en pijlen. Tegelijk is het voorkomen van zijn naam als theofoor element in persoonsnamen een bewijs dat hij niet alleen ziekte en dood brengt, maar ook daartegen beschermen kan.²⁴⁹ Ook in rituele teksten komen we de godheid *Rešep* veelvuldig tegen. Na een bespreking van alle vindplaatsen, komt Blair tot de conclusie: 'Reshef was a chthonic deity associated with plague and disease. He seems to have played an important role in the royal and funerary cult ... all these characteristics can give him both a positive and negative aspect; he can be both the cause of illness and invoked to protect against; he can cause destruction as a war god as well as be the protector of his worshippers; he can be the god of the underworld but play an important role as such in the funerary cult'.²⁵⁰ Hoewel de teksten geen aanleiding geven om *Rešep* als een demon te interpreteren, heeft volgens Niehr de associatie van de godheid met ziekte, pest en onderwereld deze (latere) interpretatie wel voorbereid en mogelijk gemaakt.²⁵¹ Ook in Egypte is er een brede receptie geweest van de godheid *Rešep*. Als krijgsgod is hij de beschermheer geweest van verschillende farao's. Ook op het niveau van de godsdienst van de gewone man en vrouw is *Rešep* populair geweest. Staat op het niveau van de farao en het koninklijke hof vooral het krijg-aspect op de voorgrond, voor de gewone burger is *Rešep* vooral een beschermgod tegen demonen en gevaarlijke ziekten.²⁵² In magische inscripties verschijnt *Rešep* als een 'healing deity'.²⁵³ Op tal van andere plaatsen is hij teruggevonden in teksten en iconografie. Vermeldenswaardig is zijn identificatie op Cyprus met de Griekse god Apollo, waar hij verschijnt als *ršp ḥs* 'Reshef van de pijl'.²⁵⁴

Samenvattend kunnen we stellen dat teksten en iconografie *Rešep* in zijn dubbele aard laten zien. Enerzijds veroorzaakt *Rešep* door zijn boog en pijlen allerhande ziekten en plagen. Anderzijds is hij een god die mensen juist voor diezelfde plagen ook beschermt. Dit wordt door Mulder goed samengevat, als hij schrijft: 'Even if

247. Zie Niehr, 'Zur Entstehung von Dämonen', 85-85.

248. Zie Handy, 'Resheph', in: *ABD* 5, 678.

249. Cornelius merkt op in *Bibelllexikon*: 'Reshef ist ein syrisch-palästinischer Gott mit ambivalenten Zügen: Er ist Gott der Seuchen, aber auch positiv ein Schutzgott gegen Krankheit sowie ein Königsgott und ein Kriegsgott. Er zählt nicht zu den Wettergöttern oder Fruchtbarkeitsgöttern. In Verbindung gebracht wurde er mit dem mesopotamischen Pest- und Unterweltgott Nergal und dem griechischen Apollon, einem Pestgott, der als Krieger wie Reshef Pfeil und Bogen tragen kann'; zie ook Xella, 'Resheph', in: *DDD*, 701; Niehr, 'Zur Entstehung von Dämonen', 86.

250. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 219-233.

251. Niehr, 'Zur Entstehung von Dämonen', 89.

252. Zo Niehr, 'Zur Entstehung von Dämonen', 90.

253. Handy, 'Resheph', in: *ABD* 5, 678.

254. Xella, 'Resheph', in: *DDD*, 702; Niehr, 'Zur Entstehung von Dämonen', 93; Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 70.

Resheph sends pestilence and plague, for example, through the heat of the sun, he was nonetheless considered to be a helper and deliverer from the very disasters he sent, something that emerges, for instance, from the mention of this god in Ugaritic lists of gods and sacrifices. These characteristics make him on the one hand into a salvific god, and on the other into a god of the underworld and of disaster'.²⁵⁵

De grote bekendheid en verspreiding van de godheid *Rešep* roepen vragen op naar de interpretatie van de oudtestamentische teksten waar we de Hebreeuwse term רֶשֶׁף *rešep* tegenkomen.²⁵⁶

Analyse van de bijbelteksten waarin rešep voorkomt.

De term רֶשֶׁף *rešep* komt in een zevental teksten voor. De tekst die het meest in de exegetische discussie een rol speelt, is Habakuk 3,5. In het kader van een theofanie van JHWH wordt gezegd:

לְפָנָיו יִלֶךְ הַבָּר וַיֵּצֵא רֶשֶׁף לְרִגְלָיו:
(pest) en *Rešep* (koortsgloed) volgt hem op de voet.

In de theofanie wordt JHWH vergezeld door *Deber* en *Rešep*. Als gepersonifieerde machten maken zij deel uit van het hemelse escorte van JHWH.²⁵⁷ Theofanieën worden gewoonlijk geassocieerd met militaire beelden: in de verzen 8-15 zien we JHWH het gevecht aangaan met de vijanden die zijn schepping en volk bedreigen.²⁵⁸ Het feit dat JHWH bijgestaan wordt door *Deber* en *Rešep*, is vermoedelijk bedoeld om zijn 'awesome power' te benadrukken.²⁵⁹ Verschillende auteurs zijn van mening dat de theofanie gebruikmaakt van mythologische taal.²⁶⁰ Wat kunnen we zeggen over de identiteit van degenen die JHWH begeleiden?²⁶¹ Met betrekking tot רֶשֶׁף *rešep* zijn de meeste auteurs het erover eens, dat de term hier verwijst naar de Kanaänitische god *Rešep*, die met zijn boog en pijlen pest en ziekte veroorzaakt.²⁶² Dit doet een Kanaänitische achtergrond van deze tekst vermoeden.²⁶³ De profeet kon voor zijn beschrij-

255. M.J. Mulder, in: *TDOT* 14,13.

256. Zie voor bespreking van deze teksten Niehr, 'Zur Entstehung von Dämonen', 96-99.

257. Xella, 'Resheph', in: *DDD*, 703.

258. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 104-109.

259. Zo Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 108.

260. Zo bijvoorbeeld R.L. Smith, *Micah-Malachi* (WBC 32), Dallas 1998, 115: 'Undoubtedly old mythological language is used in the description of the Sinai type theophanies in the OT. The theophanies in Judg 5:4-5; Hab 3:3-7; Ps 18:7-15; 50:2-3; 69:1-2; 77:16-19; 97:3-5 are all of the Sinai type'; zie ook A. Caquot, 'Sur quelques demons de l'Ancien Testament: Reshep, Qeteb, Deber', *Semitica* 6 (1956), 56-58; en Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 104-109, die op blz. 106 stelt: 'The context that follows is clearly mythological'; en verder J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism*, Leuven 1997², 198-206.

261. We beperken ons hier tot *rešep*. In § 7.8 staan we stil bij de interpretatie van *deber*.

262. T.H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, New York 1969, 670: spreekt over de 'Canaanite god of plague' wiens pijlen 'feary darts of disease and disaster' zijn; zie ook N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Rome 1969, 160-166; en W.J. Fulco, *The Canaanite God Rešep*, AOS 8, New Haven 1976, 57-59, die spreekt over een 'malevolent spirit accompanying God in his destructive wake'; en Xella, 'Resheph', in: *DDD*, 703: 'a demonized version of an ancient Canaanite god'.

263. Zie bijv. A.W.R. Green, *The storm-god in the ancient Near East*, Winona Lake 2003, 245-246. Ook De Moor, *The Rise of Yahwism*, 203-204, is deze mening toegedaan als hij spreekt over 'mythological language very close to the literature of the Canaanites themselves' en 'Habakkuk 3 betrays a lively in-

ving van de theofanie blijkbaar teruggrijpen op beelden die in de Umwelt voorhanden waren. Er is echter wel een verschil: het feit dat bijvoorbeeld *Rešep* in de tekst JHWH vergezelt in zijn verschijning, betekent in zekere zin een reductie ten opzichte van zijn functie in de Umwelt. De oorspronkelijke goden of demonische gestalten zijn niet meer dan gepersonifieerde symbolen van de macht van JHWH.²⁶⁴ Als aan JHWH ondergeschikte geesten symboliseren ze het onheilspellende karakter van zijn komst.

De teksten uit Deuteronomium 32,24 en Psalm 78,48 hebben met elkaar gemeen, dat zij beide staan in het kader van het [oordeel van God] over Israël. In het ene geval voert JHWH zelf het oordeel uit (Deut. 32). In het andere geval wordt de straf uitgevoerd door מלאכי רעים *mal^akē rā'im* 'kwade engelen' (Ps. 78). Het gevolg is dat het volk uitgeput raakt van de honger. Verteerd door *Rešep* (לחמי רשף) krijgt het te maken met de bittere (dodelijke) *Qeṭeb* (קטב מרירי; Deut. 32,24). Zelfs de kudden worden overgegeven aan ברד *barad*, רשפים *r^šāpīm* en דבר *Deber* (Ps. 78,48-49). Een niet-mythologische interpretatie van deze teksten is mogelijk. In dat geval staan de genoemde termen voor natuurlijke fenomenen als 'hagel', 'vurige lichtflitsen' en 'pestziekten'. Toch roepen de gebruikte termen wel associaties op met de Umwelt. Zal voor de beleving van de Israëlitische mens het verschil nu zo groot geweest zijn tussen de *mal^akē rā'im* en demonen? En zal de term *Rešep* niet allerlei gedachten hebben opgeroepen aan pest en onderwereld? We kunnen het niet met zekerheid zeggen, maar het vermoeden lijkt wel gerechtvaardigd. Datzelfde geldt ook voor Psalm 76,4. In deze psalm wordt gesproken over de macht en majesteit van God. De verzen 8-10 spreken de taal van de theofanie. In vers 4 wordt de macht van God als volgt beschreven:

:שָׁמָּה שָׁבַר רֶשֶׁף־קֶשֶׁת מִגֶּן וַחֶרֶב וּמִלְחָמָה:
daar verbreekt Hij de *Rešep's* (vlammen) van de boog, schild en zwaard en strijd (Ps. 76,4).

De uitdrukkingen kunnen verwijzen naar de attributen van oorlog, maar het is wel opvallend dat *ḥēs* hier niet gebruikt wordt. Een mythologische interpretatie geeft echter wel diepte aan de tekst. De macht van God is zelfs in staat de vurige pijlen van de boog van *Rešep* te breken.²⁶⁵

De tekst van Job 5,7 is om een aantal redenen interessant. We vinden hier namelijk de uitdrukking בני רשף *bⁿe rēšep* 'zonen van Reshep' in combinatie met het werkwoord עף 'vliegen'. In zijn rede stelt Elifaz dat de dingen die Job zijn overkomen, niet zomaar gebeuren. 'Verdriet komt niet uit het stof voort en moeite komt niet

terest in the mythology of Baalism'. Blair daarentegen is een andere mening toegedaan, *De-Demonising the Old Testament*, 108: 'Both Reshef and Deber appear here as members of Yahweh's retinue, their function is to emphasise Yahweh's awesome power; there is nothing to suggest that they should be regarded as demons'.

264. A.S. van der Woude, *Habakuk-Zefanja* (POT), Nijkerk 1985, 68: 'Pest en Pestilentie vergezellen hem als zijn persoonlijke trawanten. Als in Ps. 91:6 is *deber*, 'pest', een demonische gestalte. Hetzelfde geldt voor *rešep*, die wij uit de Kanaänitische wereld als oorlogsgod en als verwekker van epidemieën kennen. In een oegaritische tekst komt hij merkwaardigerwijze als deurwachter van de zon voor, hetgeen zijn optreden in het verband van 3,3-5 nader verklaart. Beide onheilsmachten zijn hier, wat hun herkomst ook moge wezen, zonder meer dienende geesten van de ene God... Dat juist Pest en Pestilentie genoemd worden, onderstreept het onheilspellende karakter van Gods komst'.

265. Zie Caquot, 'Sur quelques demons de l'Ancien Testament', 62; Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 196-200.

op uit de aardbodem' (vers 6). De implicatie van dit alles is, dat moeite en verdriet, ziekte en leed, die een mens overkomen, bedoeld of veroorzaakt zijn door 'iemand'. In vers 17-18 wordt dit nader geëxpliciteerd: 'Het is de bestraffing van de Almachtige'. In dit kader staat vers 6:

כִּי־אָדָם לְעִמָּל יוֹלֵךְ וּבְנֵי־רֶשֶׁף יִגְבְּהוּ עִרְףִּי : Ja, de mens wordt voor moeite geboren, en de zonen van Reshep doen (hem) hoog vliegen (Job 5,6).

De interpretatie van de semantische uitdrukking *b^enē rešep* is omstrede. Op het eerste gezicht lijkt de uitdrukking een illustratie te zijn van het feit dat de mens voor moeite geboren wordt, 'zoals vonken (uit het vuur) omhoogvliegen'. Alleen wat kan de bedoeling van de metafoer in dit geval zijn? Dat is uit de context niet zonder meer duidelijk. Veel exegeten gaan ervan uit dat we in deze tekst restanten van mythologische taal vinden. Men verstaat de uitdrukking *b^enē rešep* als een verwijzing naar de godheid *Rešep*, waarbij men vanwege het voorkomen van het werkwoord עָרַף denkt aan 'winged demons'.²⁶⁶ Zoals we reeds zagen in § 7.6.4 wordt in Job 18 gesproken over demonen uit de onderwereld: *b^ekōr māwet* 'eerstgeborene van de dood' en *melek ballāhōt* 'koning van de verschrikkingen'. Zij hebben het op Job gemunt en zijn op zijn ondergang uit. Het ligt voor de hand om te veronderstellen dat in deze tekst de *b^enē rešep* eenzelfde functie vervullen. De gedachte is dan dat wanneer de mens moeite ondervindt, dit te maken heeft met demonen die uit de onderwereld omhoogvliegen.²⁶⁷ De demonologische interpretatie van de mythologische taal wordt niet door iedereen gedeeld.²⁶⁸ Ook van Hooglied 8,6 kunnen we een mythologische achtergrond vermoeden.

כִּי־עֵזָה כְּמוֹת אֶהְבֶּה קֶשֶׁה כְּשֵׂאוֹל קִנְאָה רֶשֶׁפִּיּוּ רֶשֶׁפִּי אֵשׁ שְׁלֵה־בְּחַיָּהּ : Ja, sterk als Mot (de dood) [is] de liefde, intens als Sheol de hartstocht, haar plagen (vlammen) [zijn] Reshep's van vuur, een vuurgloed van JHWH (Hgl. 8,6)²⁶⁹

De beelden die voor de liefde gebruikt worden, Mot, Sheol en *Rešep*, verwijzen alle drie naar de onderwereld.

Hoe moeten we bovenstaande analyse evalueren? Het gaat in feite om de vraag hoe we aankijken tegen een zogenaamde mythologische achtergrond van de termen

266. Zo onder anderen Xella, 'Resheph', in: *DDD*, 703.

267. Zo Clines, *Job 1-20*, 142: 'A perfectly satisfactory sense for the present verse is gained if v 7b means 'as surely as the sparks fly upward'. Human sin and its concomitant suffering have the same inevitability about them as the upward dance of sparks from a fire. A complication in this interpretation is raised by our knowledge of a Phoenician god Resheph who is attested as a god of the arrow and as a god of pestilence... it is more likely that Resheph is here mentioned in his role as god of pestilence (cf. the use of the same word for 'pestilence' in Deut 32:24; Hab 3:5 [parallel with דָּבַר]). A list of Ugaritic gods equates him with the Mesopotamian Nergal, god of pestilence and the netherworld. Since in Joban language the deity Death (Mot) has a 'firstborn' (18:13) and is entitled 'the king of terrors' (18:14), who are underworld demons, it is entirely likely that the 'sons of Resheph' had the same function'.

268. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 204: 'they ... fail to see the mythological reference as a poetic device ... We suggest that we should regard the *sons of Reshef* as well as *Reshef*, as agents of Yahweh'.

269. Voor uitgebreide analyse van de tekst zie Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 207-211.

en beelden. Overzien we bovenstaande teksten, dan kunnen we het volgende opmerken:

(1) In de genoemde teksten komen we termen tegen die passen bij de godheid *Rešep*. Zo wordt de term קֶשֶׁת *qešet* 'boog' gebruikt (Hab. 3,9; Ps. 76,4) en חֵץ *hēs* 'pijl' (Hab. 3,11).²⁷⁰ Verder komen we in Habakuk 3 termen tegen als קֶרֶן *qeren* 'hoorn' of 'lichtstraal' (vers 4) tegen en מַטֵּה *matte* 'pijl' of 'speer' (vers 9). Deze termen zijn bekend als attributen van de god *Rešep*.²⁷¹ Dit maakt een identificatie van חֵץ met *Rešep* waarschijnlijk.

(2) Wat de tekst van Deuteronomium 32,24 betreft, is het opvallend dat eerder in het hoofdstuk gesproken wordt over het offeren aan שְׂדִיִּים *šedīm* 'boze geesten' (vers 18), die de status van goden hebben (אֱלֹהִים). Het is in de context van [idolatrie], dat onder andere *Rešep* in het oordeel van JHWH een rol speelt.

(3) Verder is de associatie met dood en onderwereld in Hooglied en Job opvallend en doen ook de andere termen een interpretatie vermoeden met een demonische achtergrond. We kunnen derhalve instemmen met Mulder:

In these OT passages the word *rešep* still resonates with characteristics of the god Resheph who causes plagues, conducts relentless wars with his fiery arrows, and was perhaps understood as being a winged figure.²⁷²

Samenvattend kunnen we stellen, dat de volgende twee interpretaties van de frase חֵץ יֵעָרֵף יוֹמָם *hēs yā'ūp yōmām* het meest waarschijnlijk zijn:

(1) De associatie van *hēs* met *dābār mar* 'bitter woord' en met een vloek. Dit is in dezelfde richting als de voorgestelde interpretatie van *d'bar hawwōt* als 'magisch woord' (Ps. 91,3). Dit zou betekenen dat deze uitdrukkingen verstaan moeten worden tegen het cognitieve domein van [vloek/vervloeking].

(2) De associatie van *hēs* met de Kanaänitische god *rešep* is zeer wel mogelijk. De pijlen van deze godheid hebben ziekten en andere ellende tot gevolg. In dit geval zou de achtergrond gezocht moeten worden in het domein van [geesten en demonen]. In deze lijn denkt ook Hoffner: 'In Ps. 91:5ff, 'the arrow that flies by day' stands in parallel with three terms for plagues that strike by night; probably the arrow also symbolizes a disease or a demon that brings disease'.²⁷³

7.7.5 Analyse van het prototypisch scenario

Het beeld van de pijl is een sterke metafoor die tot de verbeelding spreekt. Immers in de semantische eenheid *hēs yā'ūp yōmām* drukt het *landmark* een zekere raadselachtigheid uit. Het is namelijk niet duidelijk wie de pijl schiet. Evenmin, met welk doel hij wordt afgevuurd en wat de schade is die hij aanricht. Duidelijk is wel dat de frase onderdeel is van een 'set of experiences', die zich door een volgende prototypisch scenario laat weergeven:

270. Zie voor combinatie van *hēs* met *rešep* in Ugarit, artikel van J.C. de Moor, K. Spronk, 'More on demons in Ugarit', *UF* 16 (1984), 237-250.

271. Zie bijv. Handy, 'Resheph', in: *ABD* 5, 678.

272. Mulder, in: *TDOT* 14, 15; zo ook Xella, in: *DDD*, 70: 'To sum up, in the OT Resheph is a demonized version of an ancient Canaanite god, now submitted to Yahweh. He appears as a cosmic force, whose powers are great and terrible: he is particularly conceived of as bringing epidemics and death'.

273. Hoffner, Botterweck, in: *TDOT* 5, 123.

Prototypisch scenario van ḥēš in het cognitieve domein van vijanden of demonen

- Fase 1: een pijl wordt door 'iemand' om een bepaalde reden afgeschoten.
- Fase 2: de pijl is met kwade intentie gericht op een andere persoon.
- Fase 3: de pijl treft doel en het slachtoffer wordt geraakt.
- Fase 4: de getroffen persoon wordt lichamelijk ernstig ziek.
- Fase 5: als gevolg van de plaag of ziekte is de persoon angstig en bang.
- Fase 6: hij zoekt zijn hulp bij mensen, goden of JHWH.
- Fase 7: de ziekte verdwijnt en de persoon wordt beter/de ziekte blijft en de persoon sterft.

Wat de beleving van een door de pijl getroffen persoon betreft, maakt het misschien niet eens zo veel uit wie de pijl heeft afgevuurd. Het feit dat de persoon getroffen is door ziekte, plagen of (andere vormen van) onheil, is voor hem of haar een bewijs dat er 'iemand' achter de plaag of het onheil zit. De beelden van geesten en demonen uit de Umwelt van de oudoosterse mens, zullen naar alle waarschijnlijkheid het 'gezicht' van degene die de pijl afschoot meer hebben ingevuld.

7.7.6 Analyse van het mentale beeld

In Psalm 91 heeft *ḥēš* duidelijk een negatieve betekenis. De negatieve inkleuring van het mentale beeld ontvangt het nomen *ḥēš* in de cognitieve domeinen van [vijandschap] en het [oordeel/straf] van JHWH. Zo kunnen pijlen vanuit een 'hinderlaag' geschoten worden (Ps. 11,2; Jer. 9,7). Een pijl kan onverwacht en 'plotseling' (פְּתָאִים *pit'ōm*) iemand treffen (Ps. 64,8; Spr. 7,23). Een pijl veroorzaakt מַכָּה *makkā* 'verwondingen' en brengt onheil, geweld en dood het leven van iemand binnen (Ps. 7,14-15). Het effect dat een pijl kan hebben in het lichaam van de getroffene wordt gesymboliseerd door een 'giftige pijl' (Ps. 57,5). Giftige pijlen veroorzaken ziekte en onheil (zie Job 1; 2,7). Pijlen zijn een verschrikking (בַּעוּרָה *bi'ūt*). Wie door een pijl geraakt wordt, komt in het duister en wordt getroffen door plagen (נֶגַע *nega*; cf. Ps. 91,10).

7.8 PEST DIE IN HET DUISTER RONDGAAT

7.8.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

Zie voor achtergronden hoofdstuk 2 (§ 2.2) en hoofdstuk 3 (§ 3.2).

7.8.2 Lexicale betekenis

In de semantische eenheid יהלך באפל דבר *deber bā'ōpel y^ah^alōk* 'de pest die in het duister rondgaat', is het nomen *deber* *trajector* en behoren de beide andere uitdrukkingen tot het *landmark*. Wat de betekenis van deze eenheid betreft, een paar gegevens:

1. Het nomen *deber* komt 48 keer voor en is vooral in profetische teksten te vinden: Jeremia (17 keer) en Ezechiël (11 keer). In de Psalmen komt het slechts twee keer voor.²⁷⁴
2. De betekenis die door *deber* wordt geprofileerd, is: een dodelijke vorm van 'pest',²⁷⁵ vermoedelijk een soort infectieziekte.²⁷⁶
3. De combinatie van het nomen *deber* met het werkwoord הָלַךְ *hālak* komt naast Psalm 91,6 alleen nog voor in Habakuk 3,5: לִפְנֵי יְהוָה הָלַךְ הַבֵּר: 'voor zijn aangezicht (JHWH) uit gaat *Deber*'.
4. De term 'ōpel komt negen keer voor in het Oude Testament, uitsluitend in poëtische teksten, en heeft voornamelijk betrekking op 'duisternis' of 'calamiteit'.²⁷⁷
5. De verbinding van *deber* met 'ōpel 'donker' is uniek voor Psalm 91.

Voor de betekenis van de semantische frase *deber bā'ōpel y^ah^alōk* zijn we aangewezen op de interpretatie van de nomina 'ōpel en *deber*. Om een beeld te krijgen van de associaties die door deze begrippen worden opgeroepen en de cognitieve domeinen waarin ze gebruikt worden, zullen we eerst *deber* en vervolgens 'ōpel analyseren.

7.8.3 Analyse van de bijbelteksten

In Jeremia komen we *deber* uitsluitend tegen in het cognitieve domein van het [oordeel van God].²⁷⁸ Vijftien van de zeventien keer staat *deber* in de vaste trits van *he-reb, rā'āb* en *deber* 'zwaard, honger en pest', zoals bijvoorbeeld in Jeremia 14,12: 'Al vasten zij, Ik hoor niet naar hun geroep, en al brengen zij brandoffer en spijsoffer, Ik heb in hen geen behagen, maar door het zwaard, de honger en de pest maak Ik een einde aan hen'. De combinatie met het voorzetsel *b* *b^e* (10 keer) betekent dat *deber* vooral instrumenteel gebruikt is. In al deze teksten is *deber* een dodelijke straf van JHWH vanwege de ongehoorzaamheid van Israël. Deze ongehoorzaamheid betreft voornamelijk 'their wandering after foreign gods'²⁷⁹ en beslaat derhalve het cognitieve domein van de [idolatrie]. Steeds weer is JHWH het subject van het oordeel en de straf die over het volk of de volken komt. Zie bijvoorbeeld Jeremia 14,12: 'Ik maak een einde aan hen' (כלה), Jeremia 21,6: 'Ik zal de inwoners van deze stad slaan' (נכה), Jeremia 24,10: 'Ik zal onder hen het zwaard, de honger en de pest zenden' (שלח), Jeremia 27,8: 'Over dat volk zal Ik bezoeking doen met het zwaard, de honger en de pest' (פקד). Het beeld dat uit deze teksten in Jeremia naar voren komt, is

274. Als we ervan uitgaan dat in Ps. 91,3 *dābār* in plaats van *deber* gelezen moet worden, zoals we in § 4.2.3 hebben betoegd, dan komt *deber* alleen voor in Ps. 78,50 en 91,6.

275. Zie bijv. Jer. 21,6 en 24,10 waar de dood het gevolg is van het 'uitbreken' van *deber*. De Septuaginta vertaalt *deber* consistent met θάνατος 'dood', behalve in Ps. 91,6 en Hab. 3,5. Zie G. Mayer, in: *TDOT* 3, 125-126.

276. R.K. Harrison, in: *NIDOTTE* 1, 915-916: 'bubonic plague, one of antiquity's most dreaded febrile diseases'; Mayer, in: *TDOT* 3, 125-127: 'a fatal pestilence'. Zie ook Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 175: 'Although generally translated as 'plague/pestilence', *deber* is best understood as meaning in general 'destruction', possibly by infectious disease'.

277. Job 3,6; 10,22; 23,17; 28,3; 30,26; Ps. 11,2; 91,6; Jes. 29,18 en Am. 5,20; zie J.D. Price, in: *NIDOTTE* 1, 479.

278. Jer. 14,12; 21,6v, 9; 24,10; 27,8, 13; 28,8; 29,17v; 32,24, 36; 34,17; 38,2; 42,17, 22 en 44,13.

279. Zie Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 111. Zie voor motivatie van het oordeel van God: Jer. 14,22 en 32,29-35.

dat van totale vernietiging.²⁸⁰ Dit oordeel kan het gehele volk Israël treffen (Jer. 32,24), de stad Jeruzalem (Jer. 21,9) en andere volken (Jer. 28,8).

In Ezechiël is *deber* elf keer te vinden en uitsluitend in profetische godsspraken.²⁸¹ Hoewel de volgorde soms verschillend is, komt *deber* vijf keer voor in combinatie met *herēb* 'zwaard' en *rā'āb* 'honger'.²⁸² In Ezechiël 5,17 worden aan de trits van drie nog twee andere strafmiddelen toegevoegd: 'Ik zal honger en verscheurend gedierte (חיה רעה) over u doen komen ..., pest en bloedvergieten (דם) zullen over u komen, en het zwaard zal Ik over u brengen'. Volgens Blair moet de semantische uitdrukking חיה רעה vertaald worden met 'beings of evil'.²⁸³ Hoewel de achtergrond van deze term meestal in Leviticus 26 wordt gezocht, waar in vers 22 sprake is van het oordeel van יהוה waarbij Hij שרדה naar zijn volk zendt, is een verband met Deuteronomium 32 meer voor de hand liggend.²⁸⁴ Daar schiet יהוה zijn zevenvoudige vernietigende pijlen af op het volk. Verschillende van de daar gebruikte termen zijn ook in Psalm 91 te vinden: *hēs*, *rā'ā*, en *qeteb*. Volgens Blair zijn deze destructieve krachten 'Yahweh's agents, his angels of evil, i.e. bringers of evils'.²⁸⁵ *Deber*, *dam*, *herēb* en *rā'āb* zijn gepersonifieerde krachten, die het volk straffen vanwege hun idolatrie. Sterker nog dan bij de profeet Jeremia is idolatrie het terugkerende thema, dat het oordeel van יהוה heeft opgeroepen.²⁸⁶ Telkens weer is יהוה subject van het oordeel (שלה), en andere werkwoorden zoals bij Jeremia; zie bijv. Ez. 14,19, 21). Meestal geldt de straf het volk Israël, een enkele keer betreft het andere volken: Sidon (Ez. 28,23) of een buitenlandse koning en zijn volk (Gog en Magog, Ez. 38,22). Ook hier blijkt het instrumentele karakter van *deber* uit het gebruik van de prepositie ב *bē* (6 keer) en מן *min* (1 keer).²⁸⁷ Dit betekent dat *deber* hier vooral instrumenteel gebruikt is.

In de overige zestien teksten waar *deber* voorkomt, vinden we vergelijkbare accenten.²⁸⁸ In de machtsstrijd tussen יהוה en farao, is het יהוה die Egypte en zijn farao het oordeel aanzegt (Ex. 9,3, 15). De straf die Israël treft als het יהוה in de woestijn geen offer brengt, heeft waarschijnlijk als consequentie dat ook Egypte erdoor getroffen wordt (Ex. 5,3).²⁸⁹ Als Israël het verbond breekt en achter afgoden aangaat, dan zal *deber* als straf het volk treffen (Lev. 26,25; Deut. 28,21).

Een aantal keren komt *deber* voor in het verhaal van de volkstelling van David (2 Sam. 24,13, 15//1 Kron. 21,12, 14). De keuze voor het houden van een volkstelling

280. Zie Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 127: 'The emphasis is on it being a deadly force that together with sword (i.e. war) and famine brings total destruction to the people, only occasionally is there a hope of survival'.

281. Ez. 5,12, 17; 6,11v; 7,15; 12,16; 14,19, 21; 28,23; 33,27 en 38,22. Zie Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 149.

282. Ez. 5,12; 6,11, 12; 7,15 en 12,16.

283. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 131.

284. Zo ook L.C. Allen, *Ezekiel 1-19* (WBC 28), Dallas 1994, 77.

285. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 131-132, en 178-184; zie § 7.7.4 voor bespreking van Deut. 32.

286. Zo duidelijk in Ez. 5,11; 6,4; 7,20; 12,16 (gruweldaden); 14,19, 21 (afgoden) en 33,25.

287. Ez. 5,12; 6,11.12; 28,23; 33,27; 38,22; en 12,16.

288. Ex. 5,3; 9,3.15; Lev. 26,25; Num. 14,12; Deut. 28,21; 2 Sam. 24,13, 15; 1 Kon. 8,37; 1 Kron. 21,12, 14; 2 Kron. 6,28; 7,13; 20,9; Ps. 78,50 en Am. 4,10.

289. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 153: 'In this sense there would have been a threat also to the Egyptians and Pharaoh himself; infectious diseases would spread from the Israelites to the Egyptians without regard to one's social status'.

wordt door JHWH gestraft met *deber*. Opvallend is dat de uitvoering van de straf in handen wordt gelegd van een מלאך 'bode' of 'boodschapper'. In 1 Kronieken 21 wordt deze engel expliciet als een מלאך יהוה 'bode van JHWH' en als een מלאך יהוה משריח 'vernietigende bode van JHWH' aangeduid.²⁹⁰ Hiermee wordt aangegeven dat deze engel een taak verricht die hem door God is opgedragen. Zo openbaart zich een verschil: worden ziekte en onheil in de Umwelt vaak aan demonen toegeschreven, binnen de context van het Oude Testament gaan zij niet buiten JHWH om. Ten slotte komen we nog enkele verwijzingen naar *deber* tegen in de context van gebed.²⁹¹ Als allerlei vormen van onheil het volk zullen treffen, dan zal er in de tempel gebeden worden om ingrijpen van JHWH. Ondanks de machtige daden van JHWH is het volk niet tot inkeer gekomen en werd het overgeleverd aan de dodelijke *deber* (Ps. 78,50; Am. 4,10).

Vatten we de bovenstaande analyse samen, dan kunnen we het volgende concluderen:

(1) Uit bovenstaande teksten blijkt dat het nomen nooit alleen voorkomt, maar altijd te vinden is in vaste opsommingen, waarin woorden als *hereb* 'zwaard' en *rā'āb* 'honger' veelvuldig voorkomen.²⁹² De driedelige lijst – honger, zwaard en pest – wordt wel verbonden met de verwoesting van Jeruzalem in 587.²⁹³

(2) In genoemde teksten functioneert *deber* in het cognitieve domein van het [oordeel] van JHWH als reactie op de ongehoorzaamheid van zijn volk. *Deber* komt vooral voor in profetische en deuteronomistische passages, die het oordeel van God over Israël aankondigen, vanwege verbondsbreuk. De ongehoorzaamheid heeft in de meeste teksten te maken met de zonde van de idolatrie.²⁹⁴

(3) Als strafmaatregel kan de pest komen over het volk Israël (Deut. 28,21; 2 Sam. 24,15; Jer. 14,12), over buitenlandse volken (Ex. 9,15; Jer. 27,8; 28,8), groepen mensen (Jer. 42,17, 22; 44,13) en individuen (Ez. 38,22).²⁹⁵

(4) In genoemde teksten is *deber* geen zelfstandig handelend wezen, maar een concrete strafmaatregel die JHWH in zijn hand heeft en zendt.²⁹⁶

Deze laatste conclusie gaat in tegen wat Blair stelt in haar monografie. Zij is namelijk van mening dat *deber* en *qeteb* in Psalm 91,6 geïdentificeerd moeten worden met de מלאכים 'engelen' van JHWH. In haar woorden: 'The personified dangerous forces of vv. 5-6 are identified as Yahweh's angels in v. 11'.²⁹⁷ Deze engelen brengen 'death and destruction' en voeren zo het oordeel van JHWH uit.²⁹⁸ Om die reden is Blair van mening dat termen als *deber* niet naar kwade machten of demonen verwij-

290. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 166: 'It is clear that Yahweh sent and controlled the angel'. Zie ook S.F. Noll, in: NIDOTTE 2, 941-943; en M.J. Paul, 'The Identity of the Angel of the Lord', *Hiphil* 4 (2007), 1-12.

291. 1 Kon. 8,37; 2 Kron. 6,28; 7,13 (Salomo); 20,9 (Josafat).

292. Mayer, in: *TDOT* 3, 126.

293. Zo Mayer, in: *TDOT* 3, 127.

294. Zo terecht Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 127 en 176.

295. Mayer, in: *TDOT* 3, 126.

296. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 191.

297. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 100. En verder: 116: 'as Yahweh's agents, personifications of his great wrath', 123: 'it is possible to regard them as personified. They are Yahweh's agents of punishment', etc. Zie ook 161 en 175-176.

298. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 176.

zen: 'However, there is no evidence that would point to a mythological figure behind the term, and there is nothing in the texts to support an interpretation that takes *deber* to be referring to a 'demon'.²⁹⁹

Wat echter tegen de opvatting van Blair pleit, is het volgende:

(1) *deber* wordt in bovengenoemde teksten vooral instrumenteel gebruikt. Als 'engelen' een rol spelen, worden zij expliciet genoemd (zie bijv. 2 Sam. 24 en 1 Kron. 21).

(2) Blair ziet over het hoofd dat in Psalm 91 de engelen in het kader van bescherming van de gelovige optreden en dat de verzen 5-6 gaan over bedreigingen waaraan de gelovige blootgesteld staat en waartegen hij (of zij) juist beschermd dient te worden.

(3) Nergens in de psalm wordt gesproken over het oordeel van JHWH over gelovigen vanwege idolatrie, zoals bleek uit bovengenoemde teksten. Wel is er in Psalm 91,8 sprake van vergelding van de רשעים *ršā'im*, maar de identiteit van deze groep is niet zonder meer duidelijk. Vermoedelijk is deze term in de psalm een aanduiding voor de vijanden of vijandelijke machten.³⁰⁰

7.8.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein

Wat betekent dit alles voor de profilering van *deber* in Psalm 91,6? We zullen in het bijzonder stilstaan bij de teksten: Hosea 13,14, Habakuk 3,5 en Psalm 91,6. In deze teksten vinden we een hogere mate van personificatie van *deber*. Bovendien zijn het vooral deze passages, die door een aantal exegeten gezien worden als teksten waarin sporen van oud volksgeloof en van demonen te vinden zijn en waarin *deber* dus demonische connotaties zou hebben.³⁰¹ In de woorden van Blair: 'it is generally held by scholars that *deber* appears in a personified sense as the name of a 'demon' or evil deity in three places in the Hebrew Bible: Ps 91,5-6, Hos. 13,14 and Hab. 3,5.'³⁰² In welke zin zijn deze teksten anders en waarin verschillen zij van de overige teksten? Dat zal hopelijk uit onderstaande analyse duidelijk worden.

Zoals we in § 7.3.2 hebben gezien, vertoont de tekst van Habakuk 3,5 mythologische trekken en vermoedt men een Kanaänitische achtergrond van de tekst. De verschijning van *Rešep* staat niet op zichzelf. Zoals De Moor aannemelijk heeft gemaakt, wordt JHWH in Habakuk 3,5 vergezeld door meerdere goddelijke gestalten: 'A host of other Canaanite gods is mentioned by name and represented in a personified way'.³⁰³ Volgens De Moor gaat het onder meer om de volgende goden: הַבְּיֹן *Yām*, *Hebyōn*³⁰⁴, דֶּבֶר *Deber* en רֶשֶׁף *Rešep*. Het is de associatie met de overige termen en de erkende mythologische achtergrond van de tekst, die een demonische achtergrond

299. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 175.

300. Zo Hugger, *Jahwe Meine Zuflucht*, 213-221.

301. Zie voor voorbeelden Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 30-32.

302. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 34; zie verder 30-35, 96.

303. De Moor, *The Rise of Yahwism*, 203.

304. Vermoedelijk gaat het hier om dezelfde demon als *hby*, waarvan sprake is in onder andere Jes. 26,20. Gordon heeft deze term geïdentificeerd als een demon. Zie C.H. Gordon, 'HBY, Possessor of horns and nails', in: *UF* 19, 1987, 129-132. Ook De Moor is deze mening toegedaan: De Moor, *The Rise of Yahwism*, 200-201: 'Hebyon is identical with the faun-like demon *hby* who acted as a housekeeper of Ilu in Ugarit and is also attested in Ebla'.

van de term *deber* doen vermoeden.³⁰⁵ De auteur van de tekst kon teruggrijpen op gestalten en beelden die in de Umwelt voorhanden waren en voor de mens van toen een betekenis hadden. Juist omdat de beelden van goden en geesten door de oudoosterse mens met negatieve connotaties bekleed waren, kon hij ze gebruiken om het schrikwekkende karakter van het verschijnen van JHWH kracht bij te zetten. Net zoals in Mesopotamië 'plaga' en 'pest' naast Marduk marcheren, zo gaan *Deber* en *Rešep* in het voetspoor van JHWH.³⁰⁶ Nu niet als zelfstandige goden, maar als helpers van JHWH, als dienende geesten van de ene God.³⁰⁷

In Hosea 13,14 komen we opnieuw twee termen tegen die vaak met demonen geassocieerd worden: *deber* en *qeteb*.³⁰⁸ In de tekst wordt het volgende gezegd:

אֱהִי דְבַרְיָךְ מוֹת אֱהִי קִטְבָּךְ שְׂאוּל
[is] je verderf, Sheol (graf, onderwereld)?

De tekst is onderdeel van een passage waarin het oordeel van JHWH over Israël beschreven wordt vanwege [idolatrie]. Men heeft beelden gemaakt van Baäl (vs. 1-2) en is JHWH vergeten (vs. 6). Het oordeel van God over Israël is vernietigend. Dat wordt helemaal duidelijk in vers 14, waar JHWH zegt: 'Zal Ik hen verlossen uit de hand van Sheol? Zal Ik hen vrijkopen van Mot?'³⁰⁹ Uit het vervolg van het vers blijkt dat JHWH door middel van de profeet een oproep doet tot de gepersonifieerd voorgestelde dood en het dodenrijk, om hun 'onverbidelijke dienaren, de dood en verderf brengende epidemieën' op het volk los te laten.³¹⁰ Het verrassende van deze tekst ligt in de hoge mate van personificatie. Mot en Sheol worden door JHWH direct toegeproken. Ze worden beiden verantwoordelijk geacht voor het onheil dat over mensen kan komen. Terecht wordt door auteurs gesteld dat *Deber* en *Qeteb* in deze tekst als 'agents of Mot and Sheol' voorkomen.³¹¹ Nu is personificatie als stijlfiguur alleen op zich nog geen reden om naast Mot en Sheol ook *Deber* en *Qeteb* demonische connotaties toe te kennen. Uit de tekst van Hosea 13,14 blijkt dat de dood en het dodenrijk tot het machtsgebied van JHWH behoren.³¹² Als het gaat om de beelden die door termen worden opgeroepen en het mentale beeld dat de oudoosterse mens bij deze begrippen heeft, dan is het wat de Umwelt betreft toch wel waarschijnlijk om de genoemde termen met goden en demonen te associëren. Wat hiervoor pleit, is bijvoorbeeld het feit dat we de godheid Mot kennen uit de Ugaritische literatuur. In de mythologische teksten van Ugarit komen we Mot tegen als de Kanaänitische god van de dood. Uit het feit dat Mot afwezig is in cultische teksten en persoonsnamen valt af te leiden dat hij geen godheid is die net als andere goden in het pantheon ver-

305. Zie bijv. G. Del Olmo Lete, 'Deber' in: *DDD*, 231-232.

306. Zie wat Mesopotamië betreft bijv. J. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, Leipzig 1905, 314, regel 4-5.

307. Van der Woude, *Habakuk-Zefanja*, 69.

308. Zie voor bespreking van *qeteb* § 7.9.

309. Vanuit de context is het waarschijnlijk dat de eerste twee cola als retorische vragen geïnterpreteerd moeten worden. Zo ook C. van Leeuwen, *Hosea* (POT), Nijkerk 1968, 264; Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 103; D. Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC 31), Texas 1987, 207.

310. Van Leeuwen, *Hosea*, 264.

311. N. Wyatt, 'Qeteb', in: *DDD*, 674; Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 103-104.

312. C. van Leeuwen, *Hosea*, (POT), Nijkerk 1968, 264.

eerd wordt.³¹³ In de Ugaritische mythologie is Mot de aartsvijand van Baäl. Mot is nauw verbonden met de onderwereld. Healey vat zijn bevindingen als volgt samen:

Mot is not a deity in the normal sense. He is never the object of worship and has no role in Ugaritic personal name formation. He does not appear in the otherwise more or less complete 'pantheon' list of local gods. He is, rather to be regarded as a demonic figure, wholly evil and without redeeming features.³¹⁴

Zelf aarzelt Healey of de tekst van Hosea 13,14 mythologische trekken vertoont.³¹⁵ We stemmen in met de opmerking van Lewis, als deze stelt:

Yet the personification of Death in the Hebrew Bible is too prevalent and enduring to be regarded merely as a poetic metaphor or literary device. In Ancient Israel, Death was considered to be a real person.³¹⁶

Voor Del Olmo Lete is het duidelijk dat de tekst een echo vertoont van de voorstelling van *Deber* als een 'awesome destructive demon'.³¹⁷ Wat de term 'Sheol' betreft, moeten we volgens Barstad wat terughoudender zijn. Op verschillende plaatsen in het Oude Testament komen we weliswaar gepersonifieerde beschrijvingen tegen van Sheol. Personificaties die vaak verbonden zijn met de mythologische teksten van Ugarit en waaraan de conclusie wordt verbonden dat Sheol een 'chthonic power behind death' is of een godheid of demon.³¹⁸ Alleen is heel vaak niet vast te stellen, volgens Barstad, of er daadwerkelijk sprake is van mythologische referenties. Hoe we deze termen precies moeten interpreteren is dus niet zonder meer duidelijk. Wat we wel op basis van Hosea 13,14 kunnen vaststellen is dat *deber* en *qeteb* duidelijk geassocieerd worden met de dood en de onderwereld. Deze associatie werpt licht op de betekenis van Psalm 91,6, omdat de bedreiging die daarin verwoord wordt, in de beleving van de mensen eerder met de dood en de onderwereld verbonden is, dan met engelen van JHWH die zijn straf ten uitvoer brengen.

Zoals we reeds zagen, komen we in de verzen 5-6 van Psalm 91 verschillende termen tegen die in het kader van bedreiging staan. De persoon die toegesproken wordt, wordt opgeroepen om niet bang te zijn voor de *paḥad laylā, ḥēš, deber* en *qeteb*. Het feit dat drie van de vier termen subject zijn van een werkwoord wijst op hun gepersonifieerd karakter.³¹⁹ Nergens in de psalm worden deze termen gezien als instrumenten waarmee JHWH zijn oordeel voltrekt. Anders dan in bovenstaande teksten komt de bedreiging van buiten en is het juist JHWH die de mens in nood ertegen moet beschermen. De conclusie wat Psalm 91 betreft, kan dan ook niet anders luiden dan dat het hier toch om bedreigende machten moet gaan.

In de vraag hoe we het fenomeen van personificatie precies moeten waarderen, is het in § 6.1 genoemde onderscheid tussen tekst en context van belang. In de bewe-

313. Zo J.F. Healey, 'Mot', in: *DDD*, 598.

314. Healey, 'Mot', in: *DDD*, 600.

315. Healey, 'Mot', in: *DDD*, 601.

316. T.J. Lewis, in: *ABD* 4, 922-924.

317. Del Olmo Lete, 'Deber', in: *DDD*, 232.

318. Zie H.M. Barstad, 'Sheol', in: *DDD*, 768-770.

319. Zo Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 430: 'personified powers of evil'; Kraus, *Psalmen XV/2*, 638: 'Jedenfalls wird man in 5 und 6 nicht nur an dichterische Personifikationen, sondern an dämonische Mächte denken müssen'; zie ook Tate, *Psalms 51-100*, 455.

ging van context naar tekst, kunnen begrippen en termen associaties met zich meebrengen vanuit de Umwelt, de *pre-packed associations* waarover Van Wolde spreekt en dus demonische connotaties hebben, terwijl in de beweging van de tekst naar de context, een auteur juist andere aspecten wil benadrukken. In deze laatste beweging valt alle nadruk op de (kritische) bijdrage die de auteur aan de context wil leveren, waarin zijn theologische visie en gedachtengoed meekomt. Beide bewegingen kunnen in één en dezelfde tekst samengaan. De beelden en associaties die een tekst oproept bij de hoorder, hoeven niet noodzakelijkerwijs ook samen te vallen met datgene wat door een auteur ook daadwerkelijk bedoeld is.

Wat betekent dit alles voor de interpretatie en betekenis van de term *deber*?

(1) Buiten Psalm 91,6, Hosea 13,14 en Habakuk 3,5 komt *deber* steevast voor als straf van JHWH vanwege idolatrie, overwegend instrumenteel gebruikt. In Hosea 13,14 en Habakuk 3,5 komt *deber* echter sterk gepersonifieerd voor.

(2) In Habakuk 3,5 is *deber* onderdeel van een theofanie van JHWH. *Deber* is een zelfstandig (handelend) wezen dat voor JHWH uitgaat. De tekst van Habakuk 3,5 wijkt af van de overige teksten van het Oude Testament, omdat *deber* nergens op een vergelijkbare wijze beschreven wordt. Het ligt voor de hand om in dit geval naar de Umwelt te kijken, in het bijzonder naar mythologische teksten uit bijvoorbeeld Ugarit.

(3) In Hosea 13,14 zijn het Mot en Sheol die sterk gepersonifieerd zijn. Ze worden door JHWH toegesproken en bevraagd. Mot wordt verantwoordelijk gehouden voor *deber* en Sheol voor *qeteb*. De personificatie heeft hier vermoedelijk geen betrekking op *deber*. Wel is het opvallend dat *deber* geassocieerd wordt met de dood en de onderwereld. In het oudoosterse wereldbeeld is de onderwereld vaak verbonden met geesten en demonen.³²⁰

(4) Psalm 91,6 wijkt niet alleen af van Hosea 13,14 en Habakuk 3,5, maar ook van de andere teksten waar *deber* voorkomt. Nergens in de psalm wordt *deber* verbonden met het oordeel van JHWH. De bedreiging komt van buiten en de mens in nood moet er door JHWH juist tegen beschermd worden. De achtergrond van de personificatie en het zelfstandig voorkomen van *deber* in Psalm 91,6 moet derhalve in de Umwelt gezocht worden. Dit maakt een demonische interpretatie van de term mogelijk en waarschijnlijk.

De negatieve associatie van *deber* met Mot en Sheol, wordt nog versterkt door de term *'ōpel*.

Analyse van de bijbelteksten waarin 'ōpel voorkomt.

In Psalm 11,2 heeft de term betrekking op de goddelozen die in het donker pijlen afvuren op de gelovige. Pijlen die aan het zicht onttrokken zijn, maar wel gevaarlijk doel kunnen treffen. Dat de duisternis angst inboezemt, wordt ook duidelijk in Job 10,22. Daar wordt gesproken over de duisternis van de onderwereld, waar Job verwacht wordt heen te gaan. Het is het land van de stikdonkere nacht, waar duisternis en wanorde heersen. Duisternis is het absolute donker, dat iemand ervaart die blind is en niet kan zien (Jes. 29,18), of een mijnwerker die in het donker van de mijn zoekt naar koper en kolen (Job 28,3). Wanneer Job zijn geboortedag vervloekt, wenst hij dat die in volstrekte duisternis voorbijgaat. Het begrip *'ōpel* wordt verbou-

320. Zie artikel van Healey, 'Mot', in: *DDD*, 598-603.

den met 'duisternis en schaduw van de dood' en 'verduisteringen van de dag' die angst aanjagen (Job 3,6). Het gebruikte verbum בעת *b'ṭ* betekent zoveel als 'be terri-fied' of 'be overtaken by sudden terror'.³²¹ In het antwoord van Job aan Elifaz be-schrijft hij de schrik en angst die zijn hart week hebben gemaakt (Job 23,16). Het gebruikte werkwoord is nog heftiger: בהל *bhl* betekent 'be dismayed' of 'be terri-fied'.³²² Het is de Almachtige die hem schrik heeft aangejaagd (zie § 8.3.4). De angst komt dit keer niet van de duisternis en van de donkerheid, waarmee Job omringd is (Job. 23,17). 'ōpel is bij uitstek een woord dat gebruikt wordt om de wind en golven van ellende en verschrikking aan te geven, die over iemands leven kunnen spoelen (Job 30,14-15). De ellende is zo sterk, dat Job voor zijn gevoel door God naar de dood gebracht wordt (30,23). De plek waar het kwaad is (רע) en de duisternis heerst (30,26). In Amos 5,20 komt de term 'āpēl voor in de beschrijving van יהוה יום *yōm* הוה 'de dag des Heren'. De karakterisering van deze dag als een donkere dag, wordt hier verbonden met het [oordeel] van יהוה over Israël.

Een paar conclusies:

(1) In de semantische uitdrukking *middeber bā'ōpel y^ah^alōk* profileert 'ōpel de angstige kant van het donker. Donkerheid als afwezigheid van licht is een gegeven, maar het duister kan bij mensen gevoelens van angst en schrik oproepen, van kwaad dat op de loer ligt. De naast 'ōpel gebruikte werkwoorden versterken het element van 'sudden terror'.

(2) Verder zien we ook dat 'ōpel verbonden wordt met ellende, kwaad en soms de dood. Deze associaties klinken mee in de term en geven aan de betekenis van de semantische uitdrukking in haar geheel en in het bijzonder aan de term *deber* een extra negatieve dimensie.

(3) Omdat *deber* geassocieerd wordt met dood en onderwereld en de term omgeven is door begrippen met negatieve connotaties, is het meest voor de hand liggende domein waartegen *deber* verstaan dient te worden, het cognitieve domein van [kwaad/onheil] in samenhang met het domein van [geesten/demonen].

7.8.5 Analyse van het prototypisch scenario

Kan op basis van bovenstaande analyse een schets gegeven worden van een prototy-pisch scenario? Duidelijk is dat in de beleving van de oudoosterse mens pestziekte gevolg is van demonen die ziekten verspreiden. Ziekte als voorbode van de dood of het dodenrijk wordt geassocieerd met de nacht of het duister. In het oude Oosten be-tekenden termen als *deber* vaak meer dan alleen een aanduiding voor een bepaalde ziekte, zij werden vaak als ziektedemonen gezien.³²³ Termen als *deber* hebben een soortgelijke functie als de zeven kwade geesten *Utukkū lemnūti* in Mesopotamische bezweringsteksten. Enerzijds veroorzaken zij de ziekte, maar kunnen anderzijds ook zelf aanduiding voor de ziekte zijn. 'Hier kann Krankheit durch personal gedachte Unheilswesen verkörpert werden, die dabei nicht immer von der Krankheit selbst differenziert werden', aldus Frey-Anthes. Wat betekent dit alles voor het prototy-

321. M.V. van Pelt, W.C. Kaiser (jr.), in: *NIDOTTE* 1, 692.

322. Van Pelt, Kaiser, in: *NIDOTTE* 1, 610-611.

323. H. Frey-Anthes, 'Krankheit und heilung (AT)', in: *Bibellexikon*. Zie ook Frey-Anthes, 'Dämonen / Dämonenbeschwörung (AT)', in: *Bibellexikon*.

pisch scenario?

Prototypisch scenario van deber in het cognitieve domein van onheil of demonen

Fase 1: het is nacht of een donkere avond.

Fase 2: plotseling klinkt er een ritseling, onverwacht geluid of windvlaag.

Fase 3: de persoon schrikt en denkt dat een demon nadert.

Fase 4: na enige tijd wordt de persoon (en worden andere mensen in de omgeving) ziek.

Fase 5: de ziekte wordt toegeschreven aan de demon die werd 'waargenomen'.

Fase 6: aanval van demon is voorbode van de dood of dodenrijk.

Fase 7: de zieke zoekt zijn hulp bij mensen, goden of JHWH.

Fase 8: de ziekte verdwijnt en de persoon wordt beter/de ziekte blijft en de persoon sterft.

7.8.6 *Analyse van het mentale beeld*

Het prototypisch scenario geeft al een indruk van de associaties die *deber* en *'ōpel* met zich meebrengen. Het onheil dat bedreigt, wordt met het donker of de nacht geassocieerd. Donker en duister zijn soms zo bedreigend, dat ze door Job met de dood en onderwereld verbonden werden. Naast de trits van 'zwaard, honger en pest' is in de profetische godsspraken steevast sprake van beelden die met allerlei vormen van 'evil' te maken hebben. Werkwoorden als vernietigen en verscheuren spreken een duidelijke taal. Wie getroffen wordt door *deber*, heeft niet veel goeds te verwachten. Zijn toekomst is onzeker. De dood en het dodenrijk wenken met hun machtige klauwen.

7.9 VERDERF DAT VERNIETIGT OP DE MIDDAG

7.9.1 *Culturele achtergrond en cognitieve domeinen*

Zie voor achtergronden hoofdstuk 2 (§ 2.2) en hoofdstuk 3 (§ 3.2).

7.9.2 *Lexicale betekenissen*

In de semantische eenheid *קֵטֵב יְשׁוּר צָהָרִים* *qetēb yāšūḏ ṣohorāyīm* 'het verderf dat vernietigt op de middag' van Psalm 91,6 is *qetēb* *trajector* en behoren de beide andere uitdrukkingen tot het *landmark*. Wat de betekenis van deze eenheid betreft, een paar gegevens:

1. Het nomen *qetēb* komt vier keer voor: Deuteronomium 32,24; Jesaja 28,2; Hosea 13,14 en Psalm 91,6.
2. De etymologie en Semitische verwantschap van *qetēb* en de betekenis die erdoor wordt geprofileerd, zijn behoorlijk gecompliceerd. Meestal wordt een betekenis voorgesteld als 'destructive plague',³²⁴ 'eine der Pest ähnliche Epidemie',³²⁵ of 'some

324. K. Lawson Younger (jr.), in: *NIDOTTE* 3, 909.

325. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 195.

form of destruction'.³²⁶ De Septuaginta heeft *qeteb* ook op verschillende manieren geïnterpreteerd: Deuteronomium 32,24: ὀπισθότονος ἀνίατος, 'een ongeneeslijke ziekte (?);³²⁷ Jesaja 28,2: βίαι καταφερομένη, met (vernietigend) geweld (afdalend(e) hagel); Hosea 13,14: τὸ κέντρον σου, uw scherpe punt (stekel); en Psalm 91,6: συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ, (van) ongeluk en de demon van de middag.³²⁸ Uit deze vertalingen blijkt dat de vertalers van de Septuaginta geen duidelijk beeld hadden bij *qeteb*.

3. Het nomen *šohorāyīm* komt 23 keer voor als tijdsaanduiding.
4. Het werkwoord komt 43 keer voor in de betekenis van 'verwoesting' of 'vernietiging'.³²⁹ Het afgeleide nomen שִׁד *šód* komt 25 keer voor als aanduiding voor 'geweld' of 'verwoesting'.³³⁰ De beide begrippen worden wel gezien als technische termen voor de vernietigende gevolgen die oorlog en strijd met zich meebrengen.³³¹
5. De combinatie van het nomen *qeteb* enerzijds met het werkwoord שָׁדַד *šādād* en anderzijds met שְׁחַרְיִם *šohorāyīm* is uniek voor Psalm 91.

Voor de betekenis van de semantische frase *qeteb yāšūd šohorāyīm* zijn we dus aangewezen op de interpretatie van *šādād*, *šohorāyīm* en het nomen *qeteb*. Wat valt er uit de teksten af te leiden omtrent de precieze betekenis en functie van deze woorden? Welke associaties worden door deze termen opgeroepen?

7.9.3 Analyse van de bijbelteksten

Analyse van de bijbelteksten waarin šohorāyīm voorkomt.

Met de tijdsaanduiding *šohorāyīm* wordt vermoedelijk het moment van de dag aangegeven, waarop de zon haar hoogste punt bereikt.³³² Het nomen komt 23 keer voor in het domein van [tijd] en markeert in een aantal gevallen de tijd van de dag (Gen. 43,16, 25; 1 Kon. 18,26-29). Wel is het opvallend dat *šohorāyīm* vaak gestempeld wordt door negatieve gebeurtenissen: de dood van iemand (2 Sam. 4,5; 2 Kon. 4,20); het is de tijd van klagen en kreunen (Ps. 55,18); het moment dat Jeruzalem aangevallen zal worden (Jer. 6,4); de tijd waarop de verwoester tot Jeruzalem zal komen, en angst en verschrikking zal brengen over de stad (Jer. 15,8); de tijd dat de angstschreeuw om hulp gehoord wordt (Jer. 20,16). In het kader van het [oordeel] van God, is *šohorāyīm* het moment dat Asdod als vijand van Israël verdreven zal worden (Sef. 2,4). Volgens Amos treft het oordeel Israël zodanig, dat de zon het hoogste punt niet meer zal bereiken (Am. 8,9). Het is de ervaring van het volk, dat getroffen is door het oordeel van יהוה (Jes. 59,9-10). In Deuteronomium 28,29

326. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 101, 178; zo ook Wyatt, 'Qeteb', in: *DDD*, 673-674.

327. Het nomen ὀπισθότομος is afgeleid van ὀπισθότονωνία: 'an infectious disease characterized by tonic spasms and rigidity of muscles, tetanus', zie The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, <<http://www.tlg-uci.edu/ljsj/about.php>>, geraadpleegd op 24 juli 2013.

328. De Vulgaat heeft hier net als de Septuaginta: *daemonium meridianum*. De vertaling van de Septuaginta gaat terug op een lezing *wšd* in plaats van *yš(w)d*. Zie Booiij, *Psalmen*, deel III, 115-116; zie ook W.O.E. Oesterley, *The Psalms*, Londen 1959, 408v.

329. Ri. 5,27; Job 12,6; 15,21; Ps. 17,9; 91,6; 137,8; Spr. 11,3; 19,26; 24,15; Jes. 15,1; 16,4; 21,2; 23,1, 14; 33,1; Jer. 4,13, 20, 30; 5,6; 6,26; 9,18; 10,20; 12,12; 15,8; 25,36; 47,4; 48,1, 8, 15, 18, 20, 32; 49,3, 10, 28; 51,48, 53, 55v; Ez. 32,12; Hos. 10,2, 14; Joël 1,10; Ob. 1,5; Mic. 2,4; Nah. 3,7 en Za. 11,2v.

330. C. van Dam, in: *NIDOTTE* 4, 48.

331. D.N. Freedman, A. Welch, in: *TDOT* 14, 413; Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 199.

332. F. Maass, in: *THAT* 1, 647; A.H. Konkkel, in: *NIDOTTE* 1, 717.

wordt Israël gewaarschuwd tegen het gevaar van het breken van het verbond: wie achter valse goden aangaat, zal geslagen worden met blindheid en rondtasten als een blinde in het donker. In de klaagzang tegen Moab wordt wat Jeruzalem betreft de wens geuit dat haar schaduw op het hoogste punt van de dag zodanig is dat vluchtelingen zich erin kunnen verbergen (Jes. 16,3). Het nomen *šohorāyîm* kan een tijd van hoop en gerechtigheid betekenen (Jes. 58,10; Job. 11,17; Ps. 37,6) en van rust (Hgl. 1,7), maar in het geheel genomen overheerst het negatieve gevoel dat met de term verbonden is (Job. 5,14).³³³ Samenvattend kunnen we stellen dat *šohorāyîm* begrepen moet worden tegen de achtergrond van het cognitieve domein van [tijd/tijds-aanduidingen], verbonden met het domein van [calamiteit].

Analyse van de bijbelteksten waarin šādad voorkomt.

Dit negatieve gevoel wordt nog versterkt door het werkwoord *šādad*. In het merendeel van de profetisch teksten staat *šādad* in het kader van het [oordeel] van JHWH. Het is in dit cognitieve domein waarin de wortel allereerst zijn verblijf heeft. Dit oordeel treft de verschillende volken rondom Israël in die tijd.³³⁴ Ook Israël en Jeruzalem ontlopen dit oordeel niet.³³⁵ Het werkwoord verwijst in het algemeen naar militaire vernietiging die het gevolg is van vijandelijke aanvallen³³⁶ (Jes. 15,1; 16,4; 23,1, 14, etc.). 'The motif of attack predominates.'³³⁷ Bij de profeet Jeremia profileert *šādad* de vernietiging die het gevolg is van binnenvallende legers.³³⁸ Freedman wijst erop dat de oorsprong van het werkwoord zijn *Sitz im Leben* heeft in het cognitieve domein van de [oorlog]: 'Hence among the prophets of the 8th-6th centuries, *šdd* exhibits a consistent semantic spectrum in its references to the destructive activity of invading armies, to plunder, killing, and the destruction of fields and cities'.³³⁹

De concrete verwijzingen naar attributen van de oorlog zijn spaarzaam: alleen in Jeremia 4,13 wordt gesproken over wagens en in Jeremia 6,23 over boog en spies. Een term die vaak voorkomt is de uitdrukking 'verwoester' voor de legers van de volken die oorlog bedrijven.³⁴⁰ Vanuit deze context vindt verbreding plaats naar andere cognitieve domeinen: 'These aspects of the devastation of social life were then universalized and applied to other kinds of destruction'.³⁴¹ Zo typeert de wortel *šādad* het gedrag van de goddeloze (Job. 15,21; Ps. 17,9; Spr. 24,15) en degene die trouweloos handelt (Spr. 11,3).

De uitsluitend negatieve connotaties die met de term verbonden zijn, worden zichtbaar in de uitdrukkingen die het verbum begeleiden. Zo is *šādad* verbonden met 'angst' (Job. 15,21; Jer. 4,19), vluchten (Jes. 16,4; Nah. 3,7), ramp (Jer. 4,20), onheil (Jer. 6,19), benauwdheid en angst (Jer. 6,24-25). In Jeremia 49,9 komt de verwoesting als een dief in de nacht, plotseling en onverwacht komt het (Jer. 4,20), onder

333. Higger, *Jahwe meine Zuflucht*, 197.

334. Moab (Jes. 15,1; Jer. 48), Babel (Jes. 21,2; Jer. 51), Tyrus (Jes. 23,1), Filistijnen (Jer. 47,4), Ammon (Jer. 49), Edom (Ob. 1,5) en Ninevé (Nah. 3,7).

335. Zie bijv. Jeruzalem (Jer. 4,13, 20, 30) en Israël (Hos. 10,2, 14).

336. Jes. 15,1; 16,4; 21,2; 23,1, 14; 33,1.

337. Freedman, Welch, in: *TDOT* 14, 414.

338. Zie Jer. 4,13, 20, 30; 5,6; 6,26; 9,18; 10,20; 12,12; 15,8; 25,36; 47,4; 48,1, 8, 15, 18, 20, 32; 49,3, 10, 28; 51,48, 53, 55v.

339. Freedman, Welch, in: *TDOT* 14, 416.

340. Zie bijv. Jes. 21,2; 33,1; Jer. 12,12; 15,8; 51,48; Ez. 32,12; etc.

341. Freedman, Welch, in: *TDOT* 14, 416.

luid geschreeuw komt een grote ramp (Jer. 51,53-56).

Samenvattend kunnen we stellen dat het werkwoord *šādad* zijn oorsprong heeft in het cognitieve domein van [oorlog] en [vijanden]. Vanuit dit domein heeft het zich ontwikkeld tot een werkwoord dat in verschillende cognitieve domeinen de vernietigende kant van [onheil] profileert. Het resultaat van *šādad* is ondergang en dood.

Ten slotte staan we stil bij de term *qeteb*. Wat valt er over deze term te zeggen?

Analyse van de bijbelteksten waarin qeteb voorkomt.

In § 7.7.4 bespraken we reeds Deuteronomium 32,24. We constateerden dat deze tekst in het kader staat van het [oordeel van God] over Israël. De straf die door JHWH zelf wordt uitgevoerd, concretiseert zich in uitputting door honger, vertering door *rešep* en de bittere (dodelijke) *qeteb*. Het oordeel van God omvat alle terreinen van het leven, zowel buiten als binnen (vers 25). Voor de in deze tekst gebruikte termen wordt wel een mythologische achtergrond vermoed. Volgens Van der Toorn duiden de Hebreeuwse termen רֶשֶׁף *rešep* 'koortsgloed', קֶטֶב *qeteb* 'verderf' en בְּהֵמוֹת *b^e-hēmōt*³⁴² 'wilde dieren' oorspronkelijk demonen aan. 'It cannot be denied that this verse lists a number of demons known from the Ugaritic texts or elsewhere.'³⁴³ Een dergelijke opvatting wordt ook wel gehuldigd voor de term רָעַב *rā'āb* 'honger', als aanduiding voor een demon³⁴⁴ of als epitheton van Mot³⁴⁵ en voor de term מְרִירִי *m^eri-ri* heeft men ook wel een mythologische achtergrond vermoed en deze als een soort 'demon' geïnterpreteerd, maar dit is niet zo waarschijnlijk.³⁴⁶ Het ligt eerder voor de hand dat de term *qeteb* te maken heeft met 'iets' dat het menselijk lichaam aantast, aangezien de overige termen 'honger' en 'koortsgloed' of 'pest' ook aan het lichaam gerelateerd zijn. Uit de context wordt duidelijk dat deze termen, als strafmaatregelen van JHWH, allemaal verbonden zijn met de onderwereld (vers 22: שְׂאִיל *š^e'ōl*) en de dood (vers 26, 39, 42). Er is dus geen dwingende reden om de mythologische achtergrond van deze tekst niet te accepteren. De beelden die door de dood en de onderwereld opgeroepen worden, liegen er niet om en moeten de mensen in die tijd wel schrik hebben aangejaagd (vers 25).

Hosea 13,14 is in § 7.8.4 aan de orde gekomen. Het viel ons eerder op dat *deber* en *qeteb* vooral voorkomen in de context van [idolatrie] en verbonden zijn met de dood en de onderwereld. Het verrassende van deze tekst ligt in de hoge mate van personificatie van Mot en Sheol. *Deber* en *qeteb* treden op als agenten van Mot en Sheol. Tegelijk wordt uit de tekst ook duidelijk dat uiteindelijk *deber* en *qeteb* het oordeel van JHWH uitvoeren. Voor Blair ligt hierin een belangrijke reden waarom beide termen in de tekst geen aanduidingen zijn van godheden of demonen.³⁴⁷ Toch roept de associatie van *deber* en *qeteb* met de dood en de onderwereld vragen op naar de precieze betekenis en functie van de term *qeteb*. Op basis van de tekst alleen kunnen we deze vraag niet afdoende beantwoorden.

342. Zie B.F. Batto, 'Behemoth', in: *DDD*, 165-169.

343. K. van der Toorn, 'Meriri', in: *DDD*, 568-569.

344. De Moor, *The Rise of Yahwism*, 157.

345. Zo Wyatt, 'Qeteb', in: *DDD*, 673.

346. R. Gordis, 'The Asseverative Kaph in Ugaritic and Hebrew', *JAOS* 63 (1943), 176-178. K. van der Toorn bestrijdt dit en wijst op het feit dat *m^eri-ri* in de tekst als appositie staat en de gebruikelijke vertaling van 'bitter' goede zin maakt, Van der Toorn, 'Meriri', in: *DDD*, 568.

347. Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 104.

In Jesaja 28,2 komen we *qeteb* tegen in samenhang met termen die – volgens Wyatt – 'susceptible' zijn 'of a mythological interpretation'.³⁴⁸ De tekst bevat godsspraken tegen Efraïm. Het tweede vers beschrijft in stormachtige taal Assyrië, als uitvoerder van het oordeel van God (Jes. 10,5-6).³⁴⁹ In de beschrijving komen we gepersonifieerde beelden tegen van *bārad*, *qeteb* en *mayīm*. Zij zijn de gepersonifieerde agenten van de 'sterke' *hāzaq* en 'machtige' 'ammiš van JHWH.³⁵⁰ Even verder in het hoofdstuk wordt gesproken over de leiders van het volk dat een verbond gesloten heeft met de dood en met het dodenrijk (Jes. 28,15). Er wordt over een vernietigende storm (שער קטב) en een alles wegspoelende vloed (זרם מים) gesproken, die als gevolg van dit verbond aan het volk voorbijtrekken. Deze beeldtaal is opvallend. Wat is de achtergrond van dit verbond met de dood? Watts vermoedt dat het verbond te maken heeft met Egypte en dat we de achtergrond moeten zoeken in het feit dat de Egyptische god van de dood, Osiris, de 'divine guarantor' is geweest van dit verbond. De termen 'leugen' en 'bedrog' zouden dan te maken hebben met Mot en Sheol. 'Lie and Falsehood are derisive prophetic characterizations of the idol and its mythical representation ... 'Moth' or 'Death was also a Canaanite god'.³⁵¹ Met andere woorden de betekenis van שער קטב 'storm van verderf' en het alles wegspoelende water van vers 2 is verbonden met de alles wegspoelende vloed van vers 15. Hiermee wordt *qeteb* opnieuw gesitueerd in het cognitieve domein van de [dood] en het [dodenrijk].

Wat kunnen we dus concluderen met betrekking tot *qeteb* in het geheel van de frase *miqqeteb yāšūd šohorāyīm*?

(1) In de Hebreeuwse tekst van het Oude Testament staat *qeteb* in het kader van het [oordeel] van JHWH. De term profileert een vorm van 'verderf' of 'vernietiging'.

(2) Het is opvallend dat *qeteb* nauw verbonden wordt met Mot en Sheol. De associaties die met deze begrippen samenhangen, zijn overwegend negatief. De dood en onderwereld roepen angst op bij de mensen. Deze negatieve associaties gelden ook voor de overige termen in de frase.³⁵²

(3) De term komt voor in de context van andere uitdrukkingen waarvoor men een mythologische achtergrond vermoedt of waarschijnlijk acht. Dit maakt het waarschijnlijk dat de achtergrond van de term in de Umwelt gezocht moet worden.

7.9.4 *Analyse van profiel – basis – cognitief domein*

De vraag of *qeteb* demonische connotaties heeft dan wel een demon is, kan op basis van de masoretische tekst alleen niet bewezen worden.³⁵³ De oudtestamentische teksten waarin de term voorkomt, zijn eerder 'allusive' dan 'strictly informative'.³⁵⁴ Toch

348. Zo Wyatt, in: *DDD*, 674.

349. Zie J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33* (WBC 24), Texas 1985, 362-363; Blair, *De-Demonising the Old Testament*, 186.

350. Watts, *Isaiah 1-33*, 360, noot 2a en 2c.

351. Watts, *Isaiah 1-33*, 369.

352. Zie voor analyse van de rol die het dodenrijk speelt in de individuele klaagpsalmen en de beelden die gebruikt worden: C. Bart, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Bazel 1947, 91-122.

353. Zo J.C. de Moor, 'O Death, Where is thy Sting?', in: *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of P.C. Craigie* (JSOTS 67), L. Eslinger, G. Taylor (ed.), Sheffield 1988, 100.

354. Wyatt, 'Qeteb', in: *DDD* 674.

is een demonische interpretatie niet onmogelijk, zoals uit de vertaling van de Septuaginta blijkt. De Septuaginta vertaalt de frase namelijk met: συμπτώματος καὶ δαίμονιου μεσημβρινοῦ '(van) ongeluk en de demon van de middag'. Deze vertaling gaat vermoedelijk terug op een andere Hebreeuwse tekst. In plaats van מקטב ישור צהררים leest de Septuaginta מיקטב ישור צהררים *miqqeṭeb w^ššēd šohorāyīm*. Het woord *šēd* is bekend als aanduiding voor 'demon' in de Semitische talen van Babylonië, Ugarit en Israël.³⁵⁵

Naast de vertaling van de Septuaginta is er een ander element uit de masoretische teksten, dat een mogelijke link kan vormen met de Umwelt. In de latere rabbijnse interpretatie wordt *qeṭeb* namelijk verbonden met extreem warm weer in de zomerperiode. Zo merkt de midrasj op de Psalmen over *qeṭeb* op: 'He has no power when it is cool in the shade and hot in the sun, but only when it is hot in both shade and sun'.³⁵⁶ Volgens Psalm 91,6 is de *qeṭeb* actief op *šohorāyīm*, het warmste deel van de dag, wanneer de zon op haar hoogste punt staat. Volgens Worrel is het niet ongebruikelijk in de oudoosterse (Semitische en Arabische) cultuur om de periode van 'midsommer' (warmste periode van de zomer) en 'noonday' (warmste moment van de dag, wanneer de zon op het hoogste punt staat aan de hemel) te beschouwen als gevaarlijk. De bedreiging die van de hitte van de zon uitgaat, wordt soms verbonden met de activiteit van demonen.³⁵⁷ Datzelfde kan gezegd worden van hete en koude winden die mensen kunnen teisteren. Zij zijn 'demonic agencies, connected with one another. They are the type of disorder of fever and chills which they cause'.³⁵⁸

In Hosea 13,15 zendt יהוה een hete oostenwind uit de woestijn, die alle bronnen opdroogt (קררים רוח יהוה ממדבר).³⁵⁹ De komst van de wind lijkt het resultaat van de oproep die יהוה doet aan de *qeṭeb* van het dodenrijk (vers 14). Ook de uitdrukking שער קטב in Jesaja 28,2 wijst op een hevige en vernietigende storm. Volgens De Moor verwijzen deze uitdrukkingen naar de sirocco, de verzengende woestijnwind, die in Ugarit gezien werd als een manifestatie van Mot, de god van de dood.³⁶⁰

Mogelijk is een verwijzing naar *qeṭeb* te vinden in een passage uit de Ugaritische mythe waarin de strijd van Baäl met Mot beschreven wordt. Het betreft de volgende passage:

355. Van Pelt, Kaiser, in: *NIDOTTE* 4, 47-48; W. Foerster, in: *TWNT* 2, 1-20; De Moor, 'O Death, Where is thy Sting?', 101. Zie verder R. Arbesmann, 'The Daemonium Meridianum and Greek and Latin Patristic Exegesis', *Traditio* 14 (1958), 17-31.

356. Vertaling van W.G. Baude, *The Midrash on Psalms* (Yale Judaica Series XIII, 2), New Haven 1959, 2.102v.

357. W.H. Worrel, 'The Demon of Noonday and some related Ideas', *JAOS* 38 (1918), 160-166.

358. Worrel, 'The Demon of Noonday', 166.

359. Volgens Van Leeuwen, *Hosea*, 265, is de verzengende oostenwind een beeld voor de dood en verderf brengende legers van Assur.

360. K. Spronk, *Beatic Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Neukirchen 1986, 16, 173vv, 207, 213, 238; A.J. Wensinck, 'Psalm 91', *TT* 43 (1913), 262; De Moor, 'O Death, Where is thy Sting?', 103.

| | |
|------------------------------------|---|
| 20šmḫ.bn. 'ilm.mt | Mot, de zoon van El, verheugde zich, |
| 21 [tn.] gh.w. 'ašh. 'ik.ylḥn | [hij verhieft] zijn stem en riep: Hoe kan nu bevochtigen |
| 22 [b' l.] ['ik.hd] yqr. 'un[.] hd | [Baäl]? Hoe kan [Hadad] besprenkelen? De kracht van Hadad |
| 23 [tṭbr.ydy.] kp.mlḥmy | [zal mijn hand breken], de palm van mijn strijder |
| 24 [ršp] ['an.š]lt.qzḫ | [Reshep]. [Ikzelf breng] voort de Stekel. ³⁶² |
| ... (gebroken) ³⁶¹ | |

Als de suggestie van De Moor juist is, vinden we hier een verwijzing naar een variant van het Hebreeuwse *qeteb*. 'The Ugaritic name of the Sting (*qzḫ*) is only a variant of Hebrew *qtb*.³⁶³ Interessant is dat *qzḫ* hier voortgebracht wordt door Mot, de dood. Dit doet denken aan Job 18,13 waar sprake was van de בְּכֹר מָוֶת *b^ekōr māwet* de 'eerstgeborene van de dood'.³⁶⁴ Net als in Deuteronomium 32,23 is de *b^ekōr māwet* een instrument van de onderwereld. Op basis van de beschrijving die we in Job 18,13 vinden, kan een verband gelegd worden met een soort dodelijke huidziekte: 'De eerstgeborene van de dood vreet de stukken van zijn huid weg, vreet zijn leden af'.³⁶⁵ De beschrijving van de *b^ekōr māwet* laat zich het best verstaan tegen de achtergrond van de Kanaänitische mythologie.³⁶⁶ Mot is heerser van de onderwereld en is bekend om zijn gulzige honger (zie bijv. Jes. 5,14; Hab. 2,5). Het ziet ernaar uit dat de Eerstgeborene van de dood, net als Onheil en Verderf van vers 12, een demon is die als een verscheurend dier wordt afgeschilderd. We stemmen in met de conclusie van Clines: 'In this case it seems clear that Death is personified and that various demons, all perhaps offspring of Death and the last mentioned (in climactic position) certainly his firstborn, are portrayed as wild beasts, individually enough to deserve capitalization'.³⁶⁷

In deze lijn zouden we kunnen veronderstellen, dat de context van de term *qeteb* vooral gezocht moet worden in het cognitieve domein van de [dood] en het [dodenrijk]. In het mentale beeld dat de oudoosterse mens van deze begrippen heeft gemaakt, komt de dood, die koning is van de onderwereld, pas in beeld, nadat zijn gerechtsdienaren hun prooi al grondig hebben aangepakt. De gedachte aan de dood als een verscheurend dier, die in kwalen en ziekten tot uiting komt, sluit de eerdere observatie niet uit, dat *qeteb* zich lijkt te manifesteren in de verzengende oostenwind.

361. KTU 1.5 II 20-24; cf. Gordon, *UT*, tekst 67, tablet II, regel 20-24; *ANET* 1138-1139.

362. Volgens De Moor is de Ugaritische aanduiding voor stekel (*qzḫ*) etymologisch verwant aan het Hebreeuwse *qtb*, zie: De Moor, 'O Death, Where is thy Sting?', 103-104.

363. De Moor, 'O Death, Where is thy Sting?', 104.

364. Zie Lewis, 'First born of death', in: *DDD*, 332-335.

365. NBG 1951. Het verband tussen de *b^ekōr māwet* en een huidziekte wordt door Clines afgewezen. Volgens hem wordt hier eerder een beeld van de dood gegeven dan van ziekte, Clines, *Job 1-20*, 416.

366. Clines, *Job 1-20*, 417: merkt op: 'The Firstborn of Mot (Death) is not referred to in the Ugaritic texts, but it is not unreasonable to believe that there was such a being, occupying the same position in Canaanite mythology as did Namtar, the vizier of the underworld and son of Ereshkigal, queen of the netherworld, in Mesopotamian mythology. Like Hermes Psychopompos in Greek mythology, the First-Born of Mot would have the function of driving souls into Sheol and bringing them before its ruler. Here, however, the function of the First-Born of Death is to consume the bodies of the wicked as the means of transporting them from the earth into the underworld'; cf. M. Sarna, 'The Mythological Background of Job 18', *JBL* 82 (1963), 315-318; en N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (BibOr 21), Rome 1969, 162-165.

367. Clines, *Job 1-20*, 418.

Immers, zoals Spronk heeft aangetoond, is de sirocco gevreesd als de oorzaak van allerlei soorten ziekten.³⁶⁸ Het is dus goed mogelijk dat de Israëlieten het concept van de *qeteb*, als de sinistere helper van Mot, de dood, hebben ontleend aan de Kanaänitische cultuur die hen omringde.

7.9.5 Analyse van het prototypisch scenario

Wat kunnen we zeggen over een mogelijk prototypisch scenario voor *qeteb*? Ook hier is het vermoedelijk zo dat in de perceptie van de oudoosterse mens *qeteb* gevolg is van demonen die ziekten verspreiden en daarmee de macht van de dood of het dodenrijk vertegenwoordigen.³⁶⁹ *Qeteb* is meer dan een literaire figuur en leeft als een 'spiritual, and highly dangerous, reality' in de gedachten en *mindset* van de oudoosterse mens.³⁷⁰ De vraag is alleen door welke omstandigheid *qeteb* geactiveerd wordt om op te treden.

Prototypisch scenario van qeteb in het cognitieve domein van calamiteit of demonen

Fase 1: de mens overtreedt een taboe of maakt ruzie met iemand.

Fase 2: machten van dood en dodenrijk komen in beweging of worden opgeroepen.

Fase 3: de overtreder wordt door (*deber* en) *qeteb* getroffen.

Fase 4: na enige tijd wordt de persoon ziek.

Fase 5: de ziekte is straf of vergelding.

Fase 6: de zieke zoekt zijn hulp bij mensen, goden of JHWH.

Fase 7: de ziekte verdwijnt en de persoon wordt beter/de ziekte blijft en de persoon sterft.

7.9.6 Analyse van het mentale beeld

We hebben gezien dat veel begrippen uit de semantische eenheid *qeteb yāšūd šohorāyīm* negatieve connotaties hebben. Zo zagen we dat *šādad* verbonden was met ramp en onheil, benauwdheid en angst en *šohorāyīm* met calamiteiten. De verbinding van *qeteb* met de dood levert een aantal belangrijke associaties op. Zo roept *māwet* gevoelens op van schrik (Ps. 55,5), paniek (1 Sam. 5,11) en bitterheid (1 Sam. 15,32). De dood is mysterieus en te vrezen.³⁷¹ Wanneer *māwet* parallel staat met *šē'ōl* duidt het de plaats van de doden aan (Ps. 89,49; Job 28,22). Het is een stoffige plaats (Ps. 22,16), met veel kamers (Spr. 7,27; Pred. 7,26). Het ruimtelijke karakter dat in de beschrijving van de dood voorkomt,³⁷² wordt ook zichtbaar in de vergelijking met een stad. Net als een stad poorten heeft, heeft de dood poorten waardoor een overledene moet binnengaan (Job 38,17; Ps. 9,14; 107,18). Verder valt op dat de dood vaak gepersonifieerd wordt als een sterke vijand van de mensen (Hgl. 8,6). De dood is in staat mensen te vermoorden (Jer. 18,21). Hij kan door het raam

368. Spronk, *Beatic Afterlife*, 175; De Moor, 'O Death, Where is thy Sting?', 105.

369. Frey-Anthes, 'Krankheit und Heilung (AT)' en 'Dämonen / Dämonenbeschwörung (AT)', in: *Bibellexikon*.

370. Wyatt, 'Qeteb', *DDD*, 674.

371. E.H. Merrill, in: *NIDOTTE* 2, 887.

372. G. Gerleman, in: *THAT* 1, 896.

klimmen en de woning binnengaan op zoek naar slachtoffers (Jer. 9,20); hij kan zijn slachtoffers overweldigen als de golven van de zee (2 Sam. 22,5: 'Voorwaar, golven van de dood hadden mij omvangen en stromen van verderf hadden mij overvallen'). *Māwet* kan gebruikmaken van dodelijke wapens en brandende pijlen (Ps. 7,14). De dood kan zelfs gebruikmaken van touwen, strikken (Ps. 18,6; 116,3) en vallen (2 Sam. 22,6; Spr. 13,14; 14,27; 21,6).

Het is opvallend dat in het beeld dat de oudoosterse mens zich gemaakt heeft van de dood, beelden en uitdrukkingen terugkomen, die we eerder in de psalm reeds tegenkwamen: strik of val, en pijl. Blijkbaar komen de verschillende cognitieve domeinen waarin deze termen een plekje hebben, samen in het ene cognitieve domein van de [dood] en het [dodenrijk]. Dit versterkt nog het negatieve gevoel dat de gebruikte beelden oproepen.

Uit de analyse van de termen die in Psalm 91,5-6 gebruikt zijn, blijkt dat de bedreiging vooral te vinden is in de cognitieve domeinen van (1) [vijanden] en [vijandschap]; (2) [magie] en [toverij]; en (3) [dood] en [onderwereld]. Zoals we in § 7.5 gezien hebben, is de formule *lō' īrā'* 'vrees niet' onderdeel van het prototypisch scenario van bevrijding. De mens in nood wordt hiermee moed ingesproken, nadat hij zijn nood geuit heeft ten overstaan van iemand anders (God, leider, profeet, priester of naaste) en voordat daadwerkelijk bevrijding of hulp heeft plaatsgevonden.

7.10 KWAAD DAT TREFT

In Psalm 91,10 vinden we de semantische uitdrukking *לֹא-תִאָּחַז לְרַעַךְ רַעַךְ לֹא-תִאָּחַז* *lō' tē' unne 'ēleka rā'ā'* '(dan) zal kwaad je niet kunnen treffen'. Het gaat ons in deze paragraaf om de analyse van het nomen *rā'ā'*. In dit vers worden de toezeggingen van vers 3, 5-8 samengevat.³⁷³

7.10.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

Negatieve ervaringen van ongeluk of kwaad zijn van alle tijden. Elke cultuur kent vormen van fysiek (ziekte, dood, ramp, catastrofe, etc.) en moreel kwaad (als gevolg van de menselijke wil), dat mensen overkomt. Het probleem van het lijden en de vragen naar het waarom van het kwaad zijn niet voorbehouden aan een bepaalde cultuur. Bijna in elke cultuur of samenleving roept de vraag naar het waarom van het lijden, ook de vraag op naar de rol van God of de goden in dit lijden.³⁷⁴ De vraag naar de relatie van God of de goden met het kwaad, gaat samen op met de zoektocht naar de mogelijke oorzaak van het kwaad. Naast de reflectie op het lijden kennen de meeste culturen ook manieren of middelen om het probleem van het lijden hanteerbaar te maken.

In Mesopotamië komen we het probleem van het kwaad in verschillende contexten tegen. In de *eerste* plaats speelt het kwaad een rol in teksten die met wetgeving

373. Booij, *Psalmen*, deel III, 116.

374. C. Dohmen, in: *TDOT* 13, 568; zie verder J. Hick, 'The Problem of Evil', in: *Philosophy, The basic Issues*, E.D. Klemke (ed.), New York 1990³, 143-147; M. McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca 1999; M. Sarot, *Het goede leven: Idealen van een goed leven in confrontatie met de tragiek van het bestaan*, Zoetermeer 1997.

en menselijke gedrag te maken hebben, wanneer mensen geschreven (en ongeschreven) regels en sociale normen overtreden. Er zijn wetsteksten die in de proloog of epiloog laten zien waarvoor zij bedoeld zijn, namelijk: 'To demonstrate justice within the land, to destroy evil and wickedness, to stop the mighty exploiting the weak' (Codex Hammurabi I, 32-39).³⁷⁵ De gedachte hierachter is, dat een bepaald (ethisch juist) gedrag kwaad kan voorkomen. In teksten uit de sfeer van de wijsheid, komen we instructies tegen als: 'Do your opponent no evil, those who do you evil repay with good, ... do not slander, utter what is good, say nothing evil, speak what is good. Whoever slanders speaks evil ...'³⁷⁶ Deze laatste adviezen wijzen naar een belangrijk aspect van de macht van het kwaad, dat het via vervloekingen en toverspreuken effectief kan worden; om die reden moet het kwaad weerstaan worden en op dezelfde wijze uitgebannen worden.

In de *tweede* plaats komt het kwaad ook ter sprake in de context van magie, waarbij demonen en bezweringen een grote rol spelen. Hoewel de verschillende culturen van Mesopotamië geen eensluitende terminologie hebben voor demonen, gebruikt men een groot aantal termen om de ervaring van kwaad, dat door kwade geesten of demonen veroorzaakt wordt, onder woorden te brengen. Demonen staan voor de sinistere kanten van het kwaad, dat niet direct toe te schrijven is aan het overtreden van bepaalde normen of regels door mensen. De demonen of geesten worden vaak geassocieerd met allerlei ziekten en gevaarlijke infecties, zoals bijvoorbeeld bij de godin Lamaštu het geval is. 'Quite generally, magic plays an important role in the ancient Near East, both in the form of white magic, to avert harm brought about by a demon, and in the form of black magic, which attempts to inflict harm on others.'³⁷⁷

Ten slotte komt de vraag naar het kwaad ook voor in het kader van de theodicee, de vraag naar de relatie tussen het kwaad en God of de goden. Is God of zijn de goden verantwoordelijk voor het kwaad dat gebeurt of mensen treft? Laten ze het toe of is het een gerichte straf vanwege een bepaalde zonde of het overtreden van bepaalde regels?

Niet alleen in de context van magie, maar ook in het kader van de theodicee hebben de Mesopotamische schrijvers gereflecteerd op de aanwezigheid van het kwaad. Van der Toorn heeft erop gewezen dat wanneer in Mesopotamische teksten het kwaad ter sprake komt, dit vaak gebeurt in het kader van 'retribution'.³⁷⁸ De uitdrukking 'retribution' staat voor de gedachte dat 'wie goed doet, goed ontmoet'. In deze oudoosterse teksten vinden we als een soort principe of wetmatigheid, dat geluk, gelukkig leven en voorspoed gevolg zijn van ethisch correct handelen, terwijl onheil en kwaad de consequenties zijn van menselijke zonde of het overtreden van bepaalde regels. In een context waar de retributiedachte gemeengoed is, wordt het spannend als bepaalde gebeurtenissen deze oorzaak-gevolgrelatie 'zomaar' doorbreken. Wanneer 'toevallig' kwaad mensen, steden of volken treft, komt de oorzaak-gevolgrelatie onder grote druk te staan. Kwaad en onheil die zonder reden plaatsvinden, kunnen

375. Zie M.E.J. Richardson, *Hammurabi's laws: text, translation, and glossary*, Londen 2004, 28-31; zie ook Dohmen, in: *TDOT* 13, 569.

376. Zie H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101), Berlijn 1966, 232v.; Dohmen, in: *TDOT* 13, 570.

377. Dohmen, in: *TDOT* 13, 570.

378. K. van der Toorn, 'Theodicy in Akkadian Literature', in: *Theodicy in the World of the Bible*, A. Laato, J.C. de Moor (ed.), Leiden 2003, 59-63.

leiden tot angst en hevige discussies.

The retribution doctrine, as well as the view of the gods informing it, becomes a matter of dispute only when the developments in society are perceived as a transmutation of the established order.³⁷⁹

In de tekst van de *Babylonische Theodicee* wordt het niet functioneren van dit retributiemodel aan de kaak gesteld. Goden zijn niet zoals wij mensen verwachten. Ze zijn onbegrijpelijk in hun handelen en mensen moeten vaak onterecht lijden. In *Lud-lul bēl nēmeqi* gaat de auteur nog een stapje verder. Goden zijn ondoorgrondelijk en lijden overvalt mensen doordat zij door hun persoonlijke goden in de steek worden gelaten.

Het is duidelijk dat de concrete ervaring van kwaad vragen oproept naar de oorsprong en het waarom van het lijden. Op deze vragen worden verschillende antwoorden gegeven. Bottéro wijst erop dat er grosso modo twee antwoorden gegeven worden, die hij aanduidt met de termen: antropocentrisch en theocentrisch (zie § 1.3).³⁸⁰ Er zijn teksten die in het cognitieve domein van de magie thuishoren en waarin ongeval, ziekte en leed worden toegeschreven aan demonen. De goden worden in deze teksten niet primair verantwoordelijk geacht voor het kwaad. Volgens Bottéro horen deze teksten thuis in de antropocentrische cultus, waarin het leed van mensen centraal staat en de middelen die er zijn om hen van dit lijden te verlossen. In teksten die de theocentrische cultus toebehoren, wordt het kwaad meer direct in verband gebracht met de goden. De kwade machten of demonen worden in deze opvatting uitvoerders van de beslissingen en straffen van de goden. 'It was in order to punish that sin, as was deserved, that the gods – like kings delegating their police during a time of disorder – had assigned 'demons' and 'evil forces' to bring misfortune upon the guilty ones'.³⁸¹

Hoe zit dit in Egypte? Wat de ervaring van het kwaad betreft, verschilt Egypte niet wezenlijk van Mesopotamië. De Egyptische cultuur 'exhibits a broad horizon in which evil is experienced, along with the corresponding attempts to explain and master it'.³⁸² Loprieno heeft erop gewezen dat in de Egyptische cultuur geen eenduidige visie is op het kwaad.³⁸³ Zo wordt in sommige teksten 'evil' gezien als het gevolg van menselijke ongehoorzaamheid, in andere teksten is het kwaad het gevolg van een besluit van de goden. Soms wordt er door de mensen geklaagd dat de goden niets aan het kwaad doen, dan weer leeft er de overtuiging dat kwaad door hen gestraft wordt. Deze dialectiek wordt volgens Loprieno zichtbaar in wat hij de twee hoofdlijnen in de Egyptische theodicee noemt: een 'mythologische' en een 'filosofische' opvatting van het kwaad. In de 'mythologische' opvatting delen zowel de goden als de mensen in de opdracht de fundamentele orde *Maät*³⁸⁴ te handhaven en te be-

379. Van der Toorn, 'Theodicy in Akkadian Literature', 86.

380. J. Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chigago 2001, 170, 186-192.

381. Bottéro, *Religion*, 189.

382. Dohmen, in: *TDOT* 13, 571.

383. A. Loprieno, 'Theodicy in Ancient Egyptian Texts', in: *Theodicy in the World of the Bible*, A. Laato, J.C. de Moor (ed.), Leiden 2003, 27-56.

384. De term *Maät* is in het oude Egypte de aanduiding van het concept van waarheid, stabiliteit en rechtvaardigheid en kosmische orde. Het komt al in het 3e millennium vce in teksten voor. Vanaf het Middenrijk wordt *Maät* de maatstaf voor de taak van de farao: hij moet de kosmische orde handhaven

waken, door het kwaad te weren.

It is precisely in this need to constantly enforce good by removing evil at different ontological levels that gods and men have to rely on their counterpart's solidarity.³⁸⁵

De mens heeft wat het verwijderen van het kwaad betreft een grote verantwoordelijkheid:

Evil, therefore, notwithstanding the presence of the gods, can be considered to be inherent in the world potentially since its creation, explicitly since man's rebellion against the pristine order. Man's duty is to correct it, but on the one hand he often fails to perform his duty, on the other hand he cannot exercise control over his own destiny and several other domains of life, in spite of the fact that he has 'magic' at his disposal.³⁸⁶

Het kwaad is in deze visie gegeven met de schepping van de wereld en het object van een voortdurende poging om het te verwijderen. In de meer 'filosofische' opvatting is de visie op de oorsprong van het kwaad veel problematischer. Hier worden de goden openlijk verantwoordelijk gehouden voor het kwaad in het leven van de mens. God wordt bekritiseerd voor het feit dat hij het kwaad toegestaan heeft zich te ontwikkelen op aarde.

God is addressed as someone who is both directly responsible and ethically accountable for the success of evil in man's personal experience.³⁸⁷

In deze tweede lijn is er meer oog voor de onbegrijpelijkheid van het kwaad dat mensen treft en het raadselachtige in het handelen van een god of de goden. Loprieno wijst er ten slotte op dat beide lijnen in Egypte aanwezig zijn, maar dat in de loop van de geschiedenis het accent meer op de tweede lijn is komen te liggen en de teksten meer aandacht krijgen voor 'the problems of the individual experience of evil'.³⁸⁸ Net als in Mesopotamië, zijn er dus ook in Egypte ontwikkelingen naar een andere perceptie van het kwaad. Het besef is sterk, dat bepaald ethisch afkeurenswaardig gedrag de fundamentele orde *Maät* bedreigt. Vanuit deze gedachte is te begrijpen dat de wijsheidsleraren getracht hebben instructies te geven voor het juiste wenselijke gedrag dat van de mens verwacht werd. Later – door crisis in de politiek en samenleving – bereiken de vragen naar het waarom van het lijden en de oorsprong van het kwaad ook de wereld van de goden. Zijn de goden nu wel of niet verantwoordelijk? 'Now the problem of evil in the world shifts to the question of how God wills and acts.'³⁸⁹ Toch zijn deze vragen en de pogingen tot beantwoording ervan nooit onderdeel van een op zichzelf staande theoretische (theologische) reflectie.

en zo stabiliteit, orde en vruchtbaarheid garanderen voor het land en zijn bewoners. Zie H. Brunner, *Altägyptische Religion*, Darmstadt 1989, 64-76; zie ook bespreking van concept *Maät* in relatie met sociale en kosmische orde: G. van Ek, *Mens en Maatschappij – Tussen Chaos en Kosmos, een onderzoek naar de fundamentele sociale kritiek in de wijsheidsliteratuur in het oude Nabije Oosten en met name in oud Israël* (diss.), Utrecht 1997, 19-36.

385. Loprieno, 'Theodicy in Ancient Egyptian Texts', 33.

386. Loprieno, 'Theodicy in Ancient Egyptian Texts', 35.

387. Loprieno, 'Theodicy in Ancient Egyptian Texts', 36.

388. Loprieno, 'Theodicy in Ancient Egyptian Texts', 56.

389. Dohmen, in: *TDOT* 13, 574.

tie. Altijd zijn ze verbonden met de concrete menselijke problemen van lijden en onrecht.

Hoewel men in de Egyptische cultuur geen generieke term heeft voor 'demon', is de ervaring van kwaad op een groot aantal verschillende manieren wel geassocieerd met demonen. Dit blijkt uit sommige piramideteksten die magische spreuken bevatten, die de geest van de dode moeten beschermen tegen geesten, slangen en kwade wezens uit de onderwereld. Ook het dodenboek bevat spreuken die als doel hebben de dode te voorzien van middelen om te overleven en bescherming te bieden in het hiernamaals. In deze teksten komen verschillende aanduidingen van demonen en demonische activiteiten voor.³⁹⁰ De interesse voor het (demonische) kwaad is niet zo zeer theoretisch van aard, maar komt op uit de concrete ervaring van kwaad in het dagelijks leven. Het is vanuit het cognitieve domein van [magie] en [toverij], dat op het kwaad en de bestrijding ervan wordt ingegaan.

Ook wat Israël betreft, vinden we in het Oude Testament geen systematische en theologische reflectie op het kwaad of een definitie van het fenomeen. Wel komen het probleem van het kwaad en de vragen die erdoor opgeroepen worden in de verschillende literaire genres naar boven. Het lijkt juist om met Stoebe onderscheid te maken tussen kwaad in de zin van onheil dat iemand overkomt, en kwaad als resultaat of gevolg van een zondige daad of handeling.³⁹¹ Het eerste zouden we 'physical (bad)' kunnen noemen, het tweede 'moral (evil)'.³⁹² Uitgaande van dit onderscheid, is vooral de eerste categorie van fysiek kwaad voor de interpretatie van Psalm 91 van belang.³⁹³ Juist deze categorie is ook de meest lastige categorie. Immers als onheil en ongeluk niet te herleiden zijn tot concrete daden van mensen, wie is er dan verantwoordelijk voor? Er zijn in de context van het Oude Testament slechts twee mogelijkheden: JHWH of geesten en demonen.

Er wordt wel gesteld dat op basis van teksten als Jesaja 45,7 ('Ik formeer het licht en schep de duisternis, Ik maak het heil en schep het onheil') en Amos 3,6 ('Komt er kwaad in de stad voor zonder dat de JHWH dat doet?') JHWH verantwoordelijk gehouden kan worden voor het kwaad. Deze teksten kunnen begrepen worden tegen de achtergrond van een monotheïstische opvatting van de werkelijkheid. Binnen deze opvatting komt zowel goed als kwaad uiteindelijk uit de hand van God. Binnen een dergelijke opvatting past het 'to associate evil and disaster with the one and only God or to explain them from the perspective of this God'.³⁹⁴ Toch valt op deze gedachte wel het een en ander af te dingen.

In de *eerste* plaats moeten we de historische context van deze teksten niet uit het oog verliezen. De teksten spreken niet in het algemeen over de oorsprong van het kwaad, maar hebben te maken met de concrete historische setting van Israël in de ballingschap en de situatie van het noordelijke rijk ten tijde van Amos. In de *tweede*

390. Dohmen, in: *TDOT* 13, 572.

391. H.J. Stoebe, in: *THAT* 2, 796.

392. D.W. Baker, in: *NIDOTTE* 3, 1155. Zo ook Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 222-224. Volgens Hugger zijn de contouren in Psalm 91 niet scherp en kan in principe zowel moreel als fysiek kwaad bedoeld zijn. Analyse van de relevante teksten brengt Hugger ertoe te concluderen dat *rā'ā* vooral aanduiding is van fysieke vormen van kwaad.

393. Het gaat in de psalm immers om *rā'ā* waartegen de gelovige beschermd moet worden. Er wordt geen melding gemaakt van een bepaald gedrag dat hiervoor de aanleiding vormde.

394. Dohmen, in: *TDOT* 13, 575.

plaats hebben deze teksten te maken met het concrete handelen van JHWH in de geschiedenis van zijn volk. God kan inderdaad onheil en kwaad als straf brengen over zijn volk vanwege afgoderij of zondige ongehoorzaamheid.³⁹⁵ Zie bijvoorbeeld Exodus 5,22: 'Toen keerde Mozes terug naar de HERE en zei: Here, waarom hebt U dit volk kwaad gedaan?' en Jozua 24,20: 'Als u de HERE zult verlaten en vreemde goden gaat dienen, zal Hij zich van u afkeren; Hij zal u kwaad doen en Hij zal u vernietigen'. In de *derde* plaats moeten we niet uit het oog verliezen dat het denken over het kwaad gedurende het tijdvak van het Oude Testament ook in beweging is. Gedurende dit tijdvak groeit het besef dat er kwade machten zijn die de schepping en het volk van God bedreigen.³⁹⁶ Te denken valt aan de (toenemende) rol die Satan speelt (2 Sam. 24,1//1 Kron. 21), kwade geesten als de *rūah rā'ā* in 1 Samuël 16-19 en verder ook de vele waarschuwingen voor het gevaar van toverij, bezweringen, raadplegen van doden, et cetera (Deut. 18,9-14; Ri. 8,27; 1 Sam. 15,23; etc.). Deze notie van kwade geesten en demonen laat zich gemakkelijk verbinden met een vorm van volksgeloof, dat in de gedachtenwereld van het Oude Testament is binnengedrongen.³⁹⁷ Hoe we echter deze kwade geesten of demonen ook herleiden, feit blijft dat ze – eventueel onder de toelating van JHWH – veroorzakers kunnen zijn van verschillende vormen van fysiek kwaad.

Als geen andere tekst, is het boek van de Psalmen een *Fundgrube* voor de wijze waarop dichters en gelovigen zijn omgegaan met de ervaring van kwaad en lijden. Lindström heeft een grondige analyse gegeven van het Psalmbboek, met het oog op de vragen van het kwaad in relatie tot JHWH.³⁹⁸ Analyse van de Psalmen laat volgens hem een duidelijke tendens zien in de omgang met het kwaad:

The tendency is not to blame the victim, but to fault the deity himself for this suffering ... Since experiences of the deity's absence and of the irrationality of evil have formed many of the life situations mirrored in the psalms, the psalmists are not preoccupied with defending God and God's rule. Rather, they accuse God himself.³⁹⁹

Verder wordt ook duidelijk uit de bijbelse Psalmen dat kwaad vaak nauw verbonden is met de bedreigende realiteit van vijanden, ziekte en dood. Dit wordt in het bijzonder duidelijk in de individuele klaagpsalmen. Deze psalmen zijn gecomponeerd om gebruikt te worden in situaties van acuut gevaar. Dit gevaar bedreigt de mens en komt 'from a life-threatening realm that opposes the petitioner as well as his or her

395. Zie verder Num. 32,13; Joz. 23,15; 1 Kon. 2,44; 14,10; 21,29; 2 Kon. 21,12; Jes. 31,2; 47,11; Jer. 1,14; 2,3; 4,6; 5,12; 6,1; 19; 7,12; 11,11; 17, 23; 12,14; 18,11; 19,3; 15; 21,10; 22,22; 23,12; 25,29; 31,28; 32,23; 36,31; 39,16; 44,11; 29; 45,5; Ez. 6,10 en 1 Kron. 21,7.

396. Dohmen, in: *TDOT* 13, 577, spreekt van 'sinister forces of chaos that threaten the world', maar P.W. van der Horst, 'Chaos'in: *DDD*, 185-186, ontkent dat de Griekse term 'chaos' op de bijbel van toepassing is.

397. Dohmen, in: *TDOT* 13, 580. Zie § 1.4.3 voor het belang van sociale stratificatie van de godsdienst van Israël. Het onderscheid tussen officiële of staatsgodsdienst en populair volksgeloof of persoonlijke vroomheid is relevant voor de visie op demonen. Het is mogelijk dat in de officiële godsdienst demonen niet of nauwelijks een rol spelen, maar dat in het volksgeloof er juist wel veel ruimte aan wordt toegekend.

398. F. Lindström, 'Theodicy in the Psalms', in: *Theodicy in the World of the Bible*, A. Laato, J.C. de Moor (ed.), Leiden 2003, 256-303.

399. Lindström, 'Theodicy in the Psalms', 257.

God'.⁴⁰⁰ Dit domein heeft verschillende gezichten: vijanden, ziekte, dodelijke machten en gebieden.⁴⁰¹

Wat betekent dit voor verstaan van *rā'ā*? De term vindt zijn plaats (1) in het cognitieve domein van [oordeel/straf] van [goden, demonen of JHWH], (2) in het domein dat betrekking heeft op het [ethisch handelen] van de mens, (3) is verbonden met concepten van [goed en kwaad] en (4) kan uitdrukking zijn van een sinistere vorm van [kwaad/onheil]. De laatste categorie is vermoedelijk op Psalm 91 van toepassing.

7.10.2 Lexicale betekenis

In de semantische uitdrukking רעה לֹא־תֵאָנֶה אֵלֶיךָ רעה *lō' t'anne 'ēleka rā'ā* wordt de bedreiging door *rā'ā* geprofileerd. Eerst een paar observaties over de semantische uitdrukking:

1. Het werkwoord *'ānā* komt slechts vier keer voor. De basisbetekenis van het werkwoord is '(toestaan te) gebeuren' of 'treffen' (Ex. 21,13 (Pi'el); Ps. 91,10; Spr. 12,21 (Pual)) en 'gelegenheid zoeken (2 Kon. 5,7 (Hitpael)).⁴⁰² In de tekst van Exodus 21,13 is het God die toelaat, dat iemand een ander zo slaat dat hij sterft. De teksten uit Psalm 91 en Spreuken 12 veronderstellen onheil dat iemand treffen kan, waarbij in ieder geval JHWH niet de auteur is. Het valt op dat in de meeste gevallen het werkwoord gebruikt wordt in de context van geweld en doodslag.
2. Het nomen *rā'ā* komt 311 keer voor.⁴⁰³ De betekenis verschilt feitelijk niet zo veel van het bijvoeglijk naamwoord *rā'*. In beide gevallen kan het fysiek kwaad of moreel kwaad aanduiden. Zo kan *rā'* staan voor *slecht* water (2 Kon. 2,19) of *slechte* vijgen (Jer. 24,2), maar ook voor moreel *verwerpelijke* daden van mensen (Gen. 6,5; Deut. 13,5). Datzelfde geldt voor *rā'ā*: het kan concreet *kwaad* of *onheil* betekenen (1 Kon. 14,10; 2 Kon. 21,12; Am. 3,6), maar ook naar *religieus kwaad* verwijzen (Gen. 6,5; Jes. 57,1; Pred. 8,6). Het kwaad of onheil kan 'zomaar' over iemand komen (Gen. 19,19: 'Anders haalt het onheil mij in en sterf ik'; Ri. 20,34: 'Zij wisten niet dat het onheil hen treffen zou'; cf. 1 Sam. 25,17), een straf van JHWH zijn (cf. Num. 32,13; Joz. 23,15; 1 Kon. 2,44; etc.) of gevolg zijn van menselijk handelen (Jes. 56,2; Mal. 2,17; Ps. 34,17).⁴⁰⁴

Samenvattend kunnen we concluderen dat *rā'ā* in verschillende cognitieve domeinen gebruikt kan worden: (1) [straf/oordeel] van JHWH, (2) [verkeerd menselijk handelen] en (3) als aanduiding voor [kwaad] dat 'intrinsically harmful to one's physical well-being' is.⁴⁰⁵ Voor de studie van Psalm 91 komt vooral dit laatste domein in aanmerking.

400. Lindström, 'Theodicy in the Psalms', 258.

401. Lindström, 'Theodicy in the Psalms', 278.

402. DCH 1, 333: 'Pi'el: allow to hapen, to come; Pual: happen, come'; M.A. Grisanti, in: NIDOTTE 1, 453.

403. Zo Stoebe, in: THAT 2, 795 en Dohmen, in: TDOT 13, 563; D.W. Baker gaat uit van 319 keer, in: NIDOTTE 3, 1154.

404. Zie D.F. Watson, in: ABD 2, 678.

405. Baker, in: NIDOTTE 3, 1154.

7.10.3 Analyse van de bijbelteksten

Om helder te krijgen welke betekenisnuances *rā'ā* heeft, zullen we het nomen analyseren in de verschillende teksten waarin het voorkomt. We beperken ons tot die teksten waarin *rā'ā* niet verbonden wordt met het strafhandelen van JHWH of met het morele handelen van mensen.

Het nomen *rā'ā* kan een vorm van 'onheil' typeren. Vanwege de verwoesting van Sodom en Gomorra moet Lot vluchten naar de bergen, maar hij is bang en zegt: 'Ik zal niet naar het gebergte kunnen ontkomen, zonder dat het onheil mij achterhaalt en ik sterf' (Gen 19,19).⁴⁰⁶ De rampen die nog over de farao zullen komen, worden getypeerd als onheil dat nog te wachten staat (Ex. 10,10). De nederlaag die de Benjaminiten wordt toegebracht, wordt onheil genoemd dat hen treffen zal (Ri. 20,34, 41). Het lot dat Nabal zal treffen, wordt als onheil gezien dat over zijn huis besloten is (1 Sam. 25,17). In het midden wordt gelaten wie tot dit onheil besloten heeft.⁴⁰⁷ Soms is de oorzaak van onheil niet gelijk duidelijk (1 Sam. 6,9: 'Is Hij het, die dit grote onheil over ons gebracht heeft. En zo niet, dan weten wij, dat niet zijn hand ons getroffen heeft; dan is het ons toevallig overkomen').

Er is kwaad dat het menselijk leven permanent bedreigt (Ps. 23,4; 121,7), en dat in de vorm van ongeluk of onheil mensen kan overkomen (Gen. 44,29; Deut. 31,29; Job 2,11; 5,14, 19). *rā'ā* kan aanduiding zijn van de problemen en moeiten van het leven (Gen. 48,16). Wanneer het nomen *rā'ā* gecombineerd wordt met *יָדוּם* *jōm*, drukt dat het moment uit waarop het onheil iemand (Jer. 17,17-18; Pred. 7,14) of een volk treft (Jer. 15,11; Ob. 1,13; Jer. 51,2; hier met betrekking tot legers die het volk zullen aanvallen). Tegelijk weet de gelovige zich veilig bij JHWH (Ps. 27,5; 41,2), want alleen Hij kan van onheil verlossen (1 Sam. 10,19), goden kunnen dat niet (Jer. 2,27-28). Het volk kan ook in de valse hoop leven dat hen geen onheil zal treffen (Jer. 5,12; Mi. 3,11). *rā'ā* kan het resultaat zijn van rampen en calamiteiten die het volk en de stad getroffen hebben (Neh. 1,3; 2,17). Soms wordt de gedachte verwoord, dat rechtvaardigen geen kwaad of onheil zal treffen (Spr. 12,21), maar dat dit bestemd is voor goddelozen en leugenaars (Spr. 17,20; 24,16). Een enkele keer is er sprake van dat mensen het kwaad tarten, met als gevolg dat ze ten val komen (2 Kon. 14,10). Mensen kunnen het onheil voor anderen zoeken (Jer. 38,4; volken, Zach. 1,15).

Dat *rā'ā* soms als een zelfstandige grootheid gezien wordt, blijkt uit het feit dat onheil door mensen gezien kan worden (Spr. 22,3; 27,12), mensen kan achtervolgen (Spr. 13,21), een huis en familie kan treffen (1 Kron. 7,23) en zelfs in iemands huis kan verblijven (Spr. 17,13). In de cyclus van 1 Samuël 16-19 wordt de geest (demon) die Saul lastigvalt als *rā'ā* getypeerd.⁴⁰⁸

7.10.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein

Wat betekent dit alles voor de interpretatie van *rā'ā* in Psalm 91,10? In ieder geval is duidelijk dat het nomen een vorm van onheil profileert, dat de mens in zijn existentie bedreigt. Het kwaad als onheil kan in vele gestalten zichtbaar worden: ziekten,

406. A. van Selms, *Genesis* deel I (POT), Nijkerk 1989⁵, 253; G. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC 2), Texas 1994, 58.

407. A.H. Van Zijl, *1 Samuël* deel II (POT), Nijkerk 1989, 101.

408. Zie P.K. McCarter, 'Evil Spirit of God', in: *DDD* 319-320.

moeiten, bedreiging, onvruchtbaarheid, oorlogsdreiging, kwade geesten, et cetera.⁴⁰⁹ Het cognitieve domein waarbinnen het nomen *rā'ā* verstaan moet worden, bepaalt de betekenis van de term. Gelet op de context van het vers, in het licht van geheel Psalm 91, stemmen we in met de opvatting van Hugger, dat *rā'ā* aanduiding is van 'das malum physicum: das Unheil, das Unglück – all das Übel, das den Menschen schicksalhaft überfällt'.⁴¹⁰ De gebruikte beelden en termen en hun negatieve connotaties doen vermoeden dat de oudoosterse mens *rā'ā* heeft geassocieerd met het bredere cognitieve domein van het [kwaad].

7.10.5 Analyse van het prototypisch scenario

Het nomen *rā'ā* komt voor in combinatie met een groot aantal werkwoorden: אָנָה *'ānā* (treffen, tegemoetkomen), רָדַף *rādāf* (achtervolgen), דָּבַק *dābaq* (volgen, aankleven), נָגַע *nāga* (aanraken, bereiken), הָיָא *hāyā* (gebeuren), בּוֹיָא *bō'* (overkomen), נָפַל *nāpal* (vallen in), et cetera. Al deze werkwoorden drukken iets uit van de veelkleurigheid in de perceptie van het kwaad door de oudoosterse mens. Gelet op de werkwoorden waarmee *rā'ā* (of *rā'*) voor kan komen, zijn er twee prototypische scenario's denkbaar.

Prototypisch scenario 1 van naderend kwaad

Fase 1: iemand bevindt zich in zijn tent of huis.

Fase 2: een vorm van onheil overvalt hem daar.

Fase 3: met als gevolg dat hij bang is, onvruchtbaar wordt, geplaagd wordt door geesten, zijn huis verwoest wordt, gezinsleden gedood worden et cetera.

Fase 4: de verwoestende gevolgen van het onheil zijn blijvend zichtbaar.

Het is ook mogelijk dat de laatste twee fasen verschillend verlopen:

Fase 3: de persoon zoekt zijn toevlucht bij JHWH.

Fase 4: JHWH neemt de persoon in bescherming of wendt het onheil af.

Wanneer de persoon zich buiten bevindt of in het bijzijn van anderen is, is ook het volgende prototypisch scenario mogelijk.

Prototypisch scenario 2 van naderend kwaad

Fase 1: iemand bevindt zich op een bepaalde plek buiten.

Fase 2: er is sprake van naderend onheil (vijanden, geesten, ziekte of plaag, etc.).

Fase 3: de belaagde persoon slaat op de vlucht.

Fase 4: het onheil gaat mee of achtervolgt hem.

Fase 5: de persoon weet een plek te bereiken waar hij of zij veilig is.

of

409. Stoebe, in: *THAT* 2, 798-799.

410. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 223.

Fase 5: de persoon zoekt heil bij JHWH en wordt beschermd, bevrijd of genezen.

7.10.6 Analyse van het mentale beeld

Dat het mentale beeld dat de Israëlitische en de oudoosterse mens heeft van $rā'ā$ niet positief is, blijkt uit de verschillende associaties en begrippen die met de term verbonden zijn. Van het kwaad gaan dreiging en schrik uit (פחד רעה *paḥad rā'ā* 'schrik voor kwaad of onheil'; Spr. 1,33) en het levert benauwdheid en verdriet op (Ps. 71,20; 107,39). De bedreiging kan met verschillende beelden verwoord worden, zoals blijkt uit het volgende: 'Wie mij naar het leven staan, spannen mij strikken, wie mijn onheil ($rā'ā$) begeren, spreken van verderf, en zinnen de ganse dag op bedrog' (Ps. 38,13). Of: 'Allen die mij haten, fluisteren tezamen over mij, zij bedenken kwaad ($rā'ōt$) over mij' (Ps. 41,8). Met enige regelmaat wordt $rā'ā$ met de dood geassocieerd: 'Want mijn ziel is verzadigd van rampen ($rā'ōt$), mijn leven is het dodenrijk nabij' (Ps. 88,4; 55,16). Het onheil is een aanleiding om mensen die erdoor getroffen zijn te beklagen en te troosten (Job 42,11).

Het meest illustratief voor het plotselinge karakter van onheil is Prediker 9,12: 'Want ook de mens kent zijn tijd niet, evenmin als de vissen, die in het verraderlijke net gevangen worden, evenmin als de vogels, die in het klapnet gevangen worden. Evenals zij worden de menskinderen verstrikt ten tijde van het kwaad, als dit hen plotseling overvalt'. In deze tekst wordt het beeld van een plotseling dichtslaand klapnet gebruikt als illustratie voor het kwaad dat eveneens plotseling een mens kan overkomen.

Het ligt voor de hand om de betekenis van $rā'ā$ te zoeken in het onheil dat verraderlijk kan toeslaan, angst inboezemt en het menselijk leven bedreigt, maar waarvoor of waartegen JHWH bescherming biedt.

7.11 NADERENDE PLAAG

In Psalm 91,10 vinden we de semantische uitdrukking באהלך לא־קרב וינע $w^{\text{e}}nega' lō' yiqrab b^{\text{e}} h^{\text{o}}leka$ 'en plaag niet tot je tent kunnen naderen'. Het gaat ons in deze paragraaf om de analyse van het nomen *nega'*.

7.11.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

In parallelie met de vorige term, drukt het nomen $nega'$ eveneens een vorm van bedreiging uit. Welke rol speelt de uitdrukking in de oudoosterse cultuur? Oorlog, hongersnood en epidemische ziekten komen herhaaldelijk samen voor gedurende de geschiedenis van de mensheid.⁴¹¹ In tijden van oorlog, wanneer de bevolking van het platteland moet schuilen in de versterkte steden, is uitbraak van ziekte als gevolg van verontreinigd water en slechte leefomstandigheden vaak onvermijdelijk. Situaties van oorlog en gevaar verhogen de gevoeligheid van de bevolking voor uitbraken van ziekte en plaag. Daarnaast heeft de overgang van een gemeenschap die van de

411. R.M. Martinez, 'Epidemic disease, Ecology, and Culture in the Ancient Near East', in: *The Bible in the Light of Cuneiform Literature, Scripture in Context III* (ANETS 8), New York 1990, 413.

jacht leeft naar een meer sedentaire cultuur, vaak geen goede invloed op de gezondheid van de mensen en hun levensverwachting. Jagers en verzamelaars hebben immers toegang tot een grotere variëteit van planten en dieren dan een meer agrarische samenleving. Afhankelijk van de ecologische condities en het aanpassingsvermogen van de mens, verschilde de weerstand van een bevolking tegen vormen van ziekte en plaag per streek en land.⁴¹² In alle tijden en culturen zijn plagen en epidemische ziekten fenomenen die gevreesd worden. De teksten uit het oude Oosten spreken er regelmatig over.

Hoe kijkt men in het algemeen tegen ziekte en plaag aan? De wijze waarop men in het oude Oosten tegen ziekte aankijkt, verschilt aanzienlijk van de manier waarop de moderne westerse cultuur tegen deze fenomenen aankijkt en deze interpreteert. 'The peoples of the ancient Near East understood the universe, including diseases, diagnoses, and treatment, in categories that are markedly different from those of today.'⁴¹³ Waarin zit het verschil? De moderne geneeskunde richt zich uitsluitend op de feitelijke symptomen en oorzaken van ziekte. Voor de oude Mesopotamiërs heeft ziekte een dubbel karakter. Ook zij hebben eveneens oog voor de feitelijke symptomen van ziekte. Ziekte is een realiteit die door 'medical practioners' behandeld moet worden en die op basis van de symptomen geassocieerd kan worden. In haar studie over behandeling van 'ghost-induced illnesses' in het oude Mesopotamië geeft Scurlock vele voorbeelden van deze classificatie. Zo kunnen ziekten gerangschikt worden op basis van hoofd- en nekpijnen, problemen met de oren en pijnen in het lichaam, darmproblemen, duizeligheid, koorts, problemen van het zenuwstelsel en mentale afwijkingen.⁴¹⁴ Het is dan ook geen probleem om in oude Mesopotamische teksten voorbeelden te vinden van beschrijvingen van ziekte en plaag op basis van bepaalde verschijnselen.⁴¹⁵ Tegelijk zijn er vele voorbeelden van ziekten te noemen waarbij sprake is van een 'hand of a ghost'. Ziekte en plaag kunnen dus het zichtbare gevolg zijn van ingrijpen van goden of demonen. Verschillende goden staan erom bekend, dat zij veroorzakers zijn van allerlei kwalen. Zo verschijnt Namtar als god van de plaag, in een fragment van een tekst die met Nebukadnezar verbonden is en Nergal als veroorzaker van de plaag in een vervloekingsformule in de vazalverdragen van Esarhaddon; zo wordt pestilentie gepersonifieerd door de god Erra in de Assyrische versie van het Gilgamesj-epos en is Reshep een West-Semitische godheid van ziekte en plaag.⁴¹⁶ Ook in Griekenland vinden we voorbeelden van goden die verantwoordelijk zijn voor ziekte en plaag. De Griekse god Apollo wordt beschouwd als de veroorzaker van kwaad.⁴¹⁷ Hij is de schrikwekkende god die mens en dier straft met een dodelijke pest. Opvallend is dat hij ook degene is die de plaag kan doen stoppen. Dit is trouwens niet uniek voor Griekenland. 'Similarly ambivalent gods, said to be both the cause of evil and of its disappearance, are found all over the world.'⁴¹⁸ Voor de meeste culturen van het oude Oosten zijn plagen de zichtbare ma-

412. Zie voor Israël: P.J. King, L.E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Londen 2001, 68-84.

413. R.M. Martinez, 'Epidemic disease', 427.

414. J.A. Scurlock, *Magico-Medical Means of treating Ghost-induced Illnesses in Ancient Mesopotamia* (AMD III), Leiden 2006, 11-18.

415. Scurlock, *Magico-Medical means of treating Ghost-induced Illnesses*, 75.

416. Martinez, 'Epidemic disease', 425.

417. R. van den Broek, 'Apollo', in: *DDD*, 74-77.

418. Van den Broek, 'Apollo', in: *DDD*, 75.

nifestaties van de goden van het land, die naar deze wapens grijpen 'to enforce the moral and social code'.⁴¹⁹

Plagen en epidemische ziekten kunnen dus het gevolg zijn van interventie van goden of demonen en kunnen zelfs gepersonifieerd worden, maar dit sluit een meer feitelijke beschrijving, een natuurlijke oorzaak, niet uit. Illustratief zijn de 'Plague prayers' van de Hethitische koning Mursilis. In een van de gebeden bidt hij tot de goden van Hatti om verlossing van een al twintig jaar durende plaag die het land Hatti teistert. De plaag is straf van de goden voor de zonden van zijn vader. In een gebed komen we de volgende zinsnede tegen:

But when they brought back to the Hatti land the [Egyptian] prisoners which they had taken a plague broke out among prisoners and they began to die. When they moved the prisoners to the Hatti land, these prisoners carried the plagues into the Hatti land. From that day on, people have been dying in the Hatti land.⁴²⁰

De bede eindigt met de wens dat de plaag verwijderd zal worden uit het Hattiland en dat de goden deze, tezamen met vijandschap, hongersnood en kwade ziekte, zenden naar het land van Mitanni en Arzawa.⁴²¹ Duidelijk is dat beide zienswijzen voorkomen. Een meer natuurlijke verklaring sluit een goddelijke verklaring niet uit. 'Despite the ultimately divine origin of the affliction, the document expresses a clear understanding of the transmissible nature of the epidemic.'⁴²²

Ook in het Oude Testament komen we het dubbele karakter van ziekte en plaag tegen. Enerzijds komen we meer descriptieve teksten tegen, zoals bijvoorbeeld in Leviticus 13-14, die een plaag aan de hand van uiterlijke kenmerken beschrijven en tegelijk voorschriften geven ter behandeling ervan. Anderzijds worden plagen en ziekten soms expliciet toegeschreven aan JHWH, zoals in Numeri 12 en 16. Of de plaag van 1 Samuël 5-6, waar de inwoners van Asdod door een plaag van ratten of muizen getroffen worden, die dodelijke zwellingen bij de mensen veroorzaakt. De plaag wordt aangeduid als de hand van JHWH die zwaar op de bevolking drukt (1 Sam. 5,7).

Wat betekent dit voor het verstaan van de plaag in Psalm 91,10? Het betekent dat we rekening moeten houden met het dubbele karakter van de plaag. Enerzijds kan het aanduiding zijn van een vorm van ziekte. Anderzijds kan plaag het resultaat zijn van goddelijke interventie.⁴²³

Dit betekent dat we de achtergrond van de termen moeten zoeken in het cognitieve domein van [ziekte en gezondheid], waar de uitdrukking betrekking heeft op datgene wat het menselijk leven aantast en op het terrein van [oordeel/straf] van [God, goden of demonen], waarbij de aandacht uitgaat naar de veroorzaker van de ziekte of plaag.

7.11.2 Lexicale betekenis

In de semantische uitdrukking *וַיִּנְעַל לְאַקְרַב בְּאֵהֶלְךָ* *w^enega^c lō' yiqrab b^e h^oleka* wordt de bedreiging door *nega^c* geprofileerd. Deze bedreiging hangt nauw samen

419. 'Plague', in: *DBI*, 648.

420. *ANET*, 395.

421. *ANET*, 396.

422. Martinez, 'Epidemic disease', 430.

423. 'Plague', in: *DBI*, 648-459.

met het werkwoord *nāga* ' waarvan de term is afgeleid. *Nega* ' is het resultaat of het gevolg van de handeling die door *nāga* ' wordt uitgedrukt.⁴²⁴ Voordat we deze term analyseren, eerst een paar observaties over de semantische uitdrukking:

1. Het werkwoord *nāga* ' komt 150 keer voor, waarvan 107 keer in de Qal.⁴²⁵ De basisbetekenis van het werkwoord is 'aanraken', waarbij het accent valt op uiterlijk contact.⁴²⁶ De centrale gedachte van het werkwoord is, dat 'een persoon iemand anders/iets aanraakt'.⁴²⁷ In veel gevallen is de aanraking niets anders dan de constatering van een feit.⁴²⁸ Ongeveer de helft van de teksten waar het werkwoord in de Qal te vinden is, heeft betrekking op priesterlijke voorschriften inzake offers, voedsel en reinheid.⁴²⁹ In deze teksten heeft de term *nāga* ' te maken met twee 'werelden' die elkaar uitsluiten: leven en dood, rein en onrein, heilig en profaan. Daarnaast kan *nāga* ' ook een negatieve connotatie hebben. Meestal wordt het werkwoord dan vertaald met 'slaan'.⁴³⁰ De negatieve bedoeling kan tot uiting komen in het feit dat de aanraking bedoeld is om iemand kwaad te doen: 'Raak mijn gezalfden niet aan, en doe mijn profeten geen kwaad' (1 Kron. 16,22).⁴³¹ De handeling kan ook gezien worden als een straf van God: 'JHWH sloeg Farao met zware plagen' (Gen. 12,17).⁴³² In veel van de gevallen refereert de plaag aan een ziekte (zie bijv. 2 Kon. 15,5; 2 Kron. 26,20).⁴³³
2. Het nomen *nega* ' komt 78 keer voor, waarvan 61 keer in Leviticus 13-14 als technische term voor een vorm van aandoening die de huid, bepaalde materialen of huizen kan aantasten.⁴³⁴ Ook in de overige teksten zijn de connotaties van de term overwegend negatief. Zo duidt *nega* ' lichamenlijk letsel aan, als gevolg van een pak slaag (Deut. 17,18; 21,5; Spr. 6,33). In de overige teksten is *nega* ' een algemene aanduiding voor een 'affliction or a disease sent by God'.⁴³⁵
3. De schematische betekenis van het werkwoord *qārab* is relatief eenvoudig. Het ver-

424. Zie lexica voor nadere gegevens.

425. Zie L. Schwienhorst, in: *TDOT* 9, 203-209. De term is in bijna alle bijbelboeken te vinden, maar het meest significant is Leviticus: Gen. (8), Ex. (6), Lev. (28), Num. (9), Est. (9), Job (8), Ps. (8), Jes. (9), Jer. (6), Dan. (8).

426. Schwienhorst, in: *TDOT* 9, 204; M.A. Grisanti, in: *NIDOTTE* 3, 22: 'The primary meaning of נָגַח is to touch (some kind of physical contact), although its specific nuance varies in different contexts'.

427. Het aanraken van iemand: Gen. 20,6; Spr. 6,29 (een vrouw); Num. 19,11 (lijk); 1 Kon. 19,5 (Elia); Dan. 8,18 (Daniël); Jes. 6,7 (lippen van de profeet), etc. Het aanraken van een object: Gen. 3,3 (vrucht); Ex. 12,22 (deurpost); 29,37 (altaar); Est. 5,2 (scepter), etc.

428. Zie Gen. 3,3; 32,26, 33; Ex. 19,12, 13; 29,37; 30,20; Lev. 5,2, 3; etc. Num. 4,15; 16,26; 19,22; Deut. 14,8; Ri. 6,21; 2 Sam. 23,7; 1 Kon. 6,27; 19,5, 7; 2 Kon. 13,21; Est. 5,2; Job 6,7; Dan. 8,5, 18; 9,21; 10,16; Jes. 6,7; 52,11; Klg. 4,14.15; Jer. 1,9; Hos. 4,2; Hag. 2,12.

429. Schwienhorst, in: *TDOT* 9, 205.

430. M.A. Grisanti, in: *NIDOTTE* 3, 23: 'In several instances נָגַח possesses a clearly negative connotation, to strike, afflict, or inflict harm'.

431. Zie verder bijv.: Gen. 26,11; Joz. 9,19; Ri. 20,34, 41; Ruth 2,9; 2 Sam. 14,10; Job 5,19; Jer. 12,14; etc.

432. Bijv.: 1 Sam. 6,9; Job 1,11; 19,21; 2 Kon. 15,51; Jes. 53,4; Jer. 51,9; etc.

433. En verder Gen. 12,17 (verondersteld); 1 Sam. 6,9 (parallel met נָגַח); Jes. 53,4; Ps. 73,5.14; Job 19,21. De combinatie van het werkwoord נָגַח met נָגַח komt een paar keer voor: 'onheil als gevolg van straffend slaan' (Gen. 26,29; 1 Sam. 6,9) en in de betekenis van 'naderend onheil' (Ri. 20,34, 41; Pred. 12,1).

434. M.A. Grisanti, in: *NIDOTTE* 3, 23. Met name in Lev. 13-14, en Deut. 24,8. Zie J.E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4), Dallas 1992, 170-201; G.J. Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids 1979, 189-214.

435. Schwienhorst, in: *TDOT* 9, 208. Zie voor bespreking van deze categorie teksten de volgende paragraaf.

onderstelt een ruimtelijke beweging, waarbij het accent ligt op het 'being near or in close proximity to an object'.⁴³⁶ Soms is het naderen een prelude voor een tweede handeling. Men kan dichtbij willen zijn of komen vanwege vijandige, seksuele of cultische redenen.⁴³⁷ Wat de vijandige bedoelingen betreft, kan het werkwoord geassocieerd worden met een volk (Israël: Deut. 2,37; 20,2) of met een individu (1 Sam. 17,48). In Jesaja 54,14 is het abstracte nomen מַחֲרָה *mehittā* 'angst', 'verschrikking' subject van het werkwoord. Ook psalmdichters weten zich bedreigd door naderende vijanden (Ps. 27,2; 119,150). In Jozua 10,24 komen de stamhoofden naderbij en zetten hun voeten op de nek van de Amoritische koningen als een teken van overwinning. Volgens Malul wordt het werkwoord *qārab* gebruikt in verbinding met activiteiten van demonen.⁴³⁸

4. In de semantische uitdrukking וַיִּקְרַב בְּאֵהָלָי וַיִּנָּע *w^enega^ˁ lō^ˁ yiqrab b^eˁh^olekā* wordt ook gesproken van een 'tent'. Wat is de betekenis van 'ohel'? Er is een aantal mogelijkheden.⁴³⁹ Het nomen kan staan voor een tent waarvan nomaden en reizigers gebruikmaken (Gen. 12,8; 13,5; etc.). Israël leefde in tenten gedurende de woestijntijd (Ex. 16,16; 33,10). Zenger wijst erop dat in dit verband de woonplaatsen van de Israëlieten tijdens de Egyptische plagen beschermd werden (Ex. 8,16-11,9; 12,12-13).⁴⁴⁰ 'Ohel' kan ook gebruikt worden als variant van *bayit* 'huis', voornamelijk in poëtische contexten (Ps. 78,51; 132,3).⁴⁴¹ Soms worden de tent en haar bewoners zo nauw geïdentificeerd dat het nomen synoniem staat voor de bewoner. 'De tenten van de goddelozen/goddeloosheid' schrijft het karakter en de houding van de bewoners toe aan het onderkomen zelf (Job 8,22; Ps. 84,11). Verder kan het nomen ook staan voor aanduiding van een bepaalde dynastie (Jes. 16,5; Jer. 30,18). Volgens Hugger heeft 'ohel' zowel voor de nomadische als sedentaire gemeenschap de betekenis van 'woongemeenschap, familie en gezin'.⁴⁴² Aangezien Psalm 91 een poëtische tekst is, ligt de interpretatie van 'huis' het meest voor de hand.

Samenvattend kunnen we concluderen dat het nomen *nega^ˁ* in een drietal cognitieve domeinen gebruikt wordt: (1) het domein van [oordeel/straf van JHWH], als resultaat van het slaan (straffen) door JHWH; (2) het domein van [ziekte en gezondheid], in de regio van besmettelijke ziekten, als aanduiding van een bepaalde huidandoening; en (3) het domein van [wet en recht], in de regio van lichamelijk lijden door toedoen van anderen.⁴⁴³ In de volgende paragraaf zullen we die teksten analyseren, waar *nega^ˁ* een kwelling of ziekte is die door God wordt gezonden. In Psalm 91 is er geen aanleiding om te veronderstellen dat *nega^ˁ* met een bepaalde huidziekte of met lichamelijk geweld te maken zou hebben.

436. B.T. Arnold, in: *NIDOTTE* 3, 976.

437. R.E. Gane, J. Milgrom, in: *TDOT* 13, 136.

438. Malul, 'Terror of the night', in: *DDD* 852.

439. Zie K. Koch, in: *TDOT* 1, 118-130.

440. Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 431.

441. A. Tomasino, in: *NIDOTTE* 1, 301, noemt in dit verband ook Ps. 91,10.

442. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 227. Zie ook Tate, *Psalms 51-100*, 456.

443. Ook Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 224-225, gaat van bovenstaande driedeling uit en zoekt de betekenis van נָגַע *nega^ˁ* op de volgende terreinen: (1) slaan van iemand of verwonding als gevolg van een slag met een voorwerp; (2) kneuzing, als gevolg van een slag en een vorm van huiduitslag of huidziekte; en (3) metaforische betekenis voor onheil als 'plaag' van God of bovenaardse machten, die zich concretiseren in ziekten en epidemieën. Deze laatste categorie is voor ons onderzoek het meest interessant.

7.11.3 Analyse van de bijbelteksten

Om helder te krijgen wat in Psalm 91,10 door *nega* 'geprofileerd wordt, is het van belang om de teksten waarin het nomen voorkomt nader te onderzoeken. Wat op het eerste gezicht opvalt, is dat in een aantal teksten *nega* 'uitdrukkelijk verbonden wordt met JHWH als subject. Hij slaat met plagen of brengt plagen over mensen: 'Neem uw plaag van mij weg, want ik bezwijk onder de bestrijding van uw hand' (Ps. 39,11; Gen. 12,17; Ex. 11,1; 2 Sam. 7,14; Ps. 89,33). In deuteronomistische teksten wordt *nega* 'gebruikt als strafmaatregel vanwege het overtreden van de bepalingen van het verbond.⁴⁴⁴ Soms wordt in het midden gelaten wie de plaag heeft veroorzaakt (Deut. 24,8; 1 Kon. 8,37//2 Kron. 6,28; Spr. 6,33). De plaag als straf van JHWH kan de farao in Egypte treffen (Gen.12,17; Ex. 11,1), maar ook in Israël betrekking hebben op een individu of op het hele volk (2 Sam. 7,14 (David); 1 Kon. 8,37 (volk)).

Uit 1 Koningen 8,37 blijkt dat *nega* 'een breed begrip kan zijn: 'Wanneer er hongersnood in het land is, wanneer er pest is, brandkoren, honigdauw, sprinkhanen, kaalvreeters; wanneer de vijand het volk in de steden van zijn land benauwt, welke plaag en welke ziekte ook ...' Samen met *mah^alā* 'ziekte' staat *nega* 'hier voor de rampen waardoor een land geteisterd kan worden. *Nega* 'profileert in deze tekst een vorm van onheil waardoor mensen en dieren getroffen kunnen worden. In de context van het hoofdstuk is dit onheil als straf van JHWH te verstaan vanwege de zonde van het volk (1 Kon. 8,39 spreekt over vergeving; zie ook vs. 32, 33, 35, 46, 50). Het is echter wel opvallend dat in veel gevallen *nega* 'gekoppeld is aan ziekte (Deut. 24,8; Ps. 38,12; 39,11; Jes. 53,8).

Wat valt er op basis van het bovenstaande te zeggen over *nega* ' in Psalm 91,10? De teksten die het meest in aanmerking komen, zijn Psalm 38,12 en in mindere mate Psalm 39,11. In de laatste psalm wordt over de gevolgen van de straffende hand van JHWH gesproken in termen van: כאב 'pijn', קץ 'einde', en הבל 'ademtocht'. Te vermoeden valt dat *nega* 'hier te maken heeft met een vorm van ziekte. Duidelijker wordt dit in Psalm 38. Daar komen we beelden tegen die ook in Psalm 91 voorkomen. De dichter is getroffen door ziekte, met als gevolg dat er geen נהם *m^etōm* 'gezondheid' in zijn lichaam meer is (38,3). Zijn חבורה *h^abūrā* 'wonden' (38,6) ontnemen hem alle כח *koah* 'kracht' (38,9). In deze en nog andere woorden worden de consequenties beschreven van de *nega* ' die over de persoon is gekomen. De *nega* ' is het resultaat van de straffende hand van JHWH (38,3). Het zijn de pijlen (חץ *hēs*) van JHWH die hem hebben getroffen. Volgens de dichter is hijzelf de oorzaak ervan geweest: het is vanwege zijn zonde (38,4-5). Opvallend is verder dat hij zich in een isolement voelt. Zijn geliefden en vrienden houden zich op een afstand (38,12).

De negativiteit die hij ervaart, beschrijft hij in vers 13 met deze woorden: 'Wie mij naar het leven staan, spannen mij strikken, wie mijn onheil begeren, spreken van verderf, en zinnen de ganse dag op bedrog'. Interessant is, dat hier gesproken wordt over יקוש *yāquš* het zetten van netten (cf. Ps. 91,3), het zoeken van רעה *rā'ā* 'kwaad' (91,10) en spreken van הוות *hawwōt* 'magische woorden' (91,3). Verschillend van Psalm 91, zoekt de door plaag en ziekte getroffen persoon voortdurend zelf het contact met JHWH (38,2, 10, 16, 22-23).

444. Schwienhorst, in: *TDOT* 9, 208.

7.11.4 *Analyse van profiel – basis – cognitief domein*

Wat wordt er door *nega* ' in Psalm 91 geprofileerd? De overeenkomsten met enkele van de bovenstaande teksten uit de Psalmen, doen vermoeden dat *nega* ' in de regel een vorm van ziekte (of ander onheil) profileert dat als straf van JHWH wordt geïnterpreteerd. We stemmen met Schwienhorst in als hij stelt: 'A general term for an affliction or a disease sent by God'.⁴⁴⁵ Met het eerste deel van deze conclusie kunnen we instemmen. Vanuit de structuur van de psalm is er veel voor te zeggen dat *nega* ' en רעה de gevaren samenvatten, waaraan het menselijk leven staat blootgesteld. Wat het tweede deel van de conclusie betreft, ligt de situatie in Psalm 91 echter anders. Samen met רעה drukt *nega* ' vormen van onheil uit, waarvoor de gelovige door JHWH wordt behoed. Vers 10 is namelijk een toezegging van bescherming die de hoofdpersoon ontvangt van JHWH of van iemand die namens JHWH spreekt. Het is dus niet God die 'affliction' of 'disease' zendt, maar Hij is juist degene die ertegen beschermt.

Dit betekent, dat ook Hugger slechts ten dele gelijk heeft als hij stelt, dat in de psalm ננע wird darin zum Oberbegriff für alles von Gott oder den überirdischen Mächte ausgehende Unheil'.⁴⁴⁶ In de context van Psalm 91 is het niet waarschijnlijk dat het kwaad 'von Gott' komt. We zullen dus vooral aan de tweede optie moeten denken: 'überirdischen Mächte'. In alle bovenstaande teksten waarin *nega* ' voorkomt, wordt de 'plaag' toegeschreven aan JHWH. Omdat deze opvatting niet past in het geheel van Psalm 91, zullen we voor de achtergrond en betekenis van het woord in Psalm 91 moeten zoeken in de context en cultuur van het oude Oosten. Dit is overigens in lijn met wat Hugger schrijft: 'Da Ps 91,10 durchweg ao. (=altorientalisch, GCVr) Gepräde trägt'.⁴⁴⁷

Het is trouwens niet onwaarschijnlijk dat het nomen 'ohel' scherpte geeft aan de interpretatie van de frase. Het gaat er namelijk om dat *nega* ' niet zal naderen tot het huis of de leefgemeenschap. Volgens Hugger heeft het volksgeloof in *nega* ' vooral demonische machten gezien, die 'het huis' – als fysieke woonomgeving of de daarin wonende gemeenschap – overvallen.⁴⁴⁸

In het boek Job komen we voorbeelden tegen van dit volksgeloof. De tent (als huis of leefgemeenschap) is een plek van vrede, zonder gebrek; een plaats van vertrouwelijke omgang met God en van de nabijheid van שרי (Job 5,24; 29,4). Toch kan dit zomaar opeens veranderen. De tent kan een plek worden van verschrikking: 'Als één man komen zijn benden aan, zij banen zich een weg tegen mij en legeren zich rondom mijn tent' (19,12). De term גרוד *g'dūd* staat voor rovers of militaire troepen, maar kan ook betrekking hebben op hemelse wezens (Job 25,3).⁴⁴⁹ In het algemeen heeft het nomen een sterk negatieve connotatie. Is de wereld binnen de tent veilig, buiten heersen er onheil en gevaar: 'Hij wordt weggerukt uit zijn tent, waar hij zich veilig voelde; dit doet hem voortschrijden naar de koning der verschrikkingen. In zijn tent huist wat niet bij hem behoort, zwavel wordt over zijn woning gestrooid' (Job 18,14-15). De binnenwereld van het huis of de leefgemeenschap loopt ook risico aangetast te worden: 'Algehele duisternis is bewaard voor wat hij spaart; een

445. Schwienhorst, in: *TDOT* 9, 208.

446. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 225.

447. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 226.

448. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 229. Zie bijv. Job 5,24; 18,14-15; 19,12 en 20,26.

449. T. Longman III, in: *NIDOTTE* 1, 821;

vuur, niet (door mensen) aangeblazen, verslindt hem en verteert wat in zijn tent overig is'.

Het is opvallend dat deze gedachten en beelden zekere overeenkomsten vertonen met de teksten van *Utukkū Lemnūtu*, die we in § 2.3 hebben besproken. Uit onze analyse bleek dat de bedreiging door demonen onder andere zichtbaar werd op het terrein van de binnenwereld van het huis. In deze lijn denkt ook Koch: 'Since a tent and its inhabitants form a unit, a tent can be filled with good or evil forces; and within the sphere of activity affecting one's destiny, it can impart to anyone who enters it a condition corresponding to the respective forces that control it. Statements like 'the light of the wicked is dark in his tent' (Job 18,6) or 'there are those who are incredibly negligent in their tents' (12,6) provide a transition to such ideas'.⁴⁵⁰

Ook in teksten uit de Umwelt hebben deze gedachten postgevat. Zo bieden de bezweringsteksten van *Maqlū*, *Šurpu* en *Utukkū Lemnūtu* vele voorbeelden hiervan. Een paar voorbeelden:

Bei dem Namen Ningirsus, des Herrn des Schwerts, seid beschworen, Böser Utukku, böser Alu, böser Ekimmu, böser Gallu, böser Gott, böser Rabisu, Unheilvoll sind sie. Meinen Körper mögen sie nicht nahe kommen. Vor mir mögen sie kein Unheil stiften, Hinter mir mögen sie nicht folgen. Mein Haus mögen sie nicht betreten, meine Umgebung mögen sie nicht durchbrechen. Meine Wohnstätte mögen sie nicht betreten.

En

Für mein königliches Haus und mein Land. Fürchte ich mich, habe Angst und bin in Besorgnis. Möge das Übel mich und mein Haus nicht erreichen!⁴⁵¹

Ook in Sumerische en Akkadische bezweringsteksten komen we vele voorbeelden tegen. In een gebed aan Ea:

Nicht komme mir zu nah, nicht an mich heran jegliches Böse, jegliches nicht Gute, und auch sie (nicht), die Machenschaften des Hexenmeisters und der Hexe!

In een gebed aan Marduk:

Nicht an mich herankommen möge das Übel aus Träumen, Kräften (und) Vorzeichen von Himmel und Erde; das Übel aus einem Vorzeichen für Stadt und Land möge mich (selbst) nicht treffen! Beim bösen Wort, der bösen Zunge der Menschen möge ich vor dir gesund werden; das Gurkengottamulet, das an meinen Halse liegt, möge nichts Böses an mich herankommen lassen, den bösen Fluch (und) die (mir) abträgliche Formel möge es weit (von mir) fort zu Boden schleudern!

In een gebed aan Shamash:

Dieses Übel möge mir und meinem Hause nicht nahen, nicht an mich herankommen, mir nicht zu nahe kommen, mich nicht erreichen!⁴⁵²

450. Koch, in: *TDOT* 1, 121.

451. M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I, Giessen 1905, 356 en 537.

452. A. Falkenstein, W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, citaten: 296, 305 en 319. Zie verder ook: 299, 321, 336, 338, 340v, 346v.

Omdat *nega* ' in Psalm 91 niet door JHWH veroorzaakt wordt, ligt het voor de hand om de betekenis van het nomen te verbinden met deze gedachten uit de Umwelt. Het nomen *nega* ' profileert waarschijnlijk een kwaadaardige 'aanraking' door geesten of demonen. In de basis van de term komt de gedachte mee van intentioneel kwaad. Niet JHWH, maar kwade geesten en demonen willen de gelovige en zijn leefgemeenschap beschadigen en vernietigen.

Wat betekent dit voor het cognitieve domein waartegen we *nega* ' moeten verstaan? In de teksten van het Oude Testament die we boven bespraken, kwam *nega* ' vooral voor als [plaag of ziekte] in het domein van [oordeel/straf] van JHWH. De vormen van kwaad worden gezien als veroorzaakt door JHWH. Op het terrein van de religiositeit van de oudoosterse mens kan het kwaad ook een andere oorzaak hebben, namelijk afkomstig zijn van goden, geesten of demonen. Dit doet vermoeden dat de beschrijving van het kwaad in Israël best wel overeenkomsten kan vertonen met beschrijvingen uit de Umwelt van Israël. Zo kwamen we in Psalm 38 uitdrukkingen tegen die nauwe parallellen vertonen met Psalm 91.⁴⁵³ Zo spreekt de psalm over יקוש *yāquš* het zetten van netten, het zoeken van רעה *rā'ā* 'kwaad' en spreken van הוות *hawwôt* 'magische woorden' (cf. 91,3, 10). In Psalm 38 worden deze dingen toegeschreven aan JHWH, in Psalm 91 beschermt JHWH ertegen en wordt opengelaten wie dit kwaad heeft veroorzaakt. De gebruikte beelden en termen en hun negatieve connotaties doen vermoeden dat de oudoosterse mens ze met kwade geesten of demonen heeft geassocieerd. Derhalve zijn [plaag of ziekte] onderdeel van het bredere cognitieve domein van [kwaad] en [demonen].

7.11.5 Analyse van het prototypisch scenario

Het prototypisch scenario wordt door het werkwoord *qārab* samen met de nomina *nega* ' en *'ohel* ingevuld. De toezegging dat geen plaag het huis of de leefgemeenschap zal naderen, roept het beeld op van het volgende scenario.

Prototypisch scenario in het cognitieve domein van ziekte

- Fase 1: iemand bevindt zich met zijn gezin in zijn tent of huis.
- Fase 2: er is ziekte of plaag in de directe woonomgeving.
- Fase 3: een ziekte of plaag komt binnen en treft de leefgemeenschap.
- Fase 4: een of meerdere leden van het gezin worden ziek of sterven.
- Fase 5: de ziekte of plaag stopt of trekt weer weg.

Wanneer er sprake is van een gerichte straf van de goden of plaag van demonen, kan het prototypisch scenario gemodificeerd of uitgebreid worden.

Prototypisch scenario in het cognitieve domein van ziekte of kwaad als demonische plaag

- Fase 1: iemand bevindt zich met zijn gezin in zijn tent of huis.

453. Zie Ps. 38,13: Wie mij naar het leven staan, spannen mij strikken, wie mijn onheil begeren, spreken van verderf, en zinnen de ganse dag op bedrog.

Fase 2: er is sprake van vervloeking, bezwering, of overtreden van bepaald taboe.

Fase 3: een ziekte of plaag komt binnen en treft de leefgemeenschap.

Fase 4: een of meerdere leden van het gezin worden ziek of sterven.

Fase 5: de plaag wordt beleefd als bestraffing.

Fase 6: er vindt offer plaats om toorn van goden te stillen of exorcistische handelingen om de plaag van demonen te verwijderen.

Fase 7: de ziekte of plaag stopt of trekt weer weg.

7.11.6 Analyse van het mentale beeld

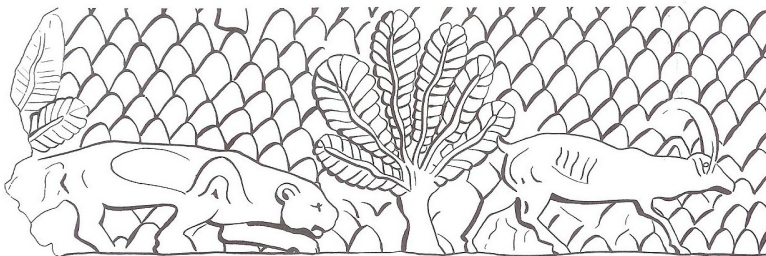
Het mentale beeld dat de Israëlitische mens gemaakt heeft van *nega*⁴⁵⁴ is gestempeld door de oudoosterse context, waarin de bedreiging vermoedelijk gepersonifieerd is en toegeschreven wordt aan demonen of demonische machten. In de semantische frase is het nomen *nega*⁴⁵⁴ subject van het werkwoord *qārab*. Dit werkwoord heeft niet alleen een ruimtelijke oriëntatie, maar ook 'sinister overtones'.⁴⁵⁴ De machten bedreigen de leefgemeenschap waar de mens zich bevindt en kunnen deze ook naderen. Over het algemeen roepen deze machten een gevoel van angst op (Ps. 38,3: 'geen vrede'; 38,9: 'uitschreeuwen'; 38,18: 'smart'; 39,13: 'tranen'). Het beeld dat door *'ohel* wordt opgeroepen is dat van een fysieke plek, waar geleefd wordt en die in zekere zin veilig is. In de psalm wordt in ieder geval de toezegging uitgesproken dat de gelovige beschermd wordt en dat zijn *'ohel* een veilige plek zal blijken te zijn.

7.12 LEEUW

In Psalm 91,13 komen we twee termen tegen die voor leeuw gebruikt worden: שָׁהַל *šahal* en כַּפִּיר *k'pîr*. We zullen de beide termen analyseren om duidelijk te krijgen welke bedreiging zij profileren.

7.12.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

De leeuw is een bekend en veelvoorkomend roofdier in het oude Oosten.⁴⁵⁵ De kracht en snelheid van de leeuw en zijn allesdoordringende gebrul boezemen angst in.



Afbeelding 7.6: Loeren als een leeuw in een hinderlaag.

454. Goldingay, *Psalms 90-150*, Volume 3, 46.

455. Firmage, 'Zoology', in: *ABD* 6, 1143.

Op afbeelding 7.6 wordt dat wat de mens angst aanjaagt afgebeeld door een leeuw, die loerend ligt achter een struik, klaar om een gazelle te bespringen.⁴⁵⁶ Op een andere afbeelding houdt hij met zijn machtige klauwen een mens in bedwang (afb. 7.7).⁴⁵⁷ Zulke afbeeldingen laten zien dat de leeuw een dier is dat ontzag inboezemt. In Egypte speelt de leeuw een belangrijke rol in de cultus, in 'royal symbolism' en in de kunst.⁴⁵⁸ In zowel Boven- als Beneden-Egypte zijn er cultussen geweest waarin leeuwen en leeuwinnen een rol spelen. Soms worden lokale goden of godinnen met leeuwen geassocieerd. Zo kan de god Horus afgebeeld worden met een leeuwenkop. Een ontwikkeling die na verloop van tijd zelfs tot gevolg heeft dat de leeuw als manifestatie van de zonnegod gezien wordt.⁴⁵⁹ Er zijn afbeeldingen gevonden waarop een leeuw te zien is met een zon op of boven zijn hoofd. In teksten kan de zonnegod de 'lion of the lower heaven' en de 'mysterious lion of the eastern mountain' genoemd worden.

Ook heersers, in het bijzonder koningen, worden van oude tijden af als leeuwen afgebeeld⁴⁶⁰ en in teksten is de metafoor van de leeuw voor de koning erg populair. Als decoratie of ornament zijn afbeeldingen van leeuwen te vinden bij ingangen van tempels en bij tronen.⁴⁶¹ Net als afbeeldingen van demonen met een leeuwenkop, hebben deze decoraties en ornamenten vaak een apotropeïsche functie. Ook amuletten in de vorm van een leeuw zijn bedoeld om de drager ervan te beschermen tegen gevaar en kwade machten.



Afbeelding 7.7: Weerloos voor de machtige klauwen van de leeuw.

Het volksgeloof in Egypte heeft werk gemaakt van 'the manufacturing of amulets with the picture of a god treading on a lion, and by its magic power giving protection against wild animals'.⁴⁶² Ook demonen en demonische machten van kwaad en dood worden met afbeeldingen van leeuwen en leeuwenkoppen geassocieerd. Zo beschrijft Keel een afbeelding uit het Nieuwe Rijk, die de bedreiging van het leven in het hiernamaals zichtbaar maakt in de vorm van demonen die de dode ieder moment bedreigen (zie afb. 7.8).⁴⁶³ De demonen worden bijvoorbeeld afgebeeld met een leeuwenkop en in hun handen houden ze lange messen, die ze op hun knie gestut hebben.

456. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 75, afb. 100.

457. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 75, afb. 101.

458. Botterweck, in: *TDOT* 1, 377.

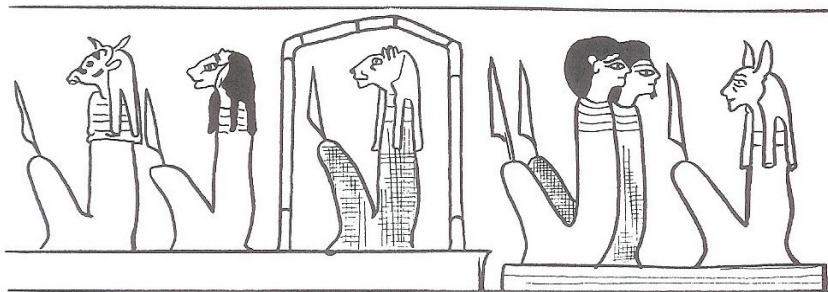
459. Botterweck, in: *TDOT* 1, 378.

460. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 76, afb. 103.

461. R.C. Stallman, in *NIDOTTE* 1, 514.

462. A. Weiser, *The Psalms*, 612; cf. Botterweck, in: *TDOT* 1.379.

463. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 72-73, afb. 95.



Afbeelding 7.8 Egyptische demonen van het dodenrijk.

Iets dergelijks kan mutatis mutandis ook gezegd worden voor andere culturen van het oude Oosten. Het pantheon van Sumerische en Akkadische goden in Mesopotamië schildert leeuwen af als symbool van kracht, snelheid en vrees. Ishtar, de godin van liefde en oorlog, wordt soms samen met een leeuw afgebeeld.⁴⁶⁴ Van deze godin



Afbeelding 7.9: Amulet ter afwering van Lamaštu (ijzertijd II BCE).

kan gezegd worden dat zij 'roared like a lion in heaven and on earth, and upsets the people.'⁴⁶⁵ In Akkadische teksten worden metaforen van leeuwen gebruikt in gebeden en hymnes. Goden kunnen getypeerd worden als een 'brullende leeuw'. Nergal verschijnt als een 'lion, violent with terrifying splendor.'⁴⁶⁶ Niet alleen goden en godinnen, ook koningen laten zich graag met leeuwen in verband brengen. 'Rulers likened themselves to lions and used their images to adorn their gates, temples, palaces, and thrones.'⁴⁶⁷ Botterweck noemt verschillende voorbeelden van archeologische vondsten uit Syrië, waar goden en godinnen op of naast leeuwen staan afgebeeld.⁴⁶⁸ Juist omdat de leeuw door mensen gevreesd werd, rustte men demonen vaak met hun trekken uit.⁴⁶⁹

Een interessant voorbeeld hiervan is de demon Lamaštu (zie § 2.3.1).⁴⁷⁰ Op het midden van de afbeelding 7.9 is de demon La-

464. Botterweck, in: *TDOT* 1, 379. Zie ook T. Abusch, 'Ishtar', in: *DDD* 452-456.

465. Botterweck, in: *TDOT* 1, 379.

466. Botterweck, in: *TDOT* 1, 380.

467. Stallman, in: *NIDOTTE* 1, 514.

468. Botterweck, in: *TDOT* 1, 380-381.

469. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 76.

470. Zie 'Lamaštu', in: *GDS*, 115-116; voor een beschrijving van Lamaštu in relatie tot demonen zie de bijdrage van F.A.M. Wiggermann, 'Lamaštu, daughter of Anu – a profile', in: M. Stol, *Birth in Baby-*

maštu te zien.⁴⁷¹ De demon wordt afgebeeld met het hoofd van een leeuw. Verder voedt zij met haar borsten een hond en een zwijn en houdt zij in haar handen slangen vast.⁴⁷² Als demon heeft zij het vooral gemunt op baby's en kleine kinderen. Dat zij slangen in haar handen houdt, drukt het gemene en geniepige karakter uit van haar bedoelingen. Boven op de afbeelding zien we het hoofd van een andere demon, Pazuzu geheten. Deze demon ziet er nog afschrikwekkender uit. De gedachte is dat hij met zijn leeuwengestalte en uitgestrekte tong Lamaštu op de vlucht jaagt. Niets kan de wreedheid van demonen beter tot uitdrukking brengen dan het brullen van de leeuw en zijn opengesperde muil.

Zoals we zagen zijn leeuwen gevreesde dieren en het is om die reden begrijpelijk, dat de oudoostere mens demonen met hun trekken heeft uitgerust.⁴⁷³

In de serie *Maqlû* komen we de volgende vergelijking tegen:

ÉN *rit-tu-ma rit-tu*
rit-tu dan-na-tu šá a-me-lu-ti
šá kîma nêši iš-ba-tu a-me-lu
kîma hu-ha-ri iš-hu-pu it-lu
kîma še-e-ti ú-kat-ti-mu qar-ra-du
kîma šu-uš-kal-li a-šá-rid-du i-bar-ru
*kîma giš-par-ri ik-tu-mu dan-na*⁴⁷⁴

Incantatie. Hand, hand,
 machtige hand van een man,
 die als een leeuw een man grijpt,
 als een katapult een man werpt op de grond,
 als een net de sterke bedekt,
 als een val de leider vangt,
 als een strik de machtige bedekt!

Afbeeldingen van leeuwen hebben vaak een dubbel karakter: enerzijds zijn ze uitdrukking van kracht en macht. Wie zich als een leeuw of in de nabijheid van een leeuw laat afschilderen, geeft te kennen dat hij sterk is en dat mensen voor hem ontzag dienen te hebben. Anderzijds boezemt een leeuw ook schrik en afschuw in en kan een afbeelding ook de angst weergeven die mensen hebben voor allerlei vormen van onheil, dat op de loer ligt. Dit dubbele karakter betekent dat termen en uitdrukkingen die met de leeuw te maken hebben, gebruikt kunnen worden in het cognitieve domein van de [goden/godenwereld], als typering dienen van heersers en koningen in het domein van [koninklijke dynastie] of [machthebbers/heersers] en ten slotte als beschrijving of typering dienen van allerlei vormen van [kwaad/onheil].

Uit het feit dat de leeuw in de geschriften van het Oude Testament een belangrijke rol speelt, kunnen we afleiden dat dit ook voor de dagelijkse realiteit en Israëlitische cultuur gegolden moet hebben. Het Oude Testament kent een groot aantal termen en uitdrukkingen die met de leeuw te maken hebben.⁴⁷⁵ In het algemeen komen dezelfde eigenschappen naar voren als in teksten uit de Umwelt. Leeuwen zijn moedig en sterk (2 Sam. 1,23), ze loeren op hun prooi (Ps. 10,9; 17,12) en zij hebben sterke tanden (Joël 1,16; Ps. 58,7), waarmee zij hun prooi verscheuren (Ps. 7,3; Mi. 5,7).

Ionia and the Bible – Its Mediterranean setting (CM 14), Groningen 2000, 217-249.

471. Zie voor een afbeelding: <<http://en.wikipedia.org/wiki/lamaštu>>, geraadpleegd op 24 juli 2013; en ook afbeelding 151, in: GDS, 181; en verder: Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 71, afb. 94.

472. Volgens Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 71, wordt algemeen aangenomen dat de dieren die op deze afbeelding zichtbaar zijn en de slangen die Lamaštu in haar hand houdt, graag door demonen bezocht worden en dat de demonen zich door hen manifesteren.

473. Zie Keel, *Feinde*, 201-202.

474. Meier, *Die Assyrische Beschwörungssammlung Maqlû*, tablet III, regel 158-164.

475. Botterweck, in: TDOT 1, 374-377; Stallman, in: NIDOTTE 1, 514.

Dit beeld komt in verschillende literaire contexten in het Oude Testament terug. Zo kan het beeld van de leeuw betrokken worden op de openbaring van JHWH (via zijn profeten) (Am. 1,2; 3,8). Tegelijk kan het gebruikt worden in het kader van het oordeel dat door JHWH wordt voltrokken (Am. 5,18-19; Hos. 5,14).⁴⁷⁶ Dit oordeel betreft zijn eigen volk vanwege het breken van het verbond (Jes. 31,4; Jer. 2,30; 25,30), maar ook volkeren als Edom en Moab (Jer. 49,19; 50,44; Joël 4,16).

In een ander verband kan de metafoer van de leeuw betrokken worden op het volk en zijn leiders. Sterke en dappere leiders worden met leeuwen vergeleken (2 Sam. 1,23; 17,10). Al in de godsspraken van Bileam wordt het volk Israël als geheel met een leeuw vergeleken, die zijn prooi verslindt (Num. 23,24; 24,8v). In de politieke klaagzang over de val van Juda en zijn koningen komt het beeld van de leeuw terug in een allegorische vorm (Ez. 19,1-9). De wijze waarop de straf beschreven wordt die de koningen ondergaan, is gebaseerd op kennis van hoe leeuwen leven, jagen en gevangen worden.⁴⁷⁷ Een derde terrein waarop we de leeuw tegenkomen, is als beeld voor vijanden. Egypte, Assyrië en Babylonië worden als vijanden van Israël herhaaldelijk als leeuw beschreven. Zo lezen we bijvoorbeeld: 'Zoals een herder uit de muil van een leeuw twee pootjes redt of een stukje van het oor, zo zullen de Israëlieten gered worden' (Am. 3,12). Assyrië is een brullende leeuw (Jes. 5,29), een verblijfplaats van leeuwen (Nah. 2,11). De Egyptenaren zijn jonge leeuwen die tegen Israël brullen (Jer. 2,15). Naast volken, wordt de metafoer van de leeuw ook gebruikt voor individuele mensen of situaties.⁴⁷⁸ Het is deze laatste categorie die voor Psalm 91,13 het meest relevant lijkt te zijn.

Zoals uit dit korte overzicht valt af te leiden, komen de beelden van de leeuw in soortgelijke literaire contexten en cognitieve domeinen voor als bij de teksten uit de Umwelt. Voor Psalm 91 lijken de teksten van de individuele klaagpsalmen het meest in aanmerking te komen. Zo ook Botterweck: 'In the Psalms of Lament, the worshipper characterizes irremedial oppression by his persecutors or enemies by using the figure of lions.'⁴⁷⁹ We zullen ons in de volgende analyse vooral beperken tot die teksten waarin de metafoer van de leeuw op vijanden betrekking heeft.

7.12.2 Lexicale betekenis

De termen die door Psalm 91 voor leeuw gebruikt worden, zijn שָׁהַל *šahal* en כִּפִּיר *kēpîr*. De reden waarom de auteur juist voor deze termen heeft gekozen, is niet geheel duidelijk.⁴⁸⁰

1. Het nomen *šahal* komt 7 keer voor en *kēpîr* 31 keer in het Oude Testament. Een duidelijk verschil tussen beide termen lijkt er niet te zijn. De uitdrukkingen *šahal* en *kēpîr* kunnen parallel gebruikt worden (Hos. 5,14). De beide termen hebben vermoedelijk betrekking op een jonge leeuw, die al wel zelfstandig op jacht kan gaan.⁴⁸¹

476. Botterweck, in: *TDOT* 1, 383, merkt op: 'The catastrophe which is described here is the result of the punishment of Yahweh, who attacks like an overpowering lion, tears the land and the people asunder like prey, and carries them away'.

477. Botterweck, in: *TDOT* 1, 385.

478. Stallman, in: *NIDOTTE* 1, 515-516.

479. Botterweck, in: *TDOT* 1, 385; Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 255-256.

480. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 255-256.

481. Zo Botterweck, in: *TDOT* 1, 376-377. Clines vertaalt *kēpîr* met 'young lion' (*DCH* 4, 453-454) en

2. Wat *šahal* betreft, valt op dat het uitsluitend in poëtische en profetische teksten wordt gebruikt.⁴⁸² In al deze teksten gaat het vooral om het bedreigende karakter van de leeuw. Het nomen *k^epîr* heeft een breder gebruik, maar vindt zijn concentratie vooral in het boek van de Psalmen (6 keer) en Ezechiël (7 keer). Ook deze term heeft bijna uitsluitend een negatieve connotatie.

Uit de analyse van de teksten zal duidelijk worden, tegen welke achtergrond de beide termen in Psalm 91 het best begrepen kunnen worden.

7.12.3 *Analyse van de bijbelteksten*

Analyse van de bijbelteksten waarin šahal voorkomt

In het boek Job vinden we *šahal* in een toespraak van Elifaz, waarin hij benadrukt dat zij die onrecht zaaien, dat ook zullen oogsten. Wie slecht doet, wordt door God gestraft. Al is de mens zo sterk als een leeuw, zelfs tanden van jonge leeuwen worden gebroken en als een leeuw geen prooi heeft, komt hij om (4,10-11). In een reactie van Job aan Bildad, stelt hij ^{JHWH} gelijk aan een felle leeuw die op hem jaagt (10,16). Leeuwen zijn trotse dieren (28,8), waarvan dreiging uitgaat (Spr. 26,13). Wat Job ^{JHWH} voor de voeten werpt, wordt in Hosea door ^{JHWH} zelf uitgesproken. In zijn oordeel lijkt hij op een brullende leeuw, die loert en verscheurt (Hos. 5,14; 13,7). Uit deze teksten wordt duidelijk dat de beelden die gebruikt worden, wortelen in de (dagelijkse) realiteit van hoe leeuwen door mensen zijn waargenomen en ervaren. Als cognitieve domeinen komt de categorie [zoölogie/dieren] in aanmerking en het domein van het [oordeel/straf van ^{JHWH}].

Analyse van de bijbelteksten waarin k^epîr voorkomt

In aanvulling op bovenstaande valt op te merken dat *k^epîr* een iets breder bereik heeft. De term kan verwijzen naar de leeuw zelf als een dier dat brult (Ri. 14,5; Job 4,10; Ps. 104,21), honger lijdt (Ps. 34,11) en jaagt (Job 39,1). Zo ook: 'Brult een leeuw in het woud, zonder dat hij prooi heeft? Laat een jonge leeuw zijn gegrom horen uit zijn hol, tenzij hij iets heeft gevangen?' (Am. 3,4). Het grommen van de leeuw kan vergeleken worden met de boosheid van een koning (Spr. 19,12; 20,2).

Het beeld van de leeuw is erg geschikt om de vijanden te typeren die een mens kunnen belagen. Zo kan van een vijand gezegd worden: 'Hij lijkt op een leeuw die begeert te verscheuren, en op een jonge leeuw, in een schuilhoek (weg)gedoken' (Ps. 17,12) en bidt de dichter ten aanzien van zijn vijanden: 'Hoelang, ^{HERE}, zult Gij toezien? Verlos toch mijn ziel van hun verwoestingen, mijn eenzame, van de jonge leeuwen' (Ps. 35,17; zie ook 58,7).

Verder komt de leeuw terug in het kader van het oordeel dat ^{JHWH} uitoefent over zijn volk en over andere volken. Zo zegt Hij tegen het volk vanwege de dreiging van Assyrië: 'Zoals een leeuw of een leeuwenjong over zijn prooi gromt ... zo zal de ^{HERE} der heerscharen ten strijde nederdalen op de berg Sion en op diens heuvel' (Jes. 31,4). Het oordeel dat ^{JHWH} zal voltrekken, zal zo grondig en hevig zijn dat de volkeren zullen brullen als leeuwen (Jes. 5,29).

Israël zelf is ten prooi gevallen aan het gebrul van de Assyrische soldaten (Jer.

šahal met 'lion (perh. Panther)' (DCH 8, 322-323).

482. Job 4,10; 10,16; 28,8; Ps. 91,13; Spr. 26,13; Hos. 5,14 en 13,7.

2,15).⁴⁸³ In Nahum wordt het oordeel uitgesproken over Ninevé en de Assyriërs vergeleken met een veilig nest van leeuwen, die door JHWH gedood zullen worden: 'Zie, Ik zal u! luidt het woord van de HERE der heerscharen, Ik doe uw wagens in rook opgaan; uw jonge leeuwen zal het zwaard verteren' (Nah. 2,11, 13).⁴⁸⁴

De Babyloniërs zullen met eigen ogen zien dat JHWH zijn schuilplaats heeft verlaten en brult als een leeuw, die op het punt staat zijn prooi te verslinden (Jer. 25,30, 38).⁴⁸⁵ Wanneer de profeet spreekt over Babel, dan keert het beeld om en zullen de mensen van Babel vanwege het oordeel van JHWH brullen als leeuwen, maar dan van angst (Jer. 51,38).

Het beeld van de leeuw komt ten slotte nog terug in de profetische vergezichten van het messiaanse vrederijk (Mi. 5,7; Jes. 11,6).

Samenvattend kunnen we stellen dat de leeuw als metafoor gebruikt wordt in het cognitieve domein van het [handelen van JHWH]. Dit handelen kan betrekking hebben op de openbaring van zijn woord of van zijn oordeel. Verder zien we de term 'leeuw' gebruikt worden als aanduiding voor [vijanden]. Deze vijanden kunnen individuele personen zijn of volkeren. Het beeld van de 'leeuw' heeft in deze context een negatief karakter. Het drukt namelijk de bedreiging uit die van hen uitgaat.

7.12.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein

Wat betekent dit alles voor de interpretatie van de uitdrukkingen *šahal* en *k^epîr* in Psalm 91,13? De beide termen zijn verbonden met de leefwereld van de oudoosterse mens. Leeuwen boezemen ontzag in en zijn gevreesde dieren. Met name dit laatste aspect van vrees wordt in de teksten door de beelden van de leeuw geprofileerd. Vijanden worden vergeleken met leeuwen: 'Zijn gebrul is als dat van een leeuwin en het brult als jonge leeuwen; het gromt, grijpt buit en verbergt die, zonder dat iemand redding brengt' (Jes. 5,29; cf. 31,4). De angst dat iemand alleen is en gegrepen wordt, zonder dat er iemand anders in de buurt is om te helpen, komt vaker in de teksten terug (Ps. 7,3; Mi. 5,7). De angst die dreigt, kan verwoord worden door het beeld van een leeuw die op de loer ligt: 'Hij loert in het verborgene als een leeuw in de struiken; hij loert om de ellendige te vangen, hij vangt de ellendige, hem trekkend in zijn net' (Ps. 10,9; Jer. 5,6). Een vijand kan plotseling als uit het niets opduiken, zoals een leeuw oprijst uit het struikgewas of uit zijn schuilhoek (Jer. 4,7; Ps. 17,12). Een leeuw die aanvalt of op jacht is en zijn prooi verslindt, is een beeld voor gevaar dat dreigt (Jer. 50,17; Hos. 13,8). Het onheilspellende van een leeuw komt terug in Micha 5,7, waar het beeld wordt gebruikt van een leeuw die schapen aanvalt en verscheurt, zonder dat iemand in staat is iets ertegen te doen (hier als heilsbelofte voor het overblijfsel van Israël). De beide termen voor leeuw in de tekst van Psalm 91,13 profileren dus de angst voor gevaar of onheil, dat onverwacht kan toeslaan en waar-

483. Van Selms, *Jeremia* deel I, 48.

484. Zie R.L. Smith, *Micha-Malachi* (WBC 32), Texas 1984, 84, die het volgende opmerkt: 'The language shifts from that of a battle account to a metaphor of a lion's den. The passage opens with two rhetorical questions asking where the lions' dens are, now that Nineveh has been destroyed. It recalls how Assyria as a lion had plundered other peoples, strangling, tearing flesh, and carrying off prey to her cubs in their safe places in Nineveh. But now the tables have been turned. Behold, Yahweh is against Nineveh. That sealed her fate (cf 3:5). Her military power will certainly be broken. Her soldiers will die by the sword, and her messengers (tax collectors) will no longer threaten other people'.

485. Van Selms, *Jeremia* deel II, 23.

tegen soms niet veel verweer mogelijk is.

De gebruikte beelden en hun negatieve connotaties doen ook hier vermoeden dat de oudoosterse mens de beelden voor leeuw vooral heeft verbonden met het cognitieve domein van het [kwaad/onheil] of [vijanden].

7.12.5 *Analyse van het prototypisch scenario*

Zoals uit het bovenstaande gebleken is, profileren de begrippen *šaḥal* en *k^epîr* de bedreiging die van gevaar of onheil uitgaat. Het beeld van de leeuw is een sterke metafoor die tot de verbeelding spreekt. Immers wanneer we inzoomen op datgene wat van de leeuw gezegd wordt, dan blijken de beelden een 'complex set of experiences' aan te duiden, die door het volgende prototypisch scenario weergegeven kan worden:

Prototypisch scenario van de leeuw

- Fase 1: een leeuw ligt achter de struiken op de loer.
- Fase 2: een reiziger die niets vermoedt, komt voorbij.
- Fase 3: de leeuw springt plotseling tevoorschijn.
- Fase 4: de reiziger schrikt en probeert te vluchten.
- Fase 5: de leeuw springt op de reiziger.
- Fase 6: de reiziger wordt door de klauwen en kaken van de leeuw verscheurd of verwond.
- Fase 7: er is niemand die helpt.

Dit scenario is ingegeven door de beelden die in de teksten zijn gebruikt: 'een leeuw is opgerezen uit zijn struikgewas' (Jer. 4,7), en 'een jonge leeuw onder de schaapskudden, die, wanneer hij er binnendringt, neerslaat en verscheurt, zonder dat iemand redt' (Mi. 5,7). Betrekken we deze beelden op het kwaad of onheil dat dreigend op de mens afkomt, dan ziet het scenario er als volgt uit:

Prototypisch scenario van de leeuw in het cognitieve domein van kwaad/onheil of vijanden

- Fase 1: er is dreigend gevaar of onheil.
- Fase 2: iemand verlaat de veiligheid van een huis, familie of gebied.
- Fase 3: het onheil slaat onverwacht toe in de vorm van ziekte, bezwering, of fysiek kwaad.
- Fase 4: de getroffene schrikt en probeert zich te beschermen, verweren of te vluchten.
- Fase 5: de mens ontspringt de dans, raakt verwond, wordt ziek of sterft.
- Fase 6: er is niemand die helpt.

7.12.6 *Analyse van het mentale beeld*

Analyse van de teksten en bovenstaand prototypisch scenario laten zien, dat er veel begrippen en ervaringen met de metafoor van de leeuw verbonden zijn. De bedrei-

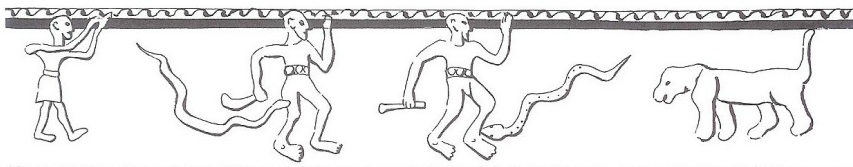
ging die van de leeuw uitgaat en zichtbaar wordt in zijn tanden en klauwen (Ps. 57,5; 58,7), is illustratief voor bijtend kwaad en onheil. Het feit dat een leeuw loert en plotseling kan toeslaan (Ps. 10,9; Mi. 5,7), is tekenend voor het onberekenbare onheil.⁴⁸⁶ Zo wordt van JHWH dreigend gezegd: 'Als een jonge leeuw heeft Hij zijn schuilplaats verlaten' (Jer. 25,38). De nacht wordt genoemd als de tijd waarop de leeuw op pad gaat (Ps. 104,20-22). De associatie van de nacht met onheil waren we al in Psalm 91,5 tegengekomen.⁴⁸⁷ Begrijpelijk dat de metafoor van de leeuw angst en vrees aanduidt (Hos. 11,10: bevend; Am. 3,8: bevreesd).

7.13 SLAG EN DRAAK

In Psalm 91,13 drukken de termen פֶּתֶן *peten* 'slang' en תַּנִּין *tannin* 'draak' eveneens een vorm van bedreiging uit. We zullen de beide termen analyseren om duidelijk te krijgen wat zij precies profileren.

7.13.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

De slang is een bekend en veelvoorkomend (roof)dier in het oude Oosten. De mysterieuze en vaak hypnotiserende aanblik, het stille gesis, de flitsende uitval, maken de slang tot een gevreesd dier. Afbeelding 7.10 laat iets zien van de angst die een slang en een slangenbeet kunnen oproepen.



Afbeelding 7.10: Het gevaar van slangen ligt altijd op de loer. De linkerpersoon slaat geschrokken zijn handen op naar de hemel en roept de hulp in van zijn god; naar Keel, *altorientalischen Bildsymbolik*, 77, afb. 106.

De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat in de culturen van het oude Oosten de slang niet alleen maar negatieve associaties oproept. In een studie naar de symboliek van de slang in het oude Oosten, heeft Charlesworth erop gewezen dat de slang een veelzijdig symbool is, met 'multivalent meanings'.⁴⁸⁸ In zijn studie komt hij tot de conclusie dat de slang zestien negatieve en negenentwintig positieve betekenissen kan hebben.⁴⁸⁹ Wat de slang tot een geschikt dier voor symbolische beeldvorming maakt, is onder meer haar levendigheid en vruchtbaarheid en het feit dat zij door het vervellen

486. Zie P. Rede, 'Löwe', in: *Bibelllexikon*.

487. In het kader van het oordeel van JHWH komen in Am. 5,18-20, verschillende beelden bij elkaar samen: vluchten voor een leeuw, een bijtende slang en donkerheid en duisternis. Deze tekst illustreert opnieuw dat de associaties rond de begrippen 'leeuw' en 'slang' overwegend negatief zijn.

488. J.H. Charlesworth, *The Good and Evil Serpent: How a universal symbol became cristianized*, New Haven/Londen 2010, 32.

489. Charlesworth, *The Good and Evil Serpent*, 182-187, 417.

van de huid een nieuwe levensfase ingaat en zich als het ware verjongt. De negatieve eigenschappen van bedreiging en gevaar en de associatie met het kwaad ('evil') aan de ene kant en de positieve eigenschappen van vruchtbaarheid en verjonging, maken de slang voor de oudoosterse mens tot een bijzonder geschikt symbool. Het is dan ook niet verwonderlijk dat slangen veelvuldig voorkomen in de religieuze en mythologische tradities van het oude Oosten⁴⁹⁰ en dat in deze culturen goden en demonen met slangen geassocieerd worden.⁴⁹¹

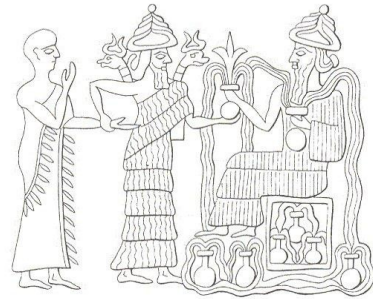
In de mythologie van Mesopotamië speelt de slang een rol in het Gilgamesj-epos. De levensplant die Gilgamesj gevonden heeft en die hem toegang verschaft tot het eeuwige leven, wordt van hem weggeroofd door een slang.

Toen zag Gilgameš een bron met fris water. Hij stapte erin, om in het water te baden. Maar de Slang had de geur van de plant opgesnoven. [Heim]elijk dook ze op, en pakte de plant. Terwijl ze zich omkeerde, wierp ze reeds haar (oude) schubben af.⁴⁹²

Vanwege het vermogen om haar huid te vernieuwen, geldt de slang als een symbool voor regeneratie en onsterfelijkheid.⁴⁹³

Op afbeelding 7.11 is de god van de onderwereld Ningiŝzida te zien. Hij wordt afgebeeld met giftige gehoornde slangen, die van zijn schouders opkomen. Ningiŝzida wordt in bezweringsteksten de beschermer van de onderwereld demonen genoemd.

Verder zijn afbeeldingen van slangen te vinden op *kudurrus*.⁴⁹⁴ Deze gepolijste stenen zijn beeldhouwwerken, die als grensstenen gebruikt worden. Verder documenteren zij landscheningken aan vazallen van de Kassieten in Babylonië tussen de 16e en 12e eeuw BCE. Deze stenen leggen het land dat door de koning aan zijn vazallen was geschonken vast als een verslag van zijn beslissing. De originele *kudurru* wordt dan ondergebracht in de tempel, terwijl de persoon aan wie het land was geschonken een kopie ervan wordt meegegeven. Deze kopie diende dan als een grenssteen om het legale eigendom van het land te bevestigen. Op deze *kudurrus* zijn ook afbeeldingen te vinden van slangen. Het gevaar dat van



Afbeelding 7.11: Gudea, de prins van Lagaš, wordt bij Enki geïntroduceerd door zijn beschermgod Ningiŝzida, op rolzegel uit neo-Sumerische periode; naar Black, Green, GDS, 139, afb. 115.

490. Zie Handy, 'Serpent', in: ABD 5, 1113-1116.

491. R.S. Hendel, 'Serpent', in: DDD 744.

492. Gilgamesj-epos, tablet XI, 302-306, in editie en vertaling van H. Vanstiphout, *Het epos van Gilgameš*, Nijmegen 2001, 148; S. Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others* (OWC), Oxford 2008, 119; zie ook tablet XI, 287-289, in: ANET, 96: 'A serpent snuffed the fragrance of the plant; it came up [from the water] and carried of the plant. Going back it shed [its] slough'.

493. H. Frey-Anthes, 'Schlange', in: *Bibellexikon*.

494. Zie 'Kudurrus', in: GDS, 113-114; H.J. Fabry, in: TDOT 9, 362; Hendel, 'Serpent', in: DDD 744; Frey-Anthes, 'Schlange', in: *Bibellexikon*.

een slang kan uitgaan, haar vergif of dodelijke beet, heeft apotropëische kracht. De afbeelding van een slang is 'often a magically protective type'.⁴⁹⁵

Verder kunnen we denken aan de demon Lamaštu (§ 2.3.1), die slangen vasthoudt in haar handen en Pazuzu (§ 2.3.1), die een fallus heeft in de vorm van een slang. Het afbeelden van slangen heeft dus vaak een dubbele functie. De associatie van de slang met angst, gevaar, en dood, maakt de slang tot een geschikt symbool van dood en onheil. Tegelijk heeft de slang vanwege haar afschrikwekkend karakter ook beschermende macht. Welke functie op de voorgrond staat, is afhankelijk van het feit of de slang een embleem is van een tegenstander of van een weldoener.⁴⁹⁶

Ook in de Egyptische mythologie en iconografie is de slang prominent aanwezig. Mensen hebben zich op allerlei manier geprobeerd te beschermen tegen slangen in de huidige en in de toekomstige wereld. Door middel van magische teksten, spreuken en rituelen heeft men geprobeerd het gevaar en onheil af te wenden.

Een veelvoorkomend symbool is dat van de *Uraeus*cobra, een symbolische cobraslang die op het voorhoofd van Egyptische godheden en farao's prijkt. Het symbool is afkomstig uit Beneden-Egypte waar de cobra als godin wordt vereerd. Bij het wassende Nijlwater krioelt het van de slangen die uit hun holen kruipen. Voor de mensen is dit het teken dat de vruchtbare periode weer aanbreekt. Immers, het land wordt weer met het vruchtbare slijk van de rivier overspoeld. Dat de farao's met deze slang geassocieerd worden, betekent dat zij macht en heerschappij hebben over de vruchtbaarheid en welvaart van het land. Tegelijk heeft het symbool van de rechtopstaande en gifspuwende cobra een beschermende en apotropëische functie.⁴⁹⁷ De slang dient ter bescherming van de koning en de poorten van de onderwereld worden ook door vurige slangen bewaakt.

Als kosmische tegenstander van de zonnegod is er de Apophis(Apepi)slang. Deze reusachtige slangendemon is het meest bekend onder de Griekse naam Apophis. Apophis geldt als tegenspeler van de zonnegoden Aton en Ra en is als zodanig symbool van de duistere machten. Apophis probeert bij zonsopkomst en zonsondergang de zonnegod op te slokken als die 's nachts door de onderwereld reist. Als Apophis daarin slaagt, komt de zon niet meer op en manifesteren zich de machten van chaos en duisternis op de aarde. In de strijd tegen Apophis wordt de zonnegod bijgestaan door Seth en verjagen zij het slangenmonster. Het bloed van de gewonde slangendemon kleurt de hemel rood als bewijs van de overwinning van de zonnegod.⁴⁹⁸

De slang kan dus in verschillende rollen verschijnen: als tegenstander of als beschermer, als godheid of als demon, als vertegenwoordiger van leven of van dood.⁴⁹⁹

Welke rol speelt de slang in de mythologie en iconografie van Kanaän? Er zijn bijvoorbeeld afbeeldingen van slangen gevonden aan de bovenkant van vaten, in een duidelijk apotropëische houding.⁵⁰⁰ Eveneens zijn er afbeeldingen van Ašerah bekend waarop de godin op een leeuw staat en in haar handen slangen vasthoudt. De precieze betekenis is niet helemaal duidelijk, maar het zou kunnen duiden op haar

495. Zie 'Snakes', in: *GDS*, 168.

496. Hendel, 'Serpent', in: *DDD* 744.

497. Bonnet, *Lexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, 845; M. Bunson, *Cyclopedia of Ancient Egypt*, New York 2002, 420; en Fabry, in: *TDOT* 9, 362. Voor *Uraeus*slang zie ook § 8.4.1.

498. Zie *ANET*, 6-8.

499. Hendel, 'Serpent', in: *DDD* 745.

500. Fabry, in: *TDOT* 9, 363; Hendel, 'Serpent', in: *DDD* 745; Frey-Anthes, 'Schlange', in: *Bibelllexikon*.

bescherming tegen vormen van onheil. In Ugarit is verder een groot aantal teksten gevonden met bezweringen tegen slangenbeten.⁵⁰¹ Het zijn magische teksten die een groot aantal goden te hulp roepen tegen de bedreiging die van slangen uitgaat. In de teksten vinden we een terugkerend refrein:

| | |
|--------------------------------------|--|
| <i>4 mnt.nṭk.nḥš</i> | Bezwering tegen een slangenbeet, |
| <i>šmrr.nḥš 5 'qšr.</i> | tegen het gif van de slang die zich verveld heeft. |
| <i>lnh.mlḥš abd.</i> | Weg ermee, laat de bezweerder vernietigen, |
| <i>lnh.ydy 6 ḥmt.</i> ⁵⁰² | Weg ermee, laat hem het gif uitwerpen. |

Wanneer Baäl en Mot elkaar bevechten, bijten zij elkaar als slangen (*bṭnm*, het Ugaritische equivalent van het Hebreeuwse *nḥš*).⁵⁰³ In een bezweringstekst moeten demonen verdwijnen als een slang (*bṭn*), die vlucht voor iemand die nadert.⁵⁰⁴ In deze teksten worden goden en demonen vergeleken met slangen. In een andere tekst somt Anat de mythische monsters op die zij verslagen heeft.⁵⁰⁵ Onder deze monsters bevindt zich de zee (*ym*), een ander zeemonster (*tnn*) en de kronkelende slang (*bṭn 'qltn*), die elders als *ltm* wordt aangeduid. In een andere bezweringstekst wordt een godin bevolen om de vliegende slang te vertrappen, vermoedelijk een verwijzing naar *ltm*.⁵⁰⁶ In verschillende andere bezweringsteksten lijken demonen te verschijnen in de vorm van slangen en monsters. Korpel merkt hierover op:

This is a consequence of the Canaanite idea that the marine monsters and serpents were the embodiment of evil ... Like the ancient Israelites, the Canaanites of Ugarit believed that the evil had manifested itself from the very beginning in the form of a snake.⁵⁰⁷

In Israël vinden we geen verwijzingen naar goden of naar JHWH in de vorm van een slang of zeemonster. Misschien kan men in Genesis 3 een restant vinden van de oude Kanaänitische voorstelling van 'evil deities' of demonen in de vorm van slangen en speelde dit in het volksgeloof een rol, in de canonieke tekst van het Oude Testament is hiervan echter weinig terug te vinden. De God van Israël heeft de grote zeemonsters geschapen om er zelfs mee te spelen (Ps. 104,26; zie ook Job 40,29). In een paar passages zijn misschien nog verwijzingen te vinden naar de mythologische strijd van JHWH met de zeemonsters (zie bespreking van *tannîn* in § 7.13.3).

Geven de teksten van het Oude Testament weinig informatie over het numineuze karakter van de slang, archeologische vondsten en iconografische afbeeldingen daarentegen laten zien hoe belangrijk de symboliek van de slang voor de Israëlitische mens geweest moet zijn. In Jericho, Ashkelon en Sichem is vaatwerk gevonden met (afbeeldingen van) slangen, rond de opening; in Megiddo en Gezer zijn bronzen slangen gevonden, armbanden met slangensymboliek en schalen met afbeeldingen

501. Zie G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion – According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Winona Lake 2004, 359-386.

502. KTU 1.100, regel 4-6; zie N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, New York 2002², 379-380; Del Olmo Lete, *Canaanite Religion*, 361-362.

503. Zie bijvoorbeeld KTU 1.6, tablet VI, regel 19.

504. Zie verwijzing bij: Korpel, *A Rift in the Clouds*, 553.

505. KTU 1.3, tablet III, 38-42.

506. KTU 1.82, regel 83.

507. Zie J.C. de Moor, 'East of Eden', *ZAW* 100 (1988), 105-111; Korpel, *A Rift in the Clouds*, 555.

van slangen erop; eveneens in Bet Shean zijn veel cultische voorwerpen gevonden met daarop slangensymbolen. Datzelfde geldt voor plaatsen als Dan, Ekron en Ber-Sheba.⁵⁰⁸ Veel van de objecten met daarop een slang afgebeeld zijn teruggevonden in de buurt van tempels of cultische plaatsen. Hieruit kan afgeleid worden dat de slang als godheid vereerd kan worden. Het afbeelden (inkerven) van een slang bij de opening van vaten die voor het bewaren van water, melk en wijn worden gebruikt, kan gelden als symbool van goddelijke bescherming. Op het menselijke vlak kon – volgens Charlesworth – de slang ook 'human aspirations, needs, and appreciations, including – but not limited to – beauty, power, fertility, rejuvenation, royalty, the cosmos, and life' aanduiden.⁵⁰⁹ De sterke onafhankelijkheid, koelbloedigheid en plotse-linge verschijning maakten de slang tot een geschikt symbool voor het kwaad. In deze hoedanigheid komen we de slang tegen in Psalm 91,13.

In het algemeen kunnen we vaststellen dat de slang in een groot aantal contexten en cognitieve domeinen gebruikt wordt, die lopen van de concrete realiteit van de slang in het domein van het [dagelijks leven/zoölogie], via slangen als beeld voor bedreiging van plotseling [gevaar/onheil] en hun apotropeïsche functie op een aantal verschillende levensterreinen [huishouden/cultus/koninklijk hof], tot het cognitieve domein van de [oergeschiedenis/mythologie].

7.13.2 Lexicale betekenissen

De overige termen die door Psalm 91 gebruikt worden, zijn פֶּתֶן *peten* en תַּנִּין *tannîn*. Ook hier is de reden waarom de auteur juist voor deze termen heeft gekozen, niet meer te achterhalen.⁵¹⁰ Wel is de slang in het oude Oosten een bekend en gevreesd dier en daarom een krachtig symbool om bedreiging te profileren. We kijken nu eerst naar de lexicale betekenis van de termen.

1. De generieke term voor 'slang' is het nomen *nāḥāš*. Alle andere uitdrukkingen zijn hieraan ondergeschikt en duiden de verschillende soorten aan.⁵¹¹ Het nomen *peten* komt zes keer voor en duidt vermoedelijk de cobra aan.⁵¹² Het feit dat het nomen ook in het Ugaritisch (*bīn*), Arabisch (*baṭan*), en Syrisch (*paṭnā*) als slang voorkomt, geeft wellicht aan dat het ook een generieke term kan zijn.⁵¹³ Het nomen *peten* kan zowel letterlijke als mythologische connotaties hebben.⁵¹⁴ Dit blijkt ook uit de vertaling van de Septuaginta, die het nomen wisselend vertaalt met ἀσπίς 'cobra' of met δράκων 'draak'.
2. Wat *tannîn* betreft, valt op dat het nomen soms 'slang' betekent (Ex. 7,9, 10, 12;

508. Zie voor details Charlesworth, *The Good and Evil Serpent*, 60-83.

509. Charlesworth, *The Good and Evil Serpent*, 83.

510. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 252, noemt de keuze voor deze termen 'willkürlich'.

511. Fabry, in: *TDOT* 9, 358. Zie ook Charlesworth, *The Good and Evil Serpent*, 437-438: 'the usual word for 'serpent' or poisonous snake in the Hebrew Bible'. Interessant is de opmerking van Charlesworth, dat de wortel *nhš* niet alleen een 'slang' (met accent op tweede lettergreep: *nāḥāš*) kan aanduiden, maar ook 'divinatie' en 'magische vloek' (*naḥāš*, met accent op eerste lettergreep). Hoewel de twee betekenissen misschien etymologisch niet tot elkaar te herleiden zijn, is voor velen de 'slang' vaak wel verbonden (geweest) met 'divinatie'.

512. *DCH* 6, 811-812: 'venomous serpent (viper, cobra)'; Charlesworth, *The Good and Evil Serpent*, 439-440.

513. Fabry, in: *TDOT* 9, 360.

514. Zo R.C. Stallman, in: *NIDOTTE* 3, 84; zie ook P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 252.

Deut. 32,33) of een gevaarlijk dier (Job 7,12), maar in andere contexten lijkt de betekenis het concreet historische te overstijgen (Ps. 74,13-14; Jes. 27,1).⁵¹⁵ Waar dat laatste gebeurt, heeft de term mythologische connotaties.⁵¹⁶ De Septuaginta vertaalt *tannîn* een keer met κήτος 'zeemonster' (Gen. 1,21), alle overige teksten met δράκων 'draak'.

3. De enige tekst naast Psalm 91 waar de beide termen parallel met elkaar staan, is Deuteronomium 32,33. Daar hebben de beide termen de betekenis van 'slang'.⁵¹⁷

Uit de analyse van de teksten zal duidelijk worden, tegen welke achtergrond de beide termen in Psalm 91 het best begrepen kunnen worden.

7.13.3 Analyse van de bijbelteksten

In het gebruik van het nomen *peten* is de concrete verwijzing naar de dagelijkse realiteit van slangen en het gevaar ervan weliswaar op de achtergrond geraakt, maar niet verloren gegaan. Het gevaarlijk vergif (Deut. 32,33) maakt mensen ziek (Job 20,14) of doodt hen (Job 20,16). In Deuteronomium 32 komt *peten* voor in het kader van oordeel en straf van יהוה, waarbij het vurige vergif (32,24) verwijst naar het kwaad dat door de vijandige volken tegen Israël gepleegd wordt. Deze straf zal Israël treffen vanwege hun toegeven aan de Kanaänitische cultus en offeren aan demonen (32,17). In Job 20 gaat het over de houding en het gedrag van de goddelozen (20,5), die armen onderdrukken en niets en niemand ontzien (20,19). Het gif en de pijn zullen hen als אִימָה 'emā 'doodsschrik' overvallen (20,25). In Psalm 58 gaat het over het spreken van de goddelozen. Zij spreken leugen: דֹּבְרֵי כִזְבִּי *dōb'rē kāzāb*. Hun woorden zijn niet alleen te vergelijken met het vurige gif van een slang (58,5), maar ook met een dove slang, die niet luistert naar de magische bezweerder (58,6). Hiermee wordt op een dubbele manier duidelijk gemaakt dat woorden niet alleen (dodelijk) venijnig kunnen zijn, maar ook dat het magisch bezweren met deze woorden, zodat ze naar de spreker terugkeren, geen enkele zin heeft.⁵¹⁸ Jesaja 11,8 gebruikt de concrete ervaring van gevaar om door een slang gebeten te worden, in de paradijselijke beschrijving van de eschatologische vrede tussen mens en dier. Dit betekent volgens Fabry dat 'This passage... is intended to show paradigmatically that nothing evil or dangerous will have any place in the world of the age of salvation.'⁵¹⁹ Met dit citaat geeft Fabry aan dat *peten* de connotatie heeft van iets dat 'evil' of 'dangerous' is. Deze betekenis voor *peten* is het meest waarschijnlijk in Psalm 91,13.

Dat de betekenis van *tannîn* oscilleert van 'slang' tot een soort 'zeemonster' wordt duidelijk uit de teksten waarin de term voorkomt. In de literaire context van Exodus 7 verwijst *tannîn* duidelijk naar een slang (Ex. 7,9-10, 12). Wel is het opvallend dat deze teksten *tannîn* plaatsen in het cognitieve domein van [magie]. Uit de handeling die Mozes verricht, blijkt de macht van יהוה over de magiërs van Egypte. Frey-Anthes oppert de mogelijkheid dat op de achtergrond van deze teksten oudoosterse

515. *DCH* 8, 654-655: 'sea-monster or sea-dragon' and 'serpent'; Zie G.C. Heider, 'Tannin', in: *DDD* 834; en ook M.J. Paul, in: *NIDOTTE* 4, 314.

516. Volgens Fabry is dit altijd het geval bij *tannîn*, zie: Fabry, in: *TDOT* 9, 358; Charlesworth, *The Good and Evil Serpent*, 4445-446.

517. Zo Paul, in: *NIDOTTE* 4, 314.

518. Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 81.

519. Fabry, in: *TDOT* 9, 368.

voorstellingen liggen van 'aus Ägypten, Mesopotamien und Israel bekannte Darstellungen von Schlangenapoptropaika, die teilweise auch auf Stäben angebracht waren und wohl der Abwehr chaotischer Schlangemächte dienten'.⁵²⁰ Het concrete gevaar dat van slangen uitgaat, vormt de achtergrond van de reeds genoemde tekst uit Deuteronomium 32,33: 'Hun wijn is venijn van slangen en wreed vergif van adders'. Het beeld van de slang dient hier niet alleen om – zoals we zagen – het kwaad van de vijanden aan te duiden, maar ook de hopeloze situatie te schetsen waarin Israël verkeert, omdat het JHWH verlaten heeft.

Een andere context waarin over de *tannîn* gesproken wordt, is de schepping. Ze zijn net als alle andere dieren op de vijfde dag door God geschapen en behoren de zee toe (Gen. 1,21). Samen met de schepping en schepselen worden de *tannîn* opgeroepen JHWH te loven (Ps. 148,7). Het kan in deze context gaan over grote zeedieren of zeemonsters. Sinds Gunkel is het de vraag tegen welke achtergrond het scheppingsverhaal gelezen moet worden. Moeten we in Genesis 1 een reactie zien op het Mesopotamische *Enuma Elish*, waarin de scheppergod de kosmos vervaardigt uit het lichaam van het verslagen zeemonster Tiamat? Of moeten we – zoals Day voorstelt – uitgaan van een Kanaänitisch scheppingsbericht, waarin Anat of Baäl het zeemonster verslaat?⁵²¹ Het is niet met zekerheid te zeggen. In dit verband wordt ook wel verwezen naar Job 7,12. Daar zegt Job in zijn klaagzang: 'Ben ik de zee of een *tannîn*, dat Gij een wacht tegen mij zet?' Wat de precieze interpretatie van de term hier ook is (het kan in deze tekst namelijk ook gaan om een gevaarlijk dier dat uit het water komt), duidelijk is wel dat het in de tekst gaat om iets dat bedreiging of angst oproept, want men moet ertegen beschermd worden. Zijn de vorige twee teksten neutraal, hier in Job 7 heeft *tannîn* negatieve connotaties. Het bedreigende karakter van de *tannîn* komt nog sterker naar voren in Psalm 74,13: 'U bent het, die de zee hebt gespleten door uw kracht, de koppen van de *tannînîm* in het water heeft verbrijzeld'. In deze psalm blijkt de geweldige macht van JHWH die de bedreigende macht van het watermonster teniet heeft gedaan. In het volgende vers vinden we de parallelle uitspraak: 'de koppen van de לִיְוָתָן *liwyātān* (Leviatan)'. Dit geeft aan de uitspraak een bijzondere lading. Immers, de Leviatan is een monster uit vroeger tijd, dat de (kosmische) machten van het kwaad symboliseert.⁵²² Het meervoud 'koppen' is congruent met het Ugaritische *ltn*, het zevenkoppige monster van de zee. De achtergrond van Psalm 74 verwijst naar de strijd die JHWH in vroeger tijd heeft gehad met de draak of het zeemonster, dat de bedreigende macht van het water personificeerde. Volgens Paul vinden we hier de 'view that they represent demonic forces, which often appear portrayed in animal form in the ancient world'.⁵²³ Leviatan en Behemot zijn de kosmische en demonische krachten die zich tegen JHWH verzetten.

In het verlengde van deze gedachte staat de passage van Jesaja 27, waar de macht van JHWH blijkt, omdat Hij Israël verlost van de toenmalige wereldmachten Egypte en Assyrië. Ook hier staat de *tannîn* parallel met de *liwyātān*: 'Op die dag zal de HERE met zijn fel, groot en sterk zwaard bezoeking brengen over de Leviatan, de snelle slang, over de Leviatan, de kronkelende slang, en Hij zal het monster in de zee do-

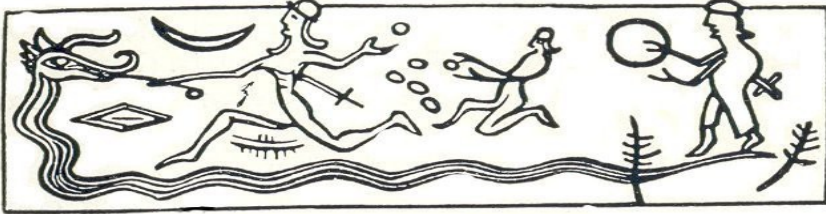
520. Frey-Anthes, 'Schlange', in: *Bibelllexikon*.

521. Zie Heider, 'Tannin', in: *DDD* 835.

522. Zie E. Lipiński, in: *TDOT* 7, 504-509; Paul, in: *NIDOTTE* 2, 778-780.

523. Paul, in: *NIDOTTE* 2, 779.

den' (Jes. 27,1). Het nomen *tannîn* verwijst hier naar de macht van Assyrië of naar 'evil powers' in het algemeen, die op de dag van JHWH vernietigd zullen worden.⁵²⁴ Vaak wanneer in een tekst mythologische motieven aanwezig zijn, wordt gebruikgemaakt van *tannîn*.⁵²⁵ Deze motieven zijn duidelijk zichtbaar in Jesaja 51,9, waar van JHWH gezegd wordt: 'Bent u het niet, die *rahab* neergehouwen, de *tannîn* doorboord hebt?' In deze tekst wordt de macht van JHWH beleden, met woorden die terugverwijzen naar de strijd die in vroeger tijd gevoerd is met de machten van de chaos en vooruitwijzen naar de latere bevrijding van Israël bij de Rode Zee.⁵²⁶ Op de onderstaande afbeelding 7.12 is een voorbeeld te vinden van hoe men een dergelijke strijd tegen het waterige chaosmonster zich heeft voorgesteld.



Afbeelding 7.12: Jacht op een draak (slang) met een golfvormig lichaam, op een Assyrische zegelrol uit Ninevè (8-7e eeuw BCE), naar Keel, *altorientalischen Bildsymbolik*, 43, afb. 48.

De parallellie van *rahab* met *tannîn* in Jesaja 51 geeft te denken. Immers, men ziet in *rahab* een 'mythisches Ungeheuer',⁵²⁷ een 'appellative epithet for the mythological chaos monster',⁵²⁸ een 'semi-demonic being' en een 'monstrous evil force of being'.⁵²⁹ De auteurs zijn van mening dat we de verwijzing naar *rahab* moeten zien tegen de achtergrond van oudoosterse mythologie, waar de schepping beschreven wordt in termen van een overwinning op de machten van de chaos. Deze machten zijn verbeeld als monsters.⁵³⁰ Mythisch of niet, kenmerkend voor deze machten is dat zij de kosmos, het volk dat in de kosmos woont en God als schepper van de kosmos bedreigen en belagen.

Ten slotte wordt *tannîn* gebruikt in relatie tot de historische vijanden van Israël. In Ezechiël 29,3 wordt de koning van Egypte vergeleken met een הגדול התנים *hattannîm haggādōl*, een 'grote *tannîn*' in de Nijl: 'Zie, Ik zal u, farao, koning van Egypte, groot zeemonster, dat in het midden van zijn Nijlarmen ligt', en in 32,2 met een *tannîm*.⁵³¹ Het is niet helemaal duidelijk of we hier aan een krokodil moeten denken of aan een mythisch zeemonster.⁵³² In ieder geval drukt het beeld het kwaadaardige

524. Paul, in: *NIDOTTE* 2, 779; zie voor uitgebreide bespreking van deze tekst tegen de achtergrond van het Ugaritische Baäl-epos, Lipiński, in: *TDOT* 7, 506-509.

525. Fabry, in: *TDOT* 9, 368.

526. Zie M.A. Phelps, in: *NIDOTTE* 3, 1064-1065.

527. Zo A. Krüger, 'Rahab (Chaoswesen)', in: *Bibelllexikon*.

528. M.A. Phelps, in: *NIDOTTE* 3, 1064.

529. F.A. Spina, in: *NIDOTTE* 4, 1121-1123.

530. Zie ook K. Spronk, 'Rahab', in: *DDD* 684-686.

531. Met vele exegeten is hier te lezen *tannîn*, zie Heider, 'Tannin', in: *DDD* 836.

532. Zie Allen, *Ezekiel 20-48*, 104-105.

(*malevolent*) en bedreigende karakter van de farao uit. In Jeremia 51,34 vergelijkt Jeremia koning Nebukadnezar met de *tannîn* die Sion heeft ingeslikt. Ook hier ligt het accent op het bedreigende karakter van deze voor Israël vijandelijke koning.

Wat deze laatste teksten betreft, is de conclusie van Heider ter zake: 'What emerges from a review of the OT references is the portrait of a sea monster (or dragon) who served in various texts as a personification of chaos or those evil, historical forces opposed to Yahweh and his people'.⁵³³ Alleen is wat Psalm 91,13 betreft, de koppeling met historische kwade machten minder duidelijk. De tekst laat historische identificatie in het midden, maar legt wel het volle accent op de bedreiging die van de *tannîn* uitgaat en deze is met recht als demonisch te bestempelen.

7.13.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein

Zoals uit de vorige paragraaf duidelijk werd, profileert *peten* in de teksten vooral het venijnige kwaad waaraan de gelovige blootgesteld kan staan. Dit kwaad kan betrekking hebben op wat mensen doen of zeggen. Alleen Psalm 58 verbond *peten* met het cognitieve domein van de [magie/bezwering]. Iets dergelijks waren we ook tegengekomen in de bespreking van Psalm 91,3. In het oude Oosten zijn slangen soms verbonden met demonen. Deze achtergrond kan in de tekst meeklinken. Het nomen *tannîn* waarmee *peten* parallel staat, gaat echter verder. Dit nomen heeft zijn bereik veel meer in het mythologische taalveld. Het profileert de kwade machten die chaos veroorzaken en een bedreiging vormen voor de mens. Het cognitieve domein van de [vijanden] of [kwade/demonische (chaos)machten] ligt in het geval van *tannîn* meer voor de hand. Het zijn deze machten die niet alleen de existentie van een volk bedreigen, maar ook het bestaan van de enkeling.

7.13.5 Analyse van het prototypisch scenario

Vanwege de chtonische (aardse) levenswijze van de slang, worden aan de slang negatieve numineuze krachten toegeschreven, die dood en kwaad vertegenwoordigen.⁵³⁴ Deze bedreiging laat zich door het volgende prototypisch scenario weergeven:

Prototypisch scenario van bedreiging door een slang

Fase 1: een slang ligt onder de struiken op de loer of op de grond van het huis stil te wachten.

Fase 2: iemand zet zijn voet dicht bij de slang.

Fase 3: de slang doet een aanval en bijt.

Fase 4: de aangevallen persoon schrikt en trekt zijn voet of arm terug.

Fase 5: de slang bijt in het ledemaat of laat de persoon schrikken met gesis.

Fase 6: de persoon zoekt hulp of tracht de slang te doden.

Fase 7: de dood of de schrik achtervolgt de persoon.

533. Heider, 'Tannin', in: DDD 836. Zie ook Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 431, noot 12: כפיר' 'young lion', and תנין 'sea serpent, water snake', are frequent figures for the enemies of the individual and of Israel itself; cf. respectively, Pss 17:12; 35:17; 58:7; Jer 2:15; and Jer 51:34; Ezek 29:3'.

534. Zie Frey-Anthes, 'Schlange', in: *Bibellexikon*.

Wat *tannîn* betreft, is uit de analyse van de teksten duidelijk geworden dat het begrip zijn domein heeft in het water van de zee of de rivier. Het is de kronkelende zeeslang, die door JHWH overwonnen wordt. Wellicht moet de context van *tannîn* in Psalm 91 ook wel in de nabijheid van water gezocht worden. Water ziet er in het donker luguber uit. Wie in diep water zwemt of zich baadt, kan soms het gevoel van angst niet onderdrukken, gebeten te worden door een slang of krokodil. Het is misschien deze concrete context die aanleiding heeft gegeven voor de mythische associaties die met de term verbonden zijn. Wat het prototypisch scenario betreft, valt te denken aan:

Prototypisch scenario van bedreiging door een draak of zeemonster

- Fase 1: iemand komt in de nabijheid van donker water of begeeft zich in het water.
- Fase 2: hij hoort een geluid of ziet het water bewegen.
- Fase 3: de persoon schrikt en trekt zich terug.
- Fase 4: het zeemonster springt op of haalt uit naar het slachtoffer.
- Fase 5: de persoon wordt getroffen door de klauwen of weet te ontsnappen.
- Fase 6: het monster slikt de persoon in of komt achter hem aan.

7.13.6 *Analyse van het mentale beeld*

Het is duidelijk dat het mentale beeld overwegend negatief is ingevuld. In de woorden van Tate: 'Lions and poisonous snakes are dangerous animals who attack with little warning from hidden places.'⁵³⁵ Wat van de leeuw gezegd wordt, geldt ook voor de slang. Het feit dat de slang op de grond kruipt (Gen. 3,14), op de rots zit (Spr. 30,19), zich verbergt en plotseling bijt (Am. 5,19; Gen. 49,17), maakt haar tot een gevreesd dier. Haar gevaarlijke beet en dodelijke gif (Ps. 58,5), haar scherpe tong (Ps. 140,4) en sissend geluid (Jer. 46,22) maken haar tot een sinister dier. In het oude Israël vinden we nergens een positieve houding ten opzichte van de slang. De associaties die de slang oproept, zijn bijzonder negatief, zoals Fabry terecht concludeert: 'All these observations led people to consider serpents ugly, repulsive, sinister, and dangerous'.⁵³⁶

Dit negatieve en sinistere wordt nog versterkt door het nomen *tannîn*. De associatie van deze term met termen als *liwyātān* en *rahab*, die hun achtergrond in de mythologie van het oude Oosten hebben, geeft aan het begrip een speciale inkleuring. Hoewel in het gedachtengoed van het Oude Testament de zeemonsters gezien worden als door JHWH geschapen (Ps. 104,26; Gen. 1,21), vertonen de associaties die de termen oproepen verwantschap met teksten uit de Umwelt. In deze teksten hebben de bedreigende aspecten verreweg de overhand. Het is met name dit laatste aspect dat zich in Israël verbonden heeft met termen als *tannîn*, *liwyātān* en *rahab*. Deze zeemonsters 'came to symbolize all the powers of evil'.⁵³⁷

535. Tate, *Psalms 51-100*, 457.

536. Fabry, in: *TDOT* 9, 359.

537. Lipiński, in: *TDOT* 7, 509

7.14 TREDEN EN VERTRAPPEN

In deze paragraaf gaat het ons om de schematische betekenis van de werkwoorden דָּרַךְ *dārak* '(be)treden' en רָמַס *rāmas* 'met voeten treden' of 'vertrappen' in Psalm 91,13. Wat wordt er door deze werkwoorden geprofileerd? Welk soort bedreiging veronderstellen zij?

Allereerst kijken we naar het werkwoord *dārak*:

1. Het werkwoord *dārak* komt 62 keer voor, voornamelijk in de Qal en Hif'il.⁵³⁸ De grondbetekenis van het werkwoord is 'treden', waarbij het object bijvoorbeeld 'land' (Deut 1,36), 'weg' of 'pad' (Jes. 59,8) of 'drempel' (1 Sam. 5,5) kan zijn.
2. Vanuit dit concrete gebruik hebben zich de volgende betekenissen ontwikkeld: (1) het (met de voet) spannen van een boog die op de grond ligt; (2) het treden van de wijnpers; en (3) het treden van de dorsvloer.⁵³⁹ Vanuit de grondbetekenis 'betreden' en van daaruit 'platgetreden' heeft zich vermoedelijk het nomen *derek* 'weg' ontwikkeld.⁵⁴⁰ Vanuit de letterlijke betekenis van 'weg', 'pad' of 'straat', hebben zich ook afgeleide betekenissen van *derek* ontwikkeld als 'levensweg' (Ps. 91,11), 'levenshouding' of 'gedrag'.⁵⁴¹
3. Het werkwoord kan met verschillende voorzetsels voorkomen, maar voor Psalm 91 is vooral het voorzetsel עַל 'al' 'op' van belang.⁵⁴² De Septuaginta vertaalt *dārak* vaak met ἐπιβαίνω 'gaan op, betreden' en πατέω 'betreden' of 'met voeten treden'.

Wat het werkwoord *dārak* met het voorzetsel 'al' precies profileert en welke associaties er aan het werkwoord verbonden zijn, komen we op het spoor als we de teksten analyseren waarin deze combinatie voorkomt. In Deuteronomium 11,25 wordt het betrokken op het volk Israël. Als het volk zich aan de geboden van JHWH houdt, zal Israël het land dat God hun beloofd heeft, kunnen betreden, dat is: in bezit kunnen nemen. Dit betreden heeft militaire connotaties: er zullen *paḥad* en *mōrā* 'schrik' en 'vrees' zijn bij de inwoners van het land, omdat in het betreden van het land vermoedelijk een 'element of force or violence' zit (zie bijv. Jes. 63,3).⁵⁴³ Niemand zal tegenover het volk kunnen standhouden. Het element van 'violence' komt expliciet voor het voetlicht in Deuteronomium 33,29. Daar valt immers te lezen dat vijanden zich aan Israël zullen onderwerpen, omdat JHWH de God van Israël hun *hereb* 'zwaard' is. In deze context heeft *dārak* 'sieghaften Sinn' of *triumphant overtones*.⁵⁴⁴

Het is niet helemaal duidelijk wat er in dit vers bedoeld wordt met het zinnetje 'u zult hun hoogten betreden'. Vermoedelijk heeft *bāmōt* 'hoogten' in deze context betrekking op de religieuze cultusplaatsen van de Kanaänitische bevolking. Cultusplaatsen zijn namelijk vaak op een heuvel te vinden. De plaats wordt bij uitstek geschikt geacht om offers te brengen (1 Sam. 9 en 10; 1 Kon. 3,2; 11,7) en tempels te bouwen (1 Kon. 13,32). Op verschillende plaatsen worden deze *bāmōt* in verband gebracht met altaren, (wierook)offers en godenbeelden (Lev. 26,30; Num. 33,52; 1 Kon. 14,23; Jer. 19,5; Hos. 10,8; etc.). Het ligt dus voor de hand te veronderstellen

538. G. Sauer, in: *THAT* 1, 457.

539. Koch, in: *TDOT* 3, 276; Sauer, in: *THAT* 1, 459.

540. Sauer, in: *THAT* 1, 457.

541. Koch, in: *TDOT* 3, 271.

542. Zie Deut. 11,25; 33,29; 1 Sam. 5,5; Job 9,8; Jes. 63,3; Am. 4,13; Mi. 1,3.

543. E.H. Merrill, in: *NIDOTTE* 1, 992.

544. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 249, en Merrill, in: *NIDOTTE* 1, 992.

dat de *bāmōt* een belangrijke rol spelen in de cultus van de Kanaänitische bevolking van het land dat Israël in bezit heeft genomen. In latere tijd hebben de profeten van Israël scherpe kritiek op deze *bāmōt*, omdat er op die plaatsen meerdere goden vereerd worden en de cultus vaak syncretistische trekken vertoont.⁵⁴⁵ De verering van Baäl en Ashera, de gewijde stenen en de oude Kanaänitische praktijk van kinderofters werden als een gevaarlijke bedreiging gezien voor de verering van JHWH. Hoewel de details niet helemaal duidelijk zijn, is er waarschijnlijk een relatie te leggen tussen de *bāmōt* en de cultus aan of van de doden.⁵⁴⁶

In Deuteronomium 33,29 vinden we de aankondiging, dat deze cultushoogten door Israël zullen worden betreden of platgestampt. De tekst kan bedoelen dat de hoogten in bezit genomen worden door Israël en aan JHWH gewijd zullen worden of dat ze vernietigd worden. Voor de interpretatie van *dārak* in Psalm 91,13 is deze link met de *bāmōt* wellicht relevant. Temeer, omdat deze link ook in andere teksten te vinden is die betrekking hebben op het handelen van JHWH.⁵⁴⁷ Zo wordt van JHWH gezegd: 'Hij schrijdt voort over de hoogten van de zee' (Job 9,8) of 'over de hoogten van de aarde' (Am. 4,13) en lezen we in Micha 1,3: 'Hij daalt neer en treedt op de hoogten der aarde'. De precieze betekenis van *bāmōt* in deze teksten, in de context van een epifanie van JHWH, is niet helemaal duidelijk. Door sommige exegeten wordt wel gedacht dat de hoogten hier te maken zouden hebben met een oude mythologische voorstelling van het land als een liggende gestalte, waarbij haar vruchtbaarheidspotentie zich manifesteert in de zogenaamde *bāmōt*, maar deze gedachte wordt door anderen ontkend of bestreden.⁵⁴⁸ Het werkwoord *dārak* zou in deze context de betekenis hebben van 'heerschappij uitoefenen over' of 'onderwerpen'.

Ten slotte komen we de combinatie *dārak* met 'al nog een keer tegen in 1 Samuël 5,5. Hier heeft het werkwoord betrekking op de priesters van Dagon, die de drempel van de tempel van Dagon niet betreden. De gedachte achter het niet betreden of aanraken van een drempel heeft met een vorm van bijgeloof te maken en heeft vermoedelijk demonische connotaties.⁵⁴⁹

Samenvattend kunnen we stellen dat het werkwoord *dārak* in genoemde teksten vaak 'sieghaften Sinn' heeft, en de macht weergeeft die de *trajector* heeft over het *landmark*, vaak met destructieve connotaties of intenties.

In Psalm 91,13 staat *dārak* parallel met het werkwoord *rāmas*. Wat voegt dit laatste werkwoord aan de eerdere betekenissen en connotaties toe?

1. Het werkwoord *rāmas* komt negentien keer voor in de Hebreeuwse Bijbel, waarvan achttien keer in de Qal en een keer in de Nifal. De semantische betekenis kent ver-

545. Zie M.J. Selman, in: *NIDOTTE* 1, 670.

546. Zo K.D. Schunck, in: *TDOT* 2, 143-145.

547. 'Das Verbum *drk* q. kann das Gehen Gottes bezeichnen', aldus Sauer, in: *THAT* 1, 460.

548. Zie voor discussie S. Paas, *Creation and Judgement: creation texts in some eighth century prophets* (OTS 47), Leiden 2003, 278-280.

549. 'A person stepping on a threshold might put pressure on the heads of the spirits or demons contained in it and irritate them so much that they would inflict evil on the offender. To avoid this, superstitious people might step or leap over the threshold, a practice roundly condemned as pagan by the prophet Zephaniah (1:9), though presumably practiced by some of his Israelite contemporaries', zo R.W. Klein, *1 Samuel* (WBC 10), Dallas 1983, 50; zie ook H. Donner, 'Die Schwellenhüpfer: Beobachtungen zur Zephanja 1, 8f', *JSS* 15 (1970), 42-55.

schillende nuances, afhankelijk van de literaire context waarin het voorkomt. Zo kan het als technische term gebruikt worden voor het met de voeten bewerken ('vertreden') van klei (Jes. 41,25), leem (Na. 3,14) en druiven (Jes. 63,3). Soms zijn dieren het subject en beschrijft *rāmas* het verwoestende effect van hoeven en klauwen van dieren (2 Kon. 14,9; Mi. 5,7, waar een *k^epīr* 'leeuw' subject is). Ook mensen kunnen onderwerp zijn van *rāmas*. Zij kunnen andere mensen vertrappen (2 Kon. 7,17) of objecten als de tempelhof (Jes. 1,12), straten (Ez. 26,11) en dieren (Ps. 91,13; Dan. 8,7). Het werkwoord *rāmas* laat zich in al deze contexten vertalen met 'vertrappen'.⁵⁵⁰ De Septuaginta vertaalt meestal met een vorm van πατέω '(onder de voet) vertrappen'.⁵⁵¹

2. De betekenis en het gebruik van *rāmas* zijn vooral te vinden in het cognitieve domein van het (profetische) [oordeel] van JHWH. Soms dient het ter beschuldiging van het gedrag van het volk (Jes. 1,12) of zijn leiders (Ez. 34,18), meestal als beschrijving van het oordeel zelf (Jes. 5,5; 10,6; 28,3, 18; in narratieve teksten: 2 Kon. 7,17, 20; 9,33). Slechts een enkele keer komen we *rāmas* tegen in het cognitieve domein van het [heilsorakel]⁵⁵² (Jes. 16,4; 26,6; Mi. 5,7; Ps. 91,13), waar het object van het werkwoord vijandige connotaties heeft.⁵⁵³ De combinatie van *rāmas* met *k^epīr* en *tannīn* is uniek.⁵⁵⁴

Het werkwoord *rāmas* profileert een ruimtelijke oriëntatie, waarbij de *trajector* zich boven het (vijandige) *landmark* bevindt. Deze verticale dimensie van het werkwoord wordt door de tekst van Jesaja 26,5-6 goed geïllustreerd:

Voorzeker, Hij haalt ze neer, de bewoners van de hoogte, de hoogverheven stad;
Hij vernedert haar, Hij werpt haar neer, tot de grond toe, Hij stort haar neer in het stof. De voet zal haar vertrappen, de voeten van de ellendige, de voetstappen van de armen.

De actie die door *rāmas* wordt uitgedrukt, heeft bovendien een destructief karakter.⁵⁵⁵ Het gaat om vertrappen van wat onder de voeten komt (Ps. 7,6; 2 Kon. 14,9//2 Kron. 25,19: de distel is Amasja, de ceder Joas; Jes 41,25). Dat het resultaat van de handeling dodelijk kan zijn, blijkt uit de beschrijving: er is sprake van bloed (2 Kon. 9,33; Jes. 63,3) en er wordt vermeld dat de vertrapte persoon sterft (2 Kon. 7,17, 20). Aan de hand van het technische gebruik van *rāmas* valt dit goed te illustreren: klei, leem of druiven worden met de voeten vertreden of platgetrapt. Het gewicht van de persoon die zijn voeten gebruikt, is zwaarder dan het te vertreden object. Omdat *rāmas* een dynamisch werkwoord is, is het mentale beeld complex. Het werkwoord brengt een verandering tot stand in de relatie van de *trajector* met het *landmark*. De handeling is een opeenvolging van verschillende fases in de tijd.⁵⁵⁶ De handeling van 'met de voeten vertrappen' omvat prototypisch ten minste de volgende fasen:

550. DCH 7, 499-500.

551. Zie E.J. Waschke, in: TDOT 13, 509-511; F. Foulkes, in: NIDOTTE 3, 1126-1127; Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 249-250.

552. Zie Fabry, in: TDOT 9, 369.

553. Zie Waschke, in: TDOT 13, 511.

554. Zo terecht Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 250.

555. Zie bijvoorbeeld Jes. 16,4 waar *rāmas* parallel staat met *šādad* 'verwoesten'.

556. Van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, 172.

Prototypisch scenario van rāmas in het algemeen

Fase 1: een mens of object wordt op de grond geworpen.

Fase 2: iemand anders zet zijn voeten op de mens of op het object dat op de grond ligt.

Fase 3: de mens of het object wordt door de voeten vertrappt.

Fase 4: de mens of het object sterft of gaat kapot.

Fase 5: de persoon vervolgt (ongeschonden) zijn weg of herhaalt de handeling.

In een enkel geval wordt *rāmas* gebruikt voor dieren. Straten (in de stad) en weiden (in het veld) worden door de hoeven van dieren vertrappt of stuk gestampt (Ez. 26,11; 34,18). In Micha 5,7 wordt het beeld van vertrappen betrokken op de leeuw. Het overblijfsel van Jakob onder de volkeren wordt vergeleken met een leeuw, die een schaapskudde aanvalt, de schapen bespringt, onder zijn poten vertrappt en hen verscheurt. Ook in Psalm 91,13 heeft *rāmas* met dieren te maken, maar dan zijn het dieren die door de mens worden vertrappt. In dit vers wordt het *landmark* gevormd door *k^epîr* en *tannîn*, de dieren waarvan bedreiging uitgaat. Zelfs leeuwen en draken zullen vertrappt worden. Daarmee brengt de auteur van Psalm 91 tot uitdrukking dat de aangesproken persoon absoluut geen angst hoeft te hebben.⁵⁵⁷

De gedachte aan het met de voeten vertreden van vijanden, vinden we ook in de oudoosterse Umwelt. Zo wordt in een koningshymne uit Sumerië tegen Iddindagan gezegd: 'An ... hat das Feindland under deinen Fuß gebeugt'.⁵⁵⁸ Of in een bezwerings-tekst gericht tot Marduk lezen we:

Dein grimmiger Pfeil / ist ein schonungsloser Löwe, du hochangesehener Herr, der alle Feinde niedertritt, / den Angriff zum Weichen bringt!⁵⁵⁹

In een bezwering die gericht is aan An, Ea en Marduk valt te lezen:

Die ihr das Gericht des Landes richtet, / die weite Erde (unter eure Füße). Die ihr den Bösen abhelft, / Gutes stiftet, die böse Kräfte (und) Vorzeichen tilgt, die schrecklichen, bösen, nicht schönen Träume; die ihr den Faden des Bösen abschneidet, / die ihr Löseriten zur Lösung verwendet gegen jegliche Kräfte (und) Vorzeichen, / so viel ihrer sind.⁵⁶⁰

Hoewel de inhoud van Psalm 91,13 uniek is en voor het vertrappen van *k^epîr* en *tannîn* geen bijbelse parallellen te vinden zijn, is de gedachte van het vertrappen van vijandige machten voor het oude Oosten niet uniek, zoals blijkt uit bovenstaande voorbeelden. Kraus wijst hier ook op als hij opmerkt, dat 'auf altorientalischen Abbildungen die Götter bisweilen als Überwinder schrecklicher Ungeheuer dargestellt werden; sie stehen auf dämonischen Untieren wie auf einem Postament'.⁵⁶¹ De combinatie van *rāmas* met *k^epîr* en *tannîn* in Psalm 91,13 profileert dan de macht over

557. Zo ook Botterweck: 'When Ps. 91:13 says that the godly man can tread on the lion (shachal), the adder (peten), the young lion (kephir), and the serpent (tannin), these animals denote dangers which can have no effect on the godly who enjoys the protection of God', in: *TDOT* 1, 387.

558. *SAHG* 120.

559. *SAHG* 302.

560. *SAHG* 339.

561. Kraus, *Psalmen XV/2*, 639; zie ook Gunkel, *Die Psalmen*, 405; Weiser, *The Psalms*, 612.

de 'unheimlichen und übermenschlichen Gefahren' waarmee de (aangesproken) persoon te maken krijgt.⁵⁶² Een dergelijke gedachte vinden we ook in het Nieuwe Testament, waar de discipelen van Jezus de volgende belofte meekrijgen: ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων 'zie Ik geef u macht om op slangen en scorpioenen te treden' (Luc. 10,19).

Combineren we de resultaten van de analyse van *dārak* en *rāmas*, dan kunnen we het prototypisch scenario nog iets nader specificeren:

Prototypisch scenario van dārak en rāmas in het cognitieve domein van bedreiging

Fase 1: vijandige machten of demonen liggen op de loer.

Fase 2: degene die op JHWH vertrouwt, zet zijn voeten op deze machten of demonen.

Fase 3: zij worden door hem vertrappt.

Fase 4: de machten of demonen gaan kapot of sterven.

Fase 5: de persoon vervolgt ongeschonden (als overwinnaar) zijn weg.

7.15 CONCLUSIE BEELDEN VAN BEDREIGING

In deze slotparagraaf komen we terug op de centrale vragen van het begin: Is er vanuit de inhoud van Psalm 91 iets te zeggen over de realiteit van demonen of demonische machten? Stelt de psalm de bedreiging door demonen aan de orde? Heeft de psalm (in zijn oorspronkelijke context) te maken gehad met bedreiging door demonische machten? Uit analyse van de gebruikte termen voor bedreiging moest blijken of op deze vraag een bevestigend antwoord gegeven kon worden. Wat is het resultaat van onze analyse tot dusverre? We zullen de resultaten van onze analyse kort langslopen aan de hand van (1) de gebruikte werkwoorden, (2) de mentale beelden die we geconstrueerd hebben en (3) de door de psalm gebruikte beelden van bedreiging.

7.15.1 Wat de werkwoorden veronderstellen

Het in Psalm 91,3 gebruikte werkwoord נָצַל *nāṣal* is frequent in het bijbelse psalter te vinden. In de Psalmen gaat het vaak om feitelijke en acute nood. Wanneer *nāṣal* in die context gebruikt wordt, is de betekenis 'bevrijden van' of 'ontrukken uit' het meest van toepassing. De actie die door *nāṣal* wordt uitgedrukt, betreft een ruimtelijke beweging, waarin iemand bevrijd wordt vanuit een gevaarlijke plaats en overgebracht naar een veilige plaats. De context is altijd een situatie van bedreiging of 'Bedrängnis' (zie § 7.4).

Het werkwoord יָרָא *yārē* dat we in Psalm 91,5 vinden, heeft als grondbetekenis

562. Zie Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 250. Zie ook Tate, *Psalms 51-100*, 457: 'The protective metaphors in vv 3-12 give way in v 13 to one of positive subjugation. The person who is under the protection of Yahweh and under the protective charge of his angels (v 11) will have the power to tread down and trample deadly snakes and lions (v 13). Lions and poisonous snakes are dangerous animals who attack with little warning from hidden places (for lions, see Jer 25,38; Judg 14,5), but they will be put down and mastered by the person of faith—the language is metaphorical, of course, for all persons and powers which threaten human beings with lethal attacks (cf. Ps 58,4-6; Deut 32,33)'.

'vrezan (voor iets of iemand)' en is vaak te vinden in de Psalmen. Het werkwoord omvat een breed spectrum aan betekenissen en loopt van 'alarm in the face of everyday threats through fear of numinous powers to fear of God'. In de context van het dagelijks leven is het object van het werkwoord vaak een situatie die bedreiging oproept. Het werkwoord profileert 'human fear for physical safety in threatening situations and the perils of everyday life'. Het gebruik van de formule *lō' tīrā'* veronderstelt derhalve een concrete situatie van nood of bedreiging (zie § 7.5).

De betekenis van het werkwoord *'ānā* in Psalm 91,10 is 'gebeuren' of 'treffen'. Opvallend is dat in de meeste gevallen het werkwoord gebruikt wordt in de context van geweld en doodslag (zie § 7.10.2). Ook wat *qārab* betreft, valt te melden dat dit werkwoord 'sinister overtones' heeft. Het werkwoord wordt namelijk mede gebruikt voor het naderen met vijandige intenties of bedoelingen (Ps. 27,2; 119,150). In Jesaja 54,14-15 gaat het over מַחַתָּה *mehittā* 'angst' voor vijanden die naderen (*qārab*) en aanvallen (§ 7.11.2). Verder komt *qārab* regelmatig voor met werkwoorden als *hālak* 'wandelen' of 'besluipen', *šōd* 'verwoesten', *nāpal* 'vallen (op)', en *nāgaš* 'dichterbij komen', die regelmatig gebruikt worden in verband met demonische activiteiten (§ 7.6.4).

Aan de werkwoorden die in Psalm 91,13 gebruikt worden, zitten negatieve en destructieve connotaties. In een aantal teksten waarin het werkwoord *dārak* met voorzetsel *'al* voorkomt, is een 'element of force or violence' te vinden. In bepaalde contexten heeft *dārak* 'sieghaften Sinn' en profileert het een vorm van '(iemand aan zich) onderwerpen'. In 1 Samuël 5,5 heeft de combinatie *dārak* met *'al* te maken met een vorm van bijgeloof. In deze context spelen demonische connotaties vermoedelijk een rol. De handeling die door *rāmas* wordt uitgedrukt, heeft een duidelijk destructief karakter. Het gaat om vertrappen van wat onder de voeten komt. Het resultaat van de handeling kan dodelijk zijn: soms is er sprake van bloed of wordt er vermeld dat de vertrapte persoon sterft. Aan de hand van het technische gebruik van *rāmas* valt dit goed te illustreren: klei, leem of druiven worden met de voeten vertreden of platgetrapt. Het gewicht van de persoon die zijn voeten gebruikt, is zwaarder dan het te vertreden object (§ 7.14) Uit deze handeling valt af te leiden dat de bedreiging van dusdanige aard geweest moet zijn dat er geen alternatief voorhanden was, dan het met de grond gelijkmaken van het kwaad.

Samenvattend: de werkwoorden veronderstellen concrete nood en bedreiging, die verbonden zijn met het dagelijks leven. De bedreiging wordt gezien als levensbedreigend en dermate gevaarlijk, dat vernietiging van het kwaad de enige mogelijkheid lijkt te zijn.

7.15.2 *Wat de mentale beelden veronderstellen*

Wanneer we in deze paragraaf de balans opmaken van de mentale beelden die de oudoosterse mens van de verschillende begrippen van bedreiging zich gevormd heeft, is een van de eerste dingen die in het oog springt, dat de verschillende beelden vooral 'angst' profileren. Deze angst wordt expliciet verwoord door termen en uitdrukkingen, die we in de nabije omgeving van de beelden van bedreiging tegenkomen. Te denken valt aan termen zoals: פַּחַד *paḥad* 'schrik', רַעַה פַּחַד *paḥad rā'ā* 'schrik voor kwaad', מוֹרָא *mōrā'* 'vrees', אִימָתָה *'ēmātā* 'ontzetting', רַעַדָּה *r'ādā* 'be-

ving' en חרדה קל *qōl ḥ^arādā* 'angstgeroep'. Soms is de schrik zo hevig, dat er sprake is van מוֹת אִימוֹת 'emōt māwet' 'doodsschrik'.

Het beangstigende karakter van de bedreiging blijkt ook uit een aantal begrippen, dat het onverwachte en plotselinge karakter aangeeft van het kwaad of onheil dat over mensen komt. Zo komen we herhaaldelijk woorden tegen als פתאום *pit'ōm* 'plotseling', בעות *bi'ūt* en בלהות *ballāhōt* 'plotselinge schrik', en נפל *nāpal* 'overvallen'. Soms worden deze associaties nog versterkt door andere termen als *paḥ* 'val(strik)' en *paḥat* 'kuil'. In de basis van het woord *paḥ* klinkt inherent mee dat de val bewust met kwade bedoelingen is gezet. De persoon in nood wordt vergeleken met een hulpeloze en weerloze vogel. Het opeens dichtklappen van het net drukt het plotselinge karakter van bedreiging uit, de onontkoombaarheid van het kwaad en de hulpeloosheid van het slachtoffer.

Dat de bedreiging concreet wordt voorgesteld, blijkt ook uit werkwoorden die gebruikt worden en die niets aan duidelijkheid te wensen overlaten: זעק *zā'aq* 'schreeuwen', נוס *nūs* 'vluchten', שרד *šādad* 'verwoesten' of אבד *ābad* 'te gronde gaan'.

Soms wordt het onheil concreet zichtbaar in de vorm van een ziekte, waardoor men getroffen kon worden. Dan is er sprake van נגע *nega* 'plaag' of van מכה *makkā* 'verwonding'. Rond deze begrippen clustert zich een heel aantal andere termen als: כאב *kā'āb* 'pijn hebben', קץ *qēš* '(levens)einde', en הבל *hebel* 'ademtocht'. Ziekte betekent dat er geen מותם *m^etōm* 'gezondheid' is en dat er חבורה *ḥ^abūrā* 'wonden' zijn. Soms is de ziekte dusdanig ernstig, dat de teksten spreken over מוֹת *māwet* 'dood' en שאול *š^e 'ōl* 'dodenrijk'.

Vaak spelen begrippen als לילה *laylā* 'duister' en אפל *ōpel* 'duisternis' een rol. De nacht of het donker is bij uitstek de periode waar de oudoosterse mens extra gevoelig is voor de bedreiging van geesten en demonen. Het donker en duister kunnen zo bedreigend, dat ze soms met de dood en onderwereld geassocieerd worden. Donkerheid als afwezigheid van licht is een gegeven, maar het duister roept gevoelens van angst en schrik op, van kwaad dat op de loer ligt.

Ten slotte spreken de beelden van de dieren die in Psalm 91,13 gebruikt worden, ook een duidelijke taal. Van de leeuw gaat bedreiging uit. Tand en klauwen zijn illustratief voor bijtend kwaad en gevaarlijk onheil. Het kwaad is onberekenbaar en kan plotseling toeslaan. Ook slangen kunnen plotseling tevoorschijn komen met hun giftig venijn. Haar gevaarlijke beet en dodelijke gif, haar scherpe tong en sissend geluid maken haar tot een sinister dier. Het negatieve en sinistere van de bedreiging wordt nog versterkt door het nomen *tannîn* en de termen *liwyātān* en *rahab*, die hiermee geassocieerd worden. Hun mythologische achtergrond geeft aan de bedreiging een onbestemd karakter. Voor deze machten moet men vrezen, ze ontsnappen aan menselijke waarneming, maar symboliseren als geen ander 'all the powers of evil'.

Samenvattend: de mentale beelden verwoorden een vorm van (existentiële) angst. Angst voor dreiging van onheil, dat plotseling kan toeslaan en waaraan men niet makkelijk kan ontkomen. Angst voor kwaad, dat zich manifesteert in ziekte en plagen en in extreme vorm leidt tot de dood en het dodenrijk.

7.15.3 Wat de beelden van bedreiging veronderstellen

Net van de vogelvanger (vers 3a)

De analyse in § 7.2 liet zien dat het net van de vogelvanger in de cognitieve domeinen van [oordeel van JHWH], [idolatrie] en [vijanden] een rol kan spelen. Omdat het in de psalm gaat om bevrijding door JHWH, blijven alleen de laatste twee domeinen over. Een keuze is niet gemakkelijk te maken. Talloze keren is er sprake van vijanden die vallen zetten en netten gebruiken om hun tegenstanders te vangen of kwaad te berokkenen. Ook in de context van idolatrie loopt Israël gevaar om gevangen te worden in de netten van heidense geesten en demonen. Wat ten slotte de doorslag geeft, is het feit dat in het tweede versdeel (vers 3b) gesproken wordt over het *d^ebar hawwôt* 'magische woord'. De ellips van het werkwoord en de parallellie van beide cola, geven de doorslag om beide cola te relateren aan een en hetzelfde domein, namelijk het domein van idolatrie.

De achtergrond van de bedreiging moet waarschijnlijk gezocht worden in het religieuze domein van de goden en geesten van Kanaän. Uit verschillende teksten blijkt dat deze religieuze wereld voor Israël een voortdurende bron van bedreiging vormt. De goden, geesten en demonen kunnen tot een 'val' of 'strik' worden voor het volk. De stap van idolatrie naar het domein van toverij en magie is snel gemaakt. In Ezechiël 13,17-21 lezen we over toverbanden en sluiers, waarmee men het volk tracht in te palmen en te vangen. In de Umwelt komen we netten en strikken regelmatig tegen in de context van magie en toverij. Zo is er in Babylonië een demon die de naam *alluhappu* 'vangnet' draagt en kan van Lamaštu gezegd worden dat zij gebruikmaakt van een *alluhappunet*. In de serie *Utukkū Lemnūtu* wordt van demonen gezegd dat zij hun slachtoffers met hun netten bedekken en vangen. Het beeld van het net visualiseert hoe men de bedreiging door demonen ervaren heeft. Men wordt plotseling overvallen en men raakt verstrikt in het demonische kwaad. In de serie *Maqlū* wordt de angst voor demonen verwoord: 'They tried to clap me to the ground like a bird-clapper!' en 'They tried to cover me like a net!'

Op basis van dergelijke parallellen is een situering van *pah yāquš* in het cognitieve domein van [idolatrie] het meest waarschijnlijk, waarbij de uitdrukking de gevaren profileert die van toverij en magie uitgaan.

Magisch woord (vers 3b)

In § 7.3 stonden we stil bij de uitdrukking *d^ebar hawwôt*. Met name het nomen *hawwôt* stelde ons voor grote vragen. Het blijkt dat *hawwôt* 'iets' profileert dat mensen bedreigt en angst bij hen oproept. Deze bedreiging kan aan een mens voorbijgaan en men kan ervoor schuilen bij JHWH. Verder is het opvallend dat *hawwôt* op veel plaatsen verbonden wordt met (organen van) spreken. Dit bracht ons op het vermoeden dat *hawwôt* iets is dat door mensen uitgesproken kan worden en waar dreiging van uitgaat. Het bleek dat het verwante nomen *howā* soms gebruikt wordt in het cognitieve domein van idolatrie. In de literaire context van Jesaja 47, waar in vers 11 *howā* voorkomt, is in de verzen 9 en 12 sprake van *heber* 'exorcisme' en *kešep* 'toverij, hekserij' of 'magie'. In Ezechiël 7 is *howā* verbonden met afgodsbeelden (*selem*), die door het volk zijn gemaakt. De link die *howā* lijkt te hebben met toverij en magie en het gegeven dat *hawwôt* met het menselijke spreken verbonden is, doen vermoeden dat de achtergrond van *hawwôt* ook in de context van toverij en magie ge-

zocht moet worden, in het cognitieve domein van [idolatrie]. Omdat de gegevens van het Oude Testament beperkt zijn, zochten we naar verwante begrippen uit de Umwelt.

Het bleek dat *hwt*, het equivalent van *hawwôt* in Ugarit, vaak parallel staat met *thm* 'woord', 'boodschap', 'bevel' en soms met *rgm* 'woord'. Het nomen *hwt* staat voor het woord van de goden dat door de boodschappers van de goden wordt overgebracht en dat – eenmaal uitgesproken – van kracht is en daadwerkelijk uitgevoerd wordt. In Akkadische teksten gaat de aandacht uit naar *a-wa-tu*, dat evenals *hawwôt* vaak verbonden wordt met menselijke organen van spreken. In de serie *Maqlû* beschrijft *a-wa-tu* de toverij en magie van heksen. De heks bedenkt iets en spreekt het vervolgens uit. Eenmaal bedacht en uitgesproken, heeft het woord kracht en brengt het kwaad tot stand. Zo ook het slachtoffer. Deze moet met behulp van een 'tegenwoord' de macht van bezweringen of toverspreuken ontkrachten.

Dit alles overziende, is het goed denkbaar dat *hawwôt* zijn 'thuis' heeft in de wereld van toverij en magie. Het is deze wereld die vermoedelijk nadere invulling geeft aan de semantische eenheid *d^ebar hawwôt*. We kunnen deze semantische frase het best interpreteren als het 'magische woord'. Waarbij de *trajector d^ebar* het accent legt op het spreken en het *landmark* op dat wat uitgesproken wordt. De uitdrukking lijkt in die zin op הוית דברו *dibb^erû hawwôt* 'zij spreken *hawwôt*' (Ps. 38,13). Dit 'magische woord' heeft een sterk negatieve klank. Het profileert een vorm van bezwering of vervloeking die bedoeld is om iemand in het verderf te storten of in ellende te doen ondergaan.

Schrik van de nacht (vers 5a)

Zoals we zagen in § 7.6 is de uitdrukking *paḥad laylâ* te interpreteren als een *genitivus subjectivus*, waarbij *laylâ* de periode aangeeft waarin de schrik zich manifesteert. *Paḥad* kan betrekking hebben op de angst die mensen hebben voor ziekte en plaag of voor plotseling onheil dat hen overvalt. In het algemeen kan men stellen dat de nacht vaak negatieve associaties oproept. Onheil en dood kunnen een mens overdag treffen, maar in de nacht ziet hun gedaante er veel schrikbaarjager uit. Het gegeven dat de overige frasen in Psalm 91,5-6 concrete entiteiten lijken te veronderstellen, namelijk: 'pijl', 'pest' en 'plaag', doet vermoeden dat dit ook voor *paḥad laylâ* geldt. De vraag waarop *paḥad* betrekking heeft, blijkt op basis van de oudtestamentische teksten moeilijk te beantwoorden. Om die reden moeten we de Umwelt betrekken bij de interpretatie van deze term.

De nacht heeft schaduwzijden die in het oude Oosten geregeld verbonden worden met geesten en demonen, met de wereld van magie en volksgeloof. Dit laatste werd duidelijk, toen we de bezweringsteksten van *Utukkû Lemnûtu* bespraken (§ 2.3). In deze teksten is de nacht representatief voor de bedreiging door demonen en zijn schaduwen en onbekende geluiden voorbodes van naderend onheil. Zo kunnen we op een tablet lezen: 'It is they (who) walk about stealthily in the street by night' en 'They flash towards a man sinister and star-like, not releasing the captive victim who was going home at night' (§ 7.6.4).

Demonen voelen zich blijkbaar thuis in de nacht en hebben de duisternis tot hun verblijf gemaakt. Als in het oude Oosten het donker en duister van de nacht geassocieerd kunnen worden met geesten en demonen, roept dit de vraag op of dit ook van

toepassing zou kunnen zijn op *paḥad laylā*.

Het door verschillende auteurs vermoede verband tussen *laylā* en de Mesopotamische demon *lilī* blijkt etymologisch moeilijk vast te stellen. Wel is het opvallend dat in functioneel opzicht er wel bepaalde overeenkomsten zijn. De *gibborīm* van Hooglied 3,8 dragen het zwaard vanwege de 'verschrikking in de nacht'. Het is bekend uit Mesopotamische bronnen dat de demonen *Lilū*, *Lilītu*, *Ardat lilī* en *Lamaštu* het gemunt hebben op bruidsparen. Zij staan erom bekend dat zij het pasgetrouwde paar in de huwelijksnacht aanvallen om 'consummation of the marriage' te voorkomen. De overeenkomsten en motieven zijn opvallend en vragen op zijn minst om een verklaring.

Vanuit de cognitieve taalanalyse hebben we gezien dat de betekenis van woorden bepaald wordt door het samenspel van profiel en basis. Woorden zijn onderdeel van een hele serie van kennis, ervaringen en associaties, die zich in het hoofd van de spreker of schrijver hebben vastgezet. Wanneer we letten op deze ervaringen en associaties, valt op dat teksten waarin *paḥad* en *laylā* samen voorkomen een vorm van schrik profileren die met de dood en het dodenrijk te maken heeft. In Job 18,5-21 is sprake van *ballāhōt* 'verschrikkingen' waardoor Job overvallen wordt. Onheil אִי־דָ' *'ēd* en verderf אָוֶן *'āwen* liggen op de loer. De *b^ekōr māwet* 'eerstgeborene van de dood' en de *Melek ballāhōt* 'koning van de verschrikkingen' hebben het op de goddeloze gemunt en zijn op zijn ondergang uit. Ze trachten hem te vangen met behulp van רֶשֶׁת *rešet* 'net' en פַּחַ *paḥ* 'val'. De passage roept het beeld op van een persoon die voortdurend omringd wordt door gevaar. Er zijn demonen die hem willen vangen in hun netten en vallen. In Job 4,12-16 wordt de verschijning van een *rū^ah* 'geest' beschreven. Deze komt in de nacht (*laylā*) en veroorzaakt 'schrik' (*paḥ*) en 'beving' (**ādā*).

Deze associaties in ogenschouw nemend, lijkt het aannemelijk dat we de achtergrond van de uitdrukking *paḥad laylā* moeten zoeken in het cognitieve domein [kwade geesten/demonen]. Deze conclusie wordt ondersteund door het feit dat in de directe context van *paḥad laylā* termen voorkomen, waarvan men aanneemt dat zij demonische connotaties hebben: *deber*, *qeteb* (vers 6), *peten*, *tannīn*, *šahal* en *k^epīr* (vers 13). Verder worden er in Psalm 91 werkwoorden gebruikt, die regelmatig voorkomen in verband met demonische activiteiten: *hālak* 'wandelen, besluipen', *šōd* 'verwoesten', *nāpal* 'vallen (op)', *nāgaš* 'dichterbij komen' en *qārab* 'naderen' (zie vers 6, 7 en 10).

De overdag vliegende pijl (vers 5b)

In verschillende cognitieve domeinen komen we het nomen *ḥēš* tegen. In § 7.7 zagen we dat *ḥēš* soms geassocieerd wordt met een *dābār mār* 'bitter woord' en met een vloek. Deze betekenis zou in lijn zijn met de interpretatie van *d^ebar hawwōt* als 'magisch woord' en goed passen in Psalm 91. Dit zou betekenen dat *ḥēš* zijn betekenis ontleent aan het cognitieve domein van [vervloeking]. Daarnaast zagen we dat in de Umwelt de pijlen van de Kanaänitische god *rešep* ziekte en andere ellende tot gevolg hebben. In teksten waar de Hebreeuwse term רֶשֶׁפַּי *rešep* te vinden is, komen we attributen tegen die passen bij de Kanaänitische god *Rešep*: קֶשֶׁת *qešet* 'boog', חֵץ *ḥēš* 'pijl', קֶרֶן *qeren* 'hoorn' of 'lichtstraal' en מַטֵּה *matte* 'pijl' of 'speer'. In Deuterono-

mium 32 waar het volk te maken krijgt met *Rešep* en de bittere (dodelijke) *Qeṭeb* (zie Ps. 91,6b), blijken *mal^akē rā ṭm* uitvoerders van het oordeel van JHWH. Het is de vraag of voor de Israëlitische mens het verschil nu zo groot geweest is tussen *mal^akē rā ṭm* en demonen. In Deuteronomium 32 wordt ook gesproken over het offeren aan שרִימ *šedīm* 'boze geesten'. Deze achtergrond zou mee kunnen klinken in het gebruik van *hēs* in Psalm 91. Verder wordt de term *rešep* in het boek Hooglied en Job met de dood en onderwereld geassocieerd. Het feit dat *rešep* juist in deze contexten een rol speelt, maakt een associatie met demonen waarschijnlijk.

Een extra argument voor de associatie met demonen, is gelegen in het feit dat wat in het Oude Testament in het cognitieve domein van het [oordeel van JHWH] aan *hēs* wordt toegeschreven, in de Umwelt op demonen van toepassing is. We zagen namelijk dat mensen door de *hēs* van JHWH getroffen kunnen worden. Deze pijl kan *pit ṭm* 'plotseling' iemand treffen. Zo'n pijl is *bi ṭt* 'verschrikking' voor wie getroffen wordt. De giftige (straf)pijlen van JHWH veroorzaken 'verwondingen' (מכה *makkā*), 'ziekte', 'plaag' (נגע *nega*; cf. Ps. 91,10) en 'onheil'. De pijlen die JHWH afschiet, worden geïdentificeerd met rampen (רעה *ra ṭt* 'kwaad' of 'evil'). De gevolgen zijn ernstig: *rā āb* 'honger', *rešep* 'koortsgloed', *qeṭeb* 'plaag', *deber* 'pest' en *ḥereb* 'zwaard'. Opvallend is dat in deze beide teksten twee uitdrukkingen voorkomen die we ook in Psalm 91,6 tegenkomen: *qeṭeb* en *deber*.

Samenvattend: veel van de gevolgen van de (straf)pijlen van JHWH worden in de Umwelt aan geesten en demonen toegeschreven. Omdat het in Psalm 91 JHWH is, die beschermt tegen de *hēs yā ṭp yōmām* 'de pijl die vliegt overdag', symboliseert de pijl waarschijnlijk een vloek of een ziekte die door demonen gebracht wordt.

De in het duister rondgaande pest (vers 6a)

In de in § 7.8 besproken teksten is duidelijk geworden dat *deber* bijna uitsluitend een rol speelt in het cognitieve domein van het [oordeel van JHWH]. Het zijn vooral profetische en deuteronomistische passages, waarin *deber* een straf(maatregel) is van God vanwege de verbondsbreuk en zonde van de idolatrie. Toch kan deze betekenis moeilijk van toepassing zijn in Psalm 91. Daar is het juist JHWH die tegen de *deber* beschermt.

Wat betekent dit alles voor de profilering van *deber* in Psalm 91,6? Het viel ons op dat in Hosea 13,14 en Habakuk 3,5 een hoge mate van personificatie van *deber* plaatsvindt. Teksten die door exegeten vaker gezien worden als teksten waarin sporen van oud volksgeloof en van demonen te vinden zijn. In Habakuk 3,5 is *deber* onderdeel van een theofanie van JHWH. *Deber* is een zelfstandig (handelend) wezen dat voor JHWH uitgaat. Een dergelijke beschrijving is opvallend, omdat *deber* nergens in het Oude Testament op een vergelijkbare wijze beschreven wordt. In Hosea 13,14 worden Mot en Sheol sterk gepersonifieerd. Ze worden toegesproken en bevroegd. Mot wordt door JHWH verantwoordelijk gehouden voor *deber* en Sheol voor *qeṭeb*. *Deber* wordt hier nadrukkelijk geassocieerd met de dood en de onderwereld. Deze twee teksten verwoorden gedachten die in het oudoosterse wereldbeeld met geesten en demonen en met de onderwereld verbonden worden. Het ligt daarom voor de hand om voor de associaties die met *deber* gegeven zijn naar de Umwelt te kijken. In Psalm 91 komt de bedreiging van pest en ziekte van buiten en moet de mens in nood juist tegen de *deber* beschermd worden. De achtergrond van de personificatie

en het zelfstandig voorkomen van *deber* in Psalm 91,6 moet derhalve in de Umwelt van Kanaän, Ugarit of Mesopotamië gezocht worden. Dit maakt een demonische interpretatie van de term waarschijnlijk.

Het op de middag vernietigende verderf (vers 6b)

We zagen in § 7.9 dat *qeteb* slechts vier keer voorkomt en steeds in het cognitieve domein van het [oordeel van JHWH]. De term profileert een vorm van 'verderf' of 'vernietiging'. In de teksten van Deuteronomium 32,24, Hos 13,14 en Jesaja 28,2 komen we termen tegen die mogelijk mythologische connotaties hebben of bekend zijn als aanduidingen van demonen (zoals bijvoorbeeld *m'rirî*). In een aantal teksten wordt *qeteb* geassocieerd met de dood en de onderwereld. Toch blijkt het moeilijk om de precieze betekenis en functie van *qeteb* op basis van de oudtestamentische teksten vast te stellen.

De Septuaginta vertaalt de frase *qeteb yāšūd šohorāyîm* met: δαίμονιου μεσημβρινοῦ '(van) de demon van de middag'. Deze vertaling gaat vermoedelijk terug op een andere Hebreeuwse tekst. In plaats van מִקְטֵב יְשׁוּד צְהַרִים leest de Septuaginta מִקְטֵב יְשׁוּד צְהַרִים *miqqeteb w'sšēd šohorāyîm*. Het woord *šēd* is bekend als aanduiding voor 'demon' in de Semitische talen van Babylonië, Ugarit en Israël.

Naast de vertaling van de Septuaginta is er een element uit de masoretische teksten, dat een link kan vormen met de Umwelt. In de latere rabbijnse interpretatie wordt *qeteb* namelijk verbonden met extreem warm weer in de zomerperiode. Volgens Psalm 91,6 is de *qeteb* actief op *šohorāyîm*, het warmste deel van de dag, wanneer de zon op haar hoogste punt staat. Het is niet ongebruikelijk in oudoosterse (Semitische en Arabische) culturen om deze tijd te beschouwen als gevaarlijk en als de tijd waarop demonen actief zijn. Winden in het algemeen kunnen ziekten veroorzaken en worden soms met demonische connotaties bekleed. Het aspect van de hete of stormachtige wind is ook te vinden in Hosea 13,15 en Jesaja 28,2. Volgens De Moor verwijzen deze uitdrukkingen naar de sirocco, de verzengende woestijnwind, die in Ugarit gezien wordt als een manifestatie van Mot, de god van de dood.

In deze lijn is het aannemelijk dat de term *qeteb* vooral thuishoort in het cognitieve domein van de [dood] en het [dodenrijk]. Zoals de wind oorzaak van allerlei soorten ziekten kan zijn, zo is *qeteb* als de sinistere helper van Mot verantwoordelijk voor ziekte en dood.

Het kwaad dat treft (vers 10a)

In § 7.10 is duidelijk geworden dat *rā'ā* een vorm van onheil profileert, dat de mens in zijn existentie bedreigt. Het kwaad kan in vele gestalten zichtbaar worden: in ziekten, moeiten, bedreiging, onvruchtbaarheid, oorlogsdreiging, kwade geesten, et cetera. Soms wordt *rā'ā* gezien als een zelfstandige grootheid, die mensen kan achtervolgen, een huis en familie kan treffen of zelfs in iemands huis kan verblijven. Het cognitieve domein waarbinnen *rā'ā* verstaan moet worden, bepaalt de betekenis van de term. De gebruikte beelden en de negatieve connotaties van de termen doen vermoeden dat de oudoosterse mens *rā'ā* geassocieerd heeft met het cognitieve domein van [kwaad/onheil]. Gelet op de context van Psalm 91, ligt het voor de hand dat *rā'ā* in vers 10 aanduiding is voor onheil in de vorm van fysiek kwaad, dat een mens plotseling kan overvallen.

De naderende plaag (vers 10b)

Wat wordt er door *nega* ' in Psalm 91 geprofileerd? In de overige teksten van het Oude Testament profileert *nega* ' ziekte of onheil als straf van JHWH. In Psalm 91 is de situatie anders, hier drukt ננע samen met רעה de gevaren uit, waaraan het menselijk leven staat blootgesteld en waartegen JHWH beschermt. Het ligt voor de hand om de betekenis van deze termen te zoeken in de context en cultuur van het oude Oosten. Deze gedachte wordt versterkt door het nomen 'ohel. De tent is een plek waar men veilig is voor naderend gevaar of onheil. Dit onheil kan zomaar de tent naderen (Job 19,12). De gedachte aan de tent als veilige binnenwereld die van buiten door demonen bedreigd wordt, komen we herhaaldelijk in teksten uit de Umwelt tegen, zoals we zagen in § 7.11.4: 'Böser Utukku, böser Alu, böser Ekimmu, böser Gallu, böser Gott, böser Rabisu, Unheilvoll sind sie. ... Hinter mir mögen sie nicht folgen. Mein Haus mögen sie nicht betreten, Meine Umgebung mögen sie nicht durchbrechen. Meine Wohnstätte mögen sie nicht betreten'.

In deze lijn kunnen we *nega* ' in Psalm 91 het best interpreteren. Het nomen profileert een kwaadaardige 'aanraking' door geesten of demonen. In de basis van de term komt de gedachte mee van intentioneel kwaad. Niet JHWH, maar kwade geesten en demonen willen de gelovige en zijn leefgemeenschap beschadigen en vernietigen.

De leeuw, slang en draak (vers 13)

In § 7.12 hebben we gezien dat de uitdrukkingen *šahal* en *k'pîr* vooral vrees en angst profileren. Leeuwen boezemen ontzag in door hun sterke klauwen en machtige gebul. Zoals een leeuw plotseling als uit het niets kan opduiken, zo kan het onheil plotseling toeslaan of kunnen vijanden opeens tevoorschijn komen. Wanneer een leeuw aanvalt, is er meestal geen verweer of ontsnapping meer mogelijk. Zo heeft de oudoosterse mens zich het gevaar of onheil voorgesteld.

Zoals in § 7.13 duidelijk werd, profileert *peten* vooral het venijnige kwaad, waaraan de gelovige blootgesteld kan staan. Dit kwaad kan betrekking hebben op wat mensen zeggen of doen. Net als leeuwen zijn giftige slangen gevaarlijke dieren die de mens zonder enige waarschuwing aanvallen vanuit verborgen plaatsen. Haar scherpe tong en sissend geluid maken de slang tot een sinister dier. In Psalm 58 is *peten* verbonden met het cognitieve domein van de [magie/bezwering]. Het nomen *tannîn* profileert de kwade machten die chaos veroorzaken en een bedreiging vormen voor de mens. Machten die niet alleen de existentie van een volk bedreigen, maar ook het bestaan van de enkeling. De negatieve en sinistere connotaties die *tannîn* heeft, worden nog versterkt door de associatie met *liwyātān* en *rahab*, die beide hun achtergrond in de mythologie van het oude Oosten hebben. In het Oude Testament worden deze zeemonsters gezien als door JHWH geschapen, maar in teksten uit de Umwelt vertegenwoordigen deze termen de bedreigende chaosmonsters uit de oertijd. Dit bedreigende aspect heeft zich in Israël verbonden met de termen *tannîn*, *liwyātān* en *rahab*. Deze zeemonsters symboliseren de machten van het kwaad.

In tabel 7.2 zijn de cognitieve domeinen waarin de beelden van bedreiging in het Oude Testament voorkomen nog eens samengevat en de associaties die deze begrippen vanuit de Umwelt meenemen.

Tabel 7.2: Nogmaals beelden van bedreiging

| Vers | Term | Cognitieve domeinen in Oude Testament | Profilering | Associaties uit Umwelt in Psalm 91 |
|------|-----------|---|--|--|
| 3a | פח יקיש | Jacht; oordeel van JHWH; idolatrie; vijanden | Bedreiging; plotseling onheil | Idolatrie → toverij en magie |
| 3b | דבר הוות | Idolatrie; vijandschap; 'foolish speech' | Schadelijk woord; gesproken woord dat bedreigt; | Idolatrie → toverij en magie; bezwering, vervloeking |
| 5a | פחד לילה | Heilige oorlog; oordeel van JHWH; onheil | Schrik die 's nachts mensen overvalt; onverwacht en duister onheil | Onheil → geesten en demonen; dood en dodenrijk; <i>Līlīt</i> en <i>Lamaštu</i> |
| 5b | חץ | Oorlog; oordeel van JHWH; vijanden; vloek | Plotseling gevaar; leugen en laster; rampen en ziekten | Vloek → vervloeking; <i>Rešep</i> → ziekte en onderwereld |
| 6a | דבר | Oordeel van JHWH | Dodelijke ziekte | Mot en Sheol → demonische (pest)ziekte; dood en dodenrijk |
| 6b | קטב | Oordeel van JHWH | Ernstige en verderfelijke (huid)ziekte; verzengende oostenwind | Mot en Sheol → demonische ziekte; dood en dodenrijk |
| 10a | רעה | Oordeel van JHWH; verkeerd menselijk handelen; onheil | Fysiek of moreel kwaad; bedreigend onheil | Onheil → (plotseling) fysiek kwaad: ziekte, moeiten, dreiging etc. |
| 11a | נגע | Oordeel van JHWH; ziekte en gezondheid; wet en recht | Aandoening of ziekte; onheil | Ziekte en onheil → kwaadaardige aanraking door demonen |
| 13a | שחל, כפיר | Handelen van JHWH; vijanden | Bedreiging van gevaar en onheil | Leeuw → macht van goden en demonen; bedreiging van goden en demonen; apotropäische functie |

| | | | |
|-----|---|------------------------------------|---|
| 13b | פֶּתַח Oordeel van JHWH; vijanden; magie | Dodelijk gevaar; venijnig kwaad | Magie en bezwering; demonisch onheil; apotropeïsche functie |
| | תַּיִן Schepping; magie | Zeedier; zeemonster, draak | Chaosmachten; demonische oermonsters |

7.15.4 Algemene conclusie

Op basis van bovenstaande conclusies wordt duidelijk waarom Psalm 91 in de geschiedenis van uitleg met demonen geassocieerd kon worden. Een aantal termen dat de psalm gebruikt, heeft voor de oudoosterse mens demonische connotaties. In het mentale beeld dat men van deze begrippen gemaakt heeft, worden vormen van kwaad en onheil aan demonen toegeschreven. De woorden van bedreiging zijn 'tips of encyclopedic Icebergs' (zie hoofdstuk 6). In de tekst komt slechts een bepaald gedeelte van een cognitief domein 'boven water', terwijl een groot deel van de associaties en mentale beelden die met de termen verweven zijn, 'onder water' blijft. Bovenstaande analyse heeft gepoogd 'iets' van de ijsberg boven water te halen. Verschillende termen van bedreiging bleken in de oudoosterse context inderdaad demonische connotaties te hebben. Hiermee hebben we inzichtelijk gemaakt hoe en waarom Psalm 91 met demonen verbonden kon worden.

Toch zijn hiermee niet alle vragen beantwoord. Naast beelden van bedreiging kent Psalm 91 ook beelden van bescherming. In het volgende hoofdstuk willen we onderzoeken wat deze beelden toevoegen aan de conclusies van dit hoofdstuk. Als het gaat om bescherming, kan de vraag gesteld worden of uit het gebruik van de woorden van bescherming ook duidelijk wordt waartegen deze bescherming gericht is. Gaat het in deze woorden ook om bescherming tegen demonen? Past dit bij wat door beelden van bedreiging reeds was geprofileerd? Ten slotte kan de vraag voor de hele psalm gesteld worden: wat is de boodschap, het antwoord of de bijdrage van de psalm aan de nood die verondersteld wordt?

8 Beelden van bescherming

Dramatic pictures of a world full of treacherous, monstrous, indeed demonic dangers are contrasted with powerful images of protection and of victorious battle against this world.¹

8.1 INLEIDING

Aan de hand van de in hoofdstuk 6 beschreven en ontwikkelde matrix, hebben we in het vorige hoofdstuk termen geanalyseerd die met bedreiging te maken hebben. In dit hoofdstuk willen we beelden van bescherming analyseren. Psalm 91 is immers een tekst die niet alleen aandacht geeft aan bedreigende machten en onheil, maar ook een aantal krachtige beelden van bescherming bevat, die als een soort 'counter-image' ingaan op de bedreiging. Bij de beelden van bescherming kan de vraag gesteld worden of uit het gebruik van de termen valt af te leiden waartegen deze bescherming gericht is. Misschien kan uit analyse van deze termen duidelijk worden of bescherming tegen demonische bedreiging in beeld is. Gaat het in deze begrippen misschien ook om vormen van demonisch gevaar en past dit bij wat door de beelden van bedreiging reeds is geprofileerd? Verder zijn we benieuwd wat de verschillende beelden van bescherming precies uitdrukken. Op welke wijze wordt door de psalm met de bedreiging omgegaan? Welke bijdrage leveren ze? Welk antwoord geven ze aan de mens die in nood is en zich bedreigd weet door duistere machten?

In tabel 8.1 vinden we een opsomming van de beelden van bescherming die in aanmerking komen voor analyse.

Tabel 8.1: Beelden van bescherming.

| <i>Vers</i> | <i>Term</i> | <i>Transcriptie</i> | <i>Betekenis</i> |
|-------------|--------------------------------------|---------------------|-----------------------|
| 1a | סֶטֶר <i>sēter</i> | | schuilplaats |
| 1b | צֶלַע <i>ṣēl</i> | | schaduw |
| 2a (9a) | מַחֲסֵה <i>maḥse</i> | | schuilplaats |
| 2a | מִצּוּדָה <i>m^eṣûdâ</i> | | (natuurlijke) vesting |
| 4a, b | אֲבָרָה, כַּנָּף <i>'ebrâ, kânap</i> | | veren, vleugels |
| 4a, b | סָכַךְ, חֲסֵה <i>sākak, ḥāsâ,</i> | | bedekken, schuilen |

1. F.L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, (Hermeneia), Minneapolis 2005, 430.

| | | |
|--------|--------------------------------------|-------------------------------------|
| 4c | סַחֲרָה, צִנָּה <i>šinnā, sōhērā</i> | (groot) schild, pantser (omheining) |
| 9b | מַעוֹן <i>mā'ôn</i> | verblijfplaats |
| 14a, b | פָּלַט, שָׁגַב <i>pālat, šāgab</i> | bevrijden, beschutten |
| 15c | חָלַץ <i>hālaš</i> | uitredden |
| 16b | יְשׁוּעָה <i>yēšū'ā</i> | redding |

In de bespreking van de beelden van bescherming zullen we de begrippen *sēter* (1a), *mahse* (2a, 9a), *m^ešûdâ* (2a) en *mā'ôn* (9b) clusteren, omdat het alle vier beelden zijn die een plaats profileren, waar men kan schuilen. Verder zullen we van de genoemde werkwoorden de meest representatieve begrippen analyseren en nader uitwerken. Zo komen we tot de volgende begrippen die geanalyseerd zullen worden: (1) schuilplaats, (2) schaduw, (3) vleugels, (4) schuilen, (5) schild, (6) bevrijden en (7) beschutten. Hoewel al deze begrippen op de een of andere manier gerelateerd zijn aan het overkoepelende thema van bescherming, zijn we in het bijzonder geïnteresseerd in de specifieke bijdrage van elke term. Wat wordt er door deze begrippen geprofileerd? Wat is de eigen kleur van elk begrip in het gehele palet van bescherming?

8.2 SCHUILPLAATS

In Psalm 91 vinden we een viertal begrippen dat een plaats aanduidt waar mensen kunnen schuilen en veilig zijn. Het betreft de termen: סֵטֶר *sēter* (vers 1), מַחֲסֵה *mahse* en מַצְוֵדָה *m^ešûdâ* (vers 2 en 9a), en ten slotte het nomen מַעוֹן *mā'ôn* (vers 9). Deze termen behoren grotendeels tot hetzelfde semantisch veld.²

8.2.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

Dat in het Oude Testament zo veel verschillende termen voorkomen voor schuilplaats zal ongetwijfeld met de geografie van het landschap te maken hebben gehad. Met zijn heuvels en woestijnen, rotsen en bergen, verschilt het landschap van Israël niet veel van dat van de omringende volken. Geografisch kent Israël aan de westkant een kustvlakte, in het midden een heuvellandschap dat van noord naar zuid loopt, de rivier de Jordaan die uitloopt in de Dode Zee, het Overjordaanse landschap, de Negevwoestijn en het Sinaïschiereiland.³

Het is met name dit heuvellandschap dat voor ons onderwerp van belang is. Dit landschap kenmerkt zich door steile heuvels en bergen en diepe dalen. De beddingen van de beken hebben diepe sporen achtergelaten in de weke kalk- of zandsteen, en hebben zo machtige rotsformaties gevormd. Met name deze dalen zijn in de regetijd bijzonder gevaarlijk. Van het ene op het andere uur kunnen de talrijke droge wadi's in het land overstromd worden met water. Vaak valt de regen ergens in de bergen of in de woestijn. Het water verzamelt zich in droge beddingen, en kan zich plotseling met grote kracht naar beneden storten. Wie zich niet op tijd in veiligheid

2. K.D. Schunck, in: *TDOT* 8, 504.

3. C.N. Raphael, 'Geography and the Bible', in: *ABD* 2, 968.

brengt, wordt door het water meegesleurd. In de Psalmen komen we herhaaldelijk verwijzingen tegen naar de droge woestijn en het kolkende water, zoals in Psalm 40,3 waar de de dichter van JHWH belijdt: 'Hij trok mij op uit de kuil van het verderf, uit het slijk van de modderpoel; Hij stelde mijn voeten op een rots, mijn schreden maakte Hij vast'. Wie zich in een wadi bevindt waar een modderstroom naar beneden komt, moet gauw een hoge en veilige rots opzoeken. Het kan echter ook te laat zijn: 'Ik ben verzonken in bodemloos slijk, waar ik niet kan staan; ik ben gekomen in diepe wateren, een vloed overstroomt mij' (Ps. 69,3, 15; 113,7). Daarom spelen rotsen zo'n belangrijke rol in de Bijbel: צור *šûr* (82 keer) en סלע *sela'* (62 keer).

In de heuvels (גבעה *gib'â*, 114 keer) bevinden zich grotten en spelonken (מַעְרָה *m'ârâ*, 42 keer), waar men zich verbergen kan (Joz. 10,17; 2 Sam. 23,13; etc.). Hoogerop in een wadi of ergens in de rotsen zijn volop schuilplaatsen te vinden (מַחְסֵה *mahse*). Rotspunten zijn moeilijk toegankelijk. Ze vormen een natuurlijke vesting (מַעְוֵי *mā'ôz*), een moeilijk toegankelijke plaats (מַצְוֵדָה *m'šûdâ*). Juist omdat de woestijn zo onherbergzaam is en de zon er zo verzengend kan branden, zijn de heuvels een geliefde plek om te wonen of te verblijven. In tijden van nood trekt de bevolking van het platteland zich terug in de heuvels en betreft men natuurlijke vestingen (Jer. 4,29; 1 Sam. 13,6).⁴ Het is al met al zeer waarschijnlijk dat we de termen *sēter*, *mahse*, *m'šûdâ* en *mā'ôn* tegen de achtergrond van de geografische condities van het land moeten interpreteren.

8.2.2 Lexicale betekenis

In deze paragraaf gaan we nader in op de lexicale betekenis van *sēter*, *mahse*, *m'šûdâ* en *mā'ôn*. Eerst enkele observaties over de nomina:

1. Het nomen *sēter* komt 35 keer voor.⁵ Het nomen is vooral te vinden in Deuteronomium (4), Job (5), Psalmen (10), Spreuken (3), Jesaja (5) en Jeremia (3). In 24 van de 35 keer dat *sēter* gebruikt wordt, is het vergezeld van het voorzetsel ב^e , 'in'. Het nomen bevat alle functionele en semantische kenmerken van het werkwoord *sātar*.⁶ Het werkwoord betekent: 'zichzelf of anderen verbergen' om bescherming te zoeken 'from life-threatening situations'.⁷ Dit betekent dat *sēter* betrekking heeft op een plaats waar men zich kan verbergen (1 Sam. 19:2: 'ga naar een schuilplaats en verberg u daar').⁸ Zo kunnen dieren als een duif of nijlpaard zich verbergen (Hgl. 2,14; Job 40,21) en ook mensen (1 Sam. 19,2; Ps. 27,5). Het voorzetsel ב^e heeft dan een lokale betekenis: het duidt de plaats aan waar men zich verbergt of verbergen kan. Tegelijk kan het nomen met lidwoord en voorzetsel ב^e ook iets zegen over de wijze waarop een bepaalde handeling wordt uitgevoerd. Dan heeft het de betekenis van 'in het geheim' (*secretly*), 'verborgen of stiekem'.⁹ In de bepalingen van Deuteronomium wordt iemand die 'in het geheim' een ander tot afgodendienst wil overhalen vervloekt (13,6; 27,15). Eenzelfde straf treft ook iemand die overspel pleegt (2 Sam.

4. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Darmstadt 1984³, 63.66.158-160.

5. Zo A.E. Hill, in: *NIDOTTE* 3, 301; G. Wehmeier, in: *THAT* 2, 174; S. Wagner gaat uit van 34 keer, in: *TDOT* 10, 369.

6. Wagner, in: *TDOT* 10, 369.

7. Hill, in: *NIDOTTE* 3, 301.

8. *DCH* 6, 205: 'Hiding place, secret place'.

9. Zo Wagner, in: *TDOT* 10, 369.

12,12) of een ander 'in het verborgene' doodt, dat wil zeggen: zonder dat iemand het ziet of erbij aanwezig is (27,24). Dingen kunnen ook 'in het geheim' gesproken of besproken worden, zonder dat anderen erbij zijn of ervan afweten (Jer. 37,17; 38,16; 40,15). Omdat *sēter* verschillende connotaties heeft, wordt het nomen in de Septuaginta door een groot aantal termen vertaald. Zo wordt de betekenis van 'schuilplaats' vertaald met termen als σκέπη, ἀποκρυφή, of καταφυγή en 'heimelijk' (*secretly*) met bijwoorden als λάθρα, κρυφῆ en κρυβῆ. Opvallend is de keuze van de Septuaginta om *sēter* in Psalm 91,1 te vertalen met βοήθεια 'hulp' (Ps. 121,1, 2, 8; een term die vermoedelijk uit de zeevaart komt (zie bijv. Hand. 27,17). In 1 Kronieken 12,17 is βοήθεια echter de vertaling van מצוד *m^ešād* 'vesting' en in Jeremia 16,19 van בורח 'burcht'.

2. Het werkwoord יָשָׁב *yāšab* 'zitten', ergens 'verblijven' of 'wonen' heeft zowel een inchoatieve als een meer duratieve betekenis.¹⁰ De inchoatieve betekenis, waarbij het begin van een handeling wordt aangeduid, beschrijft de act van het 'gaan zitten' op een bepaalde plaats. Deze plaats kan een troon zijn (2 Kon. 11,19), de grond (Jes. 3,26), of een bed (1 Sam. 28,23).¹¹ Het werkwoord kan ook duur tot uitdrukking brengen, in de zin van een bepaalde tijd ergens verblijven (10 dagen, Gen. 24,55; 7 dagen, Job 2,13) of ergens wonen. Mensen kunnen wonen in een huis (Ri. 8,29), een streek (Gen. 4,16), een stad (Joz. 20,6), een land (Ex. 2,15), et cetera. De combinatie van het werkwoord met het voorzetsel ב, heeft dezelfde betekenis van ergens zitten (Gen. 19,1) of wonen (Gen. 13,8). Zo kan iemand wonen in een huis (Ps. 101,7) of in de tempel (Ps. 27,4). In een enkel geval wordt het werkwoord gebruikt voor vijanden die in een hinderlaag liggen (Ps. 10,8) of voor een leeuw die vanuit zijn schuilplaats zijn prooi bespiedt (Ps. 17,2).¹² Het participium יֹשֵׁב *yōšēb* is geschikt om de 'prolongation of a stay' uit te drukken of de 'nature of a residence'.¹³ In Hosea 14,8 vinden we de uitdrukking בְּצִלּוֹ יֹשֵׁב 'zij die in zijn schaduw zitten'. De uitdrukking profileert een speciale intimiteit met JHWH. Wie in zijn nabijheid verkeert, is veilig. In een heel aantal gevallen beschrijft het werkwoord יָשָׁב de hemel als de plaats waar JHWH zijn troon heeft (Ps. 2,4; 29,10; 113,5). In het bijzonder geeft het werkwoord het zitten van JHWH aan te midden van de *k'rûbîm* (1 Sam. 4,4; 2 Sam. 6,2; Ps. 99,1). Wanneer JHWH het subject is van יָשָׁב, worden zijn soevereine gezag en beschermende macht uitgedrukt (Ps. 2,4; 123,1).¹⁴
3. Het nomen *maḥse* komt 20 keer voor en is vooral te vinden in de Psalmen (12).¹⁵ *Maḥse* betekent 'schuilplaats'¹⁶ en duidt de plaats aan waar mensen, vanwege of in moeilijke omstandigheden, bescherming of veiligheid kunnen vinden.¹⁷ Dat *maḥse* de plek aanduidt waar men kan schuilen is goed zichtbaar in Job 24,8, waar mensen zonder schuilplaats koud en nat worden in de bergen, of Psalm 104,18, waar de rotten schuilplaatsen vormen voor de (berg)konijnen of klipdassen. Het nomen wordt

10. M. Görg, in: *TDOT* 6, 424 spreekt over 'ingressive' en 'durative' of 'mansive' aspect; P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht: Gestalt und Theologie des 91. Psalms*, Münsterschwarzach 1970,138, noemt het verschil 'inchoative' en 'permansive'.

11. Zie G.H. Wilson, in: *NIDOTTE* 2, 550.

12. M. Görg, in: *TDOT* 6, 426 merkt over deze teksten op: 'The purpose of the verb is not to express instances of the commonly observed aggressiveness of human beings and animals, but to indicate the permanence of the threat in all its variations'.

13. Görg, in: *TDOT* 6, 428.

14. Görg, in: *TDOT* 6, 436.

15. Zo Hill, in: *NIDOTTE* 3, 301; Wehmeier, *THAT* 2, 174; Wagner gaat uit van 34 keer, in: *TDOT* 10, 369.

16. *DCH* 5,226: '(place of) shelter'.

17. Zie R. de Blois, *Towards a new Dictionary of Biblical Hebrew based on Semantic Domains* (diss.), UBS 2000, 266.

- vooral gebruikt met betrekking tot JHWH , als degene bij wie de gelovige veilig is. Niet verwonderlijk is dat het nomen acht keer voorkomt met het suffix 1e persoon enkelvoud: *mahsi* 'mijn toevlucht'.¹⁸ Het werkwoord חָסָה *hāsā* 'schuilen' komt eveneens vaak voor in de Psalmen: 25 van de 37 keer (zie voor bespreking § 8.6). De Septuaginta vertaalt *mahse* in Psalm 91,2 met $\alpha\nu\tau\iota\lambda\eta\mu\pi\tau\omega\rho$ 'helper' (in 62,9 en 71,7: $\beta\omicron\eta\theta\delta\varsigma$ 'helper'). In Psalm 91,9 wordt $\acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma$ met 'hoop' vertaald, wat niet ongebruikelijk is in de Psalmen.¹⁹
4. Het nomen *m^ešūdā* II komt zo'n twintig keer voor, vooral in de boeken Samuël (11 keer) en Psalmen (7 keer), en heeft als betekenis: '(berg)vesting'.²⁰ Het betreft een plaats die moeilijk toegankelijk is.²¹ Met *m^ešūdā* is geen bouwwerk bedoeld, maar een plaats in of op de rotsen die bescherming biedt tegen de vijand (1 Sam. 22,4; 2 Sam. 23,14; Job 39,31).²² Meestal betreft het een natuurlijke gesteldheid van het land met rotsen, die zo geïsoleerd kunnen zijn, dat deze als natuurlijke burcht kunnen dienen.²³ Verwant met *m^ešūdā* is *m^ešād*, dat meestal een natuurlijk gevormde burcht of grot aanduidt, die als schuilplaats kan dienen (Jes. 33,16), bijvoorbeeld voor de Israëlieten die op de vlucht zijn voor de Midianieten (Ri. 6,2), of voor David toen hij op de vlucht was voor Saul (1 Sam. 23,14).²⁴ In de Psalmen wordt *m^ešūdā* meestal met $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\upsilon\gamma\acute{\eta}$ 'schuilplaats' vertaald.
 5. Het nomen *mā'ōn* komt 26 keer voor, waarvan 8 keer als naam voor een plaats ten zuidwesten van Hebron (Joz. 15,55; 1 Sam. 25,2) of als naam van een persoon (1 Kron. 2,45). In de overige achttien teksten komt *mā'ōn* voor in de betekenis van 'verblijfplaats' (van dieren) of 'woning' (van God of mensen).²⁵ Omdat het nomen een breed gebruik kent, interpreteert en vertaalt de Septuaginta het nomen met een groot aantal verschillende termen. In Psalm 90,1 en 91,9 wordt het nomen vertaald met $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\upsilon\gamma\acute{\eta}$ 'schuilplaats'. Er is overigens nauwe inhoudelijke verwantschap met het nomen מִצְדָּה 'vesting' of 'burcht'.²⁶ Deze verwantschap is er ook met מִעֲוֵה *m^eʿōnā*, dat voorkomt in dezelfde betekenis als *mā'ōn*.²⁷

8.2.3 Analyse van de bijbelteksten

Sēter

Het nomen wordt in een aantal teksten gebruikt, om de beschermende eigenschap van iets of iemand uit te drukken.²⁸ Zo kan een bergkloof bescherming bieden (1 Sam. 25,20; Hgl. 2,14) of riet en moeras een schuilplaats zijn (Job 40,16). Wolken (Ps. 18,12; 81,8), vleugels (Ps. 61,5) en een tent (Ps. 27,5) hebben ook het vermogen om iemand voor vijandig gezinde mensen te verbergen en te beschermen. *Sēter* is

18. Zie Ps. 62,8; 71,7; 73,28; 91,2, 9; 94,22; 142,6 en Jer. 17,17.

19. Zie Ps. 14,6; 61,4; 62,8; 73,28; 94,22. In Ps. 46,2 en 104,18 is voor $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\upsilon\gamma\acute{\eta}$ 'schuilplaats' gekozen.

20. *DCH* 5,445: 'Stronghold, mountain fastness'. Er wordt wel onderscheid gemaakt tussen *m^ešūdā* I en II, waarbij de eerste afgeleid wordt van *šwd* 'jagen' en de tweede van een veronderstelde wortel *mšd*. De nomina die van deze wortel afgeleid zijn hebben als basisbetekenis 'plaats met moeilijke toegang'. Zie voor details: Schunck, in: *TDOT* 8, 501-503. We richten ons hier op *m^ešūdā* II.

21. Schunck, in: *TDOT* 8, 502.

22. Th. Booij, *Psalmen*, deel III (POT), Nijkerk 1994, 114.

23. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 159.

24. A.H. Konkel, in: *NIDOTTE* 2, 1064. Zie Ri. 6,2; 1 Sam. 23,14, 19; 24,1; 1 Kron. 11,7; 12,9, 17; Jes. 33,16; Jer. 48,41; 51,30 en Ez. 33,27. In de boeken Samuël en Kronieken komen *m^ešūdā* en *m^ešād* in dezelfde context voor en verwijzen soms naar dezelfde locaties.

25. *DCH* 5,387: 'dwelling place, abode, place, home'; zie H.D. Preuss, in: *TDOT* 8, 449-450.

26. Zie H.J. Zobel, in: *TDOT* 8, 441-448.

27. Zie Deut. 33,27; Job 37,8; 38,40; Ps. 76,3; 104,22; Hgl. 4,8; Jer. 21,13; Am. 3,4 en Nah. 2,13.

28. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 147.

dus een schuilplaats waar men zich kan verbergen (1 Sam. 19,2).

Opvallend is dat in een aantal teksten van JHWH gezegd wordt dat Hij een *sēter* is. Zo lezen we in Psalm 119,114: 'U bent mijn schuilplaats (*sēter*) en schild' en in Psalm 32,7: 'U bent een schuilplaats (*sēter*) voor mij'.²⁹ In deze teksten raakt het fysieke aspect van de schuilplaats, de concrete locatie waar men kan schuilen, op de achtergrond, en wordt de betekenis van bescherming verbonden met de persoon van JHWH zelf. Het is JHWH die voor onheil en naderen van kwaad of vijanden beschermt.

Het is trouwens nog de vraag of *sēter* in Psalm 27, 31 en 61 met de tempel in Jeruzalem verbonden moet worden, zoals Hugger suggereert.³⁰ In Psalm 27 lijkt dit wel het geval te zijn. In vers 4 wordt gesproken over בֵּית־יְהוָה *bêt JHWH* en הֵכָל *hê-kāl*, wat duidelijke verwijzingen lijken te zijn naar de tempel.³¹ De psalmdichters drukken regelmatig het verlangen uit om te יָשָׁב *yāšab* 'wonen' in het huis van JHWH (Ps. 23,6; 27,4; zie ook 91,1). Tegelijk vinden we in dezelfde psalm ook uitdrukkingen als de סֹכָה *sukkā* 'hut' en de אֹהֶל *'ohel* 'tent' van JHWH (27,5). In tijden van onheil en kwaad (בַּיּוֹם רָעָה) verbergt JHWH de gelovige en doet hem schuilen in zijn nabijheid. De rots waarvan sprake is in dit vers, hoeft evenals de overige termen, niet noodzakelijk naar de tempel te verwijzen. Het lijkt er eerder op dat de psalm de beschermende aanwezigheid van JHWH ziet in 'the pressures of ordinary life'.³² Het is in deze context (van vers 5) dat over *sēter* gesproken wordt. Datzelfde kan mutatis mutandis ook gezegd worden over Psalm 31,21: 'U verbergt hen in de *sēter* van uw aanwezigheid (פָּנִים *pānīm* 'aangezicht') voor de samenscholing van mensen; U verbergt hen in een hut (סֹכָה *sukkā*) voor het getwist van tongen'. De סֹכָה *sukkā* is een hut van takken die bescherming biedt tegen de hitte van de zon. In Psalm 31 heeft *sukkā* in het algemeen betrekking op de bescherming van de gelovige door JHWH.³³ Ten slotte wordt in Psalm 61,5 gesproken over de 'ohel 'tent' waarbinnen de gelovige kan schuilen onder de *kānap* 'vleugels' van JHWH. 'Ohel kan verwijzen naar de tabernakel uit de tijd van de woestijn of naar de tempel in Jeruzalem.³⁴ Het woord *kānāp* kan herinneringen oproepen aan de vleugels van de *k'rubīm* in de tempel.³⁵ De beide termen kunnen echter ook een bredere betekenis hebben als beelden van bescherming en hoeven niet noodzakelijk alleen met de cultische plaats van de tempel verbonden te worden. Ook daarbuiten geldt de bescherming die JHWH geeft. Een niet-cultische interpretatie ligt eerder voor de hand, aangezien het door de psalm gebruikte werkwoord נָגַר in de regel betrekking heeft op iemand die ergens als vreemdeling leeft of verblijft.³⁶

Een ander gegeven is, dat *sēter* in verband wordt gebracht met 'spreken'. In Richteren 3,19 doet de richter Ehud alsof hij een geheime boodschap (דְּבַר סֵתֵר *d'bar sē-*

29. Zie ook Ps. 61,5. In deze lijn valt ook Ps. 91,1 te noemen.

30. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 148-149.

31. Zo H.A. Hoffner, in: *TDOT* 2, 111-112: 'The concept of 'temple' is also expressed simply *beth* before the divine name: *beth yhv*, temple of Yahweh' en 'The word *hekhāl* is also used in the OT in the sense of 'temple'. En ook M. Ottosson, in: *TDOT* 3, 383: 'In het OT, *hekhāl* in the sense of 'temple' refers to the temple of Yahweh'.

32. J. Goldingay, *Psalms*, deel I: 1-41 (BCOTWP), Grand Rapids 2009², 394.

33. T. Kronholm, in: *TDOT* 10, 246.

34. K. Koch, in: *TDOT* 1, 125-127.

35. Zie voor uitgebreide bespreking § 8.4; en verder W. Dommershausen, in: *TDOT* 7, 229-230.

36. Zie D. Kellermann, in: *TDOT* 2, 439-449. Contra Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 146.

ter) voor koning Eglon heeft. Stiekem gepraat (לִשְׁוֹן סֵתֶר *l'sšōn sāter*) maakt mensen boos (Spr. 25,23). Dingen kunnen in het verborgene (בַּסֵּתֶר *bassēter*) gezegd of besproken worden (Jes. 45,10; 48,16; Jer. 37,17; 38,16; 40,15).³⁷ In Psalm 101,5 gaat het zelfs om heimelijke laster (לִשְׁוֹן) en in 31,21 om bescherming tegen twist van de tong (לִשְׁוֹן *lāšōn*).

Mahse

In vier van de twintig teksten heeft *mahse* een meer algemene betekenis van een schuilplaats waar mensen of dieren kunnen schuilen (Job 24,8; Ps. 104,18). In Jesaja 4,6 en 25,4 is *mahse* een plaats die beschutting biedt tegen de regen.³⁸ In Jesaja 28 vinden we in de context van idolatrie een verwijzing naar *mahse*. Het volk Israël waant zich veilig, omdat het met de dood en het dodenrijk een verbond heeft gesloten (28,15). Het volk denkt dat het onbereikbaar is voor het oordeel van JHWH, maar deze gedachte is volgens de profeet een illusie. Leugen en bedrog zullen geen veilige beschutting vormen voor het volk. Zoals heftige regen en vloed een verwoestend spoor kunnen achterlaten, zo zal het oordeel van JHWH het volk treffen (28,17, 18). Interessant is dat in een profetische oordeelsaankondiging het beeld van *mahse* diepte geeft aan de aanklacht tegen het volk. De concrete achtergrond is illustratief: *mahse* is een schuilplaats tegen de regen en de vloed. Alleen tegen de vloed van het oordeel van JHWH is ook deze schuilplaats niet toereikend.

In de overige teksten wordt *mahse* uitsluitend toegepast op JHWH.³⁹ Dit past bij het algemene beeld van *mahse* en *hāsā*: 'Most occurrences of the verb and noun are limited to prayers'.⁴⁰ De wijze waarop *mahse* gebruikt wordt, toont weinig variatie. Steevast is de uitspraak: JHWH/God/U – is (bent) – een (mijn/zijn) schuilplaats. Opvallend is dat het vooral de godsnaam JHWH is, die in verbinding met *mahse* optreedt.⁴¹ Wanneer *mahse* verbonden wordt met God, ligt het accent op de bescherming die bij Hem te vinden is en op zijn macht en vermogen om te redden. In Psalm 73,27-28 en 14,6 wordt *mahse* geassocieerd met de nabijheid van JHWH: 'Het is voor mij goed nabij God te zijn, de Here HERE heb ik tot mijn toevlucht gesteld' (73,27).

In een aantal teksten wordt uit de overige beelden duidelijk, welke gedachten men bij *mahse* heeft gehad: עֹז עֲזָרָה ('sterkte en hulp', Ps. 46,2), מִגְדָּל־עֹז ('sterke toren', 61,4), צֹרֶר־עֹז ('mijn sterke rots', 62,8; 94,22). Wie in de *mahse* zijn toevlucht neemt, heeft een sterke plaats uitgekozen en is daar veilig. Opvallend dat in een aantal gevallen de nadruk gelegd wordt op de bewuste keuze voor JHWH als schuilplaats: 'De Here HERE heb ik tot mijn toevlucht gesteld' (Ps. 73,28; 91,9; 142,6; zie ook Ps.

37. Zie Wagner, in: *TDOT* 10, 369-370.

38. De context waarin *mahse* gebruikt wordt, is zeer verschillend: in Jes. 6,4 in een eschatologische context, in Jes. 25,4 in een danklied. De concrete achtergrond van *mahse* krijgt hier een bredere betekenis.

39. A.E. Hill, in: *NIDOTTE* 2, 219. Zie Ps. 14,6; 46,2; 61,4; 62,8v; 71,7; 73,28; 91,2, 9; 94,22; 142,6; Spr. 14,26; Jes. 4,6; 25,4; Jer. 17,17; Joël 4,16.

40. J. Gamberoni, in: *TDOT* 5, 66.

41. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 63, verbindt hieraan de gedachte dat *mahse* onderdeel is van een vast cultisch taalgebruik en dat een dergelijke uitspraak het karakter heeft van een belijdenis (van vertrouwen). Als we de teksten van Ps. 71,7; 91,2, 9; 142,6 en Jer. 17,17 met elkaar vergelijken, kunnen we met Hugger instemmen, dat *mahse* vermoedelijk onderdeel is geweest van een vaste of stereotype formulering. Dat deze uitspraken in het alledaagse leven geen rol meer spelen, maar alleen nog in de cultus te vinden zijn, kan onzes inziens op grond van deze 'evidence' niet geconcludeerd worden.

62,8). Blijkbaar is de ervaring van veiligheid geen vanzelfsprekendheid.⁴²

Uit de directe context valt af te leiden dat er vaak sprake is van concrete bedreiging: vijand(en) (61,4; 71,10; Joël 4,16), kwaadsprekers (62,5), kwaaddoeners (94,16), goddelozen (71,4; 73,3; 94,3), vervolgers (142,7), die de gelovige naar het leven staan. Hun woorden en daden veroorzaken צרה of צר 'benauwdheid', (Ps. 46,2; Jes. 25,4), en רעה 'onheil' (Jer. 17,17). Het is vooral in deze context dat we het nomen *mahse* met een suffix van de 1e persoon enkelvoud: 'mijn schuilplaats' tegenkomen.⁴³ *Mahsi* blijkt een uitspraak van vertrouwen te zijn, die vaak in gebeden te vinden is. De verschillende elementen van de frase 'יהוה אלה יהוה' uit Psalm 91,9 wijzen daar ook op.⁴⁴ De frase 'יהוה אלה יהוה' is uitsluitend te vinden in de context van gebed (gebed van Mozes, David, Elia, Hizkia, Jeremia en Jona) en heeft in veel gevallen te maken met situaties van vrees en angst. Het nomen *mahsi* als zodanig is een uiting van vertrouwen op God in gevaar.

Mešûdâ

Uit Job 39,31 wordt duidelijk dat het nomen *m^ešûdâ* in eerste instantie betrekking heeft op een plaats die voor mensen moeilijk toegankelijk is. De adelaar woont op rotspunten en houdt op de toppen van een berg zijn verblijf. Het is trouwens opvallend dat in de Psalmen *m^ešûdâ* vaak in één adem genoemd wordt met סלע *sela* 'steenrots' of צור *šûr* 'rots' (Ps. 18,3; 31,3, 4; 71,3). Hier wordt iets zichtbaar van de oorspronkelijke betekenis van *m^ešûdâ* als moeilijk bereikbare plaats. Als zodanig is de plaats uitermate geschikt voor mensen om zich te verschuilen voor dreigend gevaar. Zo verblijft David op een *m^ešûdâ* ergens in de buurt van Engedi (1 Sam. 24,1, 22) of in de heuvels van Zif (1 Sam. 23,14, 19).⁴⁵ Op een aantal plaatsen wordt *m^ešûdâ* ook geassocieerd met מערה *m^e 'arâ* 'grot' of 'spelonk' (Ri. 6,2; 2 Sam. 23,13, 14).

Het ligt voor de hand dat juist deze ontoegankelijke en voor mensen moeilijk te bereiken plaatsen bij uitstek locaties waren voor de bouw van een burcht of vesting. In deze betekenis komen we *m^ešûdâ* tegen in 2 Samuël 5 (en 1 Kron. 11,5, 7; Jes. 29,7, als oordeelsprofetie over Jeruzalem) als verwijzing naar Jeruzalem, als voor-Israëlitische vesting, die door David veroverd wordt.⁴⁶

Een aparte categorie vormen de verwijzingen naar *m^ešûdâ* in de Psalmen. In Psalm 18,3 (2 Sam. 22,2) zegt David tegen JHWH: 'O HERE, mijn steenrots, mijn vesting en mijn bevrijder, mijn God, mijn Rots, bij wie ik schuil, mijn schild, hoorn van

42. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 62: 'Unter vielen Möglichkeiten sucht man sich etwas aus, das in Zeiten der Not den nötigen Schutz bietet'.

43. Het nomen מַחֲסֵי is te vinden in: Ps. 62,8; 71,7; 73,28; 91,2, 9; 94,22; 142,6 en Jer. 17,17.

44. De woorden יהוה אלה יהוה komen in de volgende teksten voor: Num. 14,14; 2 Sam. 7,27; 1 Kon. 18,37; 2 Kon. 19,19; 1 Kron. 17,27; 29,10; Ps. 4,9; 12,8; 40,6, 12; 70,6; 86,17; 91,9; 97,9; 109,27; 119,12, 137, 151; Jes. 37,20; 63,16; Jer. 3,22; 12,1; 31,18; Klg. 5,19 en Jon. 1,14. De combinatie יהוה אלה יהוה is te vinden in: Num. 14,14; 2 Sam. 7,27; 1 Kon. 18,37; 2 Kon. 19,19; 1 Kron. 17,27; Ps. 4,9; 86,17; 91,9; 97,9; Jes. 37,20; Jer. 3,22; 31,18 en Jon. 1,14.

45. Mogelijk is dit ook de plaats die aangeduid wordt in 1 Sam. 22,4.5. De locatie van de *m^ešûdâ* in 2 Sam. 23,14 en 1 Kron. 11,16 is onduidelijk. Omdat in 2 Sam. 23,13 de grot van Adullam in een adem genoemd wordt met de *m^ešûdâ* van vers 14, is het mogelijk dat het hier om dezelfde locatie gaat als in 1 Sam. 22.

46. Zie Schunck, in: *TDOT* 8, 503.

mijn heil, mijn burcht'. Hier wordt van God gezegd dat Hij een vesting is, waar mensen kunnen schuilen voor gevaar. De concrete betekenis van een moeilijk toegankelijke plek die bescherming biedt, verwijst nu naar JHWH zelf als schuilplaats. Het is interessant dat het vertrouwen op JHWH zich uit in beelden als 'rots' of 'vesting' die aan de concrete realiteit van het landschap in Israël ontleend zijn.⁴⁷ Uit de overige teksten in de Psalmen wordt duidelijk dat bij deze metafoor vooral gedacht is aan bescherming tegen vijanden en tegenstanders (Ps. 18,1, 4; 31,9, 14; 71,4, 10; 144,7, 8). Verder is er sprake van dreiging van dood (Ps. 18,5, 6) en רעה 'onheil' (71,13, 24). Voor de gelovige die bij JHWH zijn toevlucht zoekt, is het beeld van een *m^ešûdâ* een treffende voorstelling van de bescherming die bij God te vinden is. Zo ook Konkel: 'God as a refuge or fortress is a beautiful metaphor for security amidst the many dangers of life'.⁴⁸ Het is opvallend dat in de Psalmen de bescherming door JHWH nooit met een grot of rotsspleet geassocieerd wordt, hoewel deze plekken toch regelmatig als schuilplaats hebben gediend (Ri. 6,2; 1 Sam. 13,16; 1 Kon. 18,4, 13). De strategische ligging van een *m^ešûdâ* en het open karakter naar boven toe, gaven blijkbaar toch de doorslag om dit beeld te gebruiken boven dat van een grot of rotsspleet.

Mā'ôn

De basisbetekenis van *mā'ôn* lijkt een hol of verblijfplaats van wilde dieren te zijn (Job 37,8), voornamelijk van leeuwen (Job 38,40; Nah. 2,12, 13) en jakhalzen (Jer. 9,11; 10,22; 49,33; 51,37). De teksten in Jeremia waar *mā'ôn* is gekoppeld aan *tan-nîm* 'jakhalzen', benadrukken het desolate karakter van de plaats. De plaats is ver verwijderd van de bewoonde wereld, verwoest en bewoond door wilde dieren. De teksten beschrijven echter geen neutrale toestand, maar verwoorden het oordeel van JHWH en illustreren de gevolgen daarvan. De steden van Juda, Jeruzalem, Hasor, Ninevé en Babylon zullen verlaten worden en tot een verblijfplaats worden voor wild gedierte.⁴⁹

Vanuit deze betekenis kan het nomen ook betrekking hebben op de verblijfplaats van mensen en van God. Wanneer de nadruk ligt op het afgelegen en onbereikbare karakter van een locatie, heeft *mā'ôn* de betekenis van 'schuilplaats', een plek waar mensen bescherming zoeken tegen hun vijanden (Deut. 33,27; Ps. 71,3; 91,9; Jer. 21,13). In deze betekenis toont *mā'ôn* overeenkomsten met *šûr*, *sela'* en *m^ešûdâ*. In deze teksten is JHWH de 'schuilplaats', die mensen beschermt tegen 'enemies and distress'.⁵⁰ Vanwege het feit dat *mā'ôn* gebruikt kan worden om een plaats aan te geven die verwijderd is van de menselijke habitat, is het begrijpelijk dat het nomen vaak gebruikt wordt om de 'woonplaats' van God aan te duiden. De term heeft dan vooral betrekking op de hemel (Deut. 26,15; 2 Kron. 20,27; Jer. 25,30), maar kan ook de tempel of tabernakel op aarde aanduiden (1 Sam. 2,29; 2 Kron. 36,15; Ps. 26,8; 76,3). Of het nu gaat om de tempel of JHWH, 'both the temple and Yahweh himself are the 'place' to which the petitioner flees and where he experiences refuge and protection'.⁵¹

47. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 160-161.

48. Konkel, in: *NIDOTTE* 2, 1064.

49. G.H. Wilson, in: *NIDOTTE* 2, 1015.

50. Wilson, in: *NIDOTTE* 2, 1016. Higger, *Jahwe meine Zuflucht*, 155, noemt het nomen 'eine Schutzmetapher Jahwes'.

51. H.D. Preuss, in: *TDOT* 8, 452.

Uit bovenstaande bespreking blijkt dat *sēter*, *maḥse*, *mʿšûdâ* en *māʿôn*, als plaatsen waar men kan schuilen, allereerst hun concrete achtergrond hebben in het cognitieve domein van (1) de [geografie], van daaruit krijgen zij betekenis (2) in het domein van [bescherming] in nood of tegen gevaar. Wanneer de nomina betrokken worden op JHWH, dan hebben zij hun bereik in het cognitieve domein van (3) [vertrouwen op God], in het bijzonder het vertrouwen op zijn bescherming, macht en redding.⁵²

Verder blijkt dat het nomen *sēter* aanduiding kan zijn voor spreken en handelen dat het daglicht niet kan verdragen. Het nomen kan derhalve ook in het cognitieve domein van (3) [kwaadaardig spreken] gebruikt worden. Het is opvallend dat het element van bescherming en kwaadaardig spreken in Psalm 91 terugkeert. JHWH is voor de gelovige een schuilplaats, onder zijn vleugels is hij veilig (vers 4; zie § 8.4). JHWH beschermt tegen heimelijke en magische woorden, die met verkeerde intentie uitgesproken zijn (vers 3).

8.2.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein

Met het oog op dreigend gevaar heeft een mens in principe twee mogelijkheden: hij kan kiezen om te vechten en de confrontatie aan te gaan of te vluchten. In de individuele klaagpsalmen blijkt er nog een derde mogelijkheid te zijn: de bedreigde mens kan ervoor kiezen om te schuilen. Vandaar dat we in deze teksten een groot aantal termen tegenkomen dat een schuilplaats profileert. Uitdrukkingen als *sēter*, *maḥse*, *mʿšûdâ* en *māʿôn* hebben met elkaar gemeen dat zij een concrete plaats profileren, die als schuilplaats kan fungeren. Wat is de specifieke bijdrage van deze termen aan het overkoepelende thema van bescherming?

(1) Het nomen *sēter* profileert in de eerste plaats een locatie, een plek waar men kan schuilen. Dit element van schuilen wordt geëxpliciteerd door werkwoorden als חבב *ḥābā* 'zich verbergen' (1 Sam. 19,2), חסה *ḥāsā* 'schuilen' (Ps. 61,5) of סתר *sā-tar* '(zich)verbergen' (Ps. 27,5). Verder kan het nomen *sēter* iets profileren dat 'verborgen' of 'heimelijk' is. Iemand maakt bijvoorbeeld een afgodsbeeld en stelt dat in een *sēter* op (Deut. 27,15). Wat op een concrete locatie gebeurt, moet verborgen blijven en kan het daglicht niet verdragen.⁵³ *Sēter* is dus een plek die bescherming biedt (Jes. 32,2: 'een schuilplaats tegen een stortbui') aan mensen die op de vlucht zijn voor de vijand (1 Sam. 19,2); een veilige plek in tijden van benauwdheid (צרה of צר) en in dagen van kwaad (ביים רעה).

Wat voegt het gebruik van het verbum ישב *yāšab* met voorzetsel ב *b* toe aan wat *sēter* in Psalm 91,1 profileert? Het werkwoord kan zowel een inchoatieve als een duratieve betekenis hebben. Volgens Hugger drukt het participium een toestand uit van iemand die langere tijd ergens verblijft of woont.⁵⁴ Tegen deze opvatting pleit het feit dat het parallelle werkwoord לין *lîn* 'de nacht doorbrengen' voor *yāšab* eerder een betekenis veronderstelt als 'ergens plaatsnemen' of 'gaan zitten'. Bovendien is het goed mogelijk dat het imperfectum van *lîn* een tolerantieve modaliteit heeft van 'mag

52. Gamberoni, in: *TDOT* 5, 71.

53. Zie bijv. 2 Sam. 12,12: 'Gij hebt het wel in het verborgen gedaan, maar Ik zal dit doen in tegenwoordigheid van geheel Israël en in het volle licht'. Hier heeft *sēter* duidelijk negatieve connotaties, maar meestal staan positieve aspecten op de voorgrond.

54. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 138.

de nacht doorbrengen'.⁵⁵ Een betekenis van 'zitten' of ergens 'gaan zitten' heeft in deze context meer zin dan 'wonen'.⁵⁶ Wie immers ergens woont, verblijft daar zowel overdag als 's nachts. Wat verder ook van belang is om op te merken, is dat de enige plaats waar *yāšab* voorkomt in combinatie met *sēter*, de tekst een inchoatieve betekenis heeft: 'Zet je neer in een schuilplaats en verberg je daar' (1 Sam. 19,2; zie ook Ps. 17,12: 'een jonge leeuw, die in een schuilhoek zit gedoken').

Hugger denkt voor de betekenis van *yāšab* in Psalm 91,1 sterk aan een cultische context. Hij spreekt over *בְּבֵית־יְהוָה יֹשֵׁב* als het 'kultische Weilen vor Jahwe' en wijst op teksten als Psalm 23,6; 27,4; 84,5-8, die volgens hem verbonden zijn met de cultus in Jeruzalem.⁵⁷ Tegen deze opvatting pleit, dat het in Psalm 91 om een concrete nood lijkt te gaan. De existentiële noodsituatie laat zich beter verbinden met het dynamische gegeven van iemand die met of vanwege zijn nood ergens toevlucht zoekt, dan met het statische gegeven van iemand die in de nabijheid van de tempel woont. Bovendien is in alle gevallen waar *sēter* voorkomt, slechts alleen in Psalm 27,4-5 expliciet sprake van *בֵּית־יְהוָה*, het huis of de tempel van JHWH. Het ligt derhalve voor de hand de locatie van *sēter* niet in deze context te zoeken. Deze gedachte wordt nog ondersteund door de analyse van hoofdstuk 5. In de bespreking van het genre van Psalm 91 kwamen we tot de conclusie dat een situering van de psalm in een kleinere en lokale setting meer voor de hand ligt dan in de context van de tempel in Jeruzalem.

(2) Het nomen *mā'ōn* profileert een verblijfplaats, die ver verwijderd is van de bewoonde wereld. In de teksten waar het nomen gebruikt wordt, ligt het accent op het afgelegen en onbereikbare karakter van de locatie. In sommige de teksten kan *mā'ōn* een plaats aanduiden, die verwoest is en bewoond wordt door wilde dieren (Jer. 9,10; 49,33; 51,37). Dit benadrukt het desolate karakter van de plaats.

(3) Het nomen *mahse* profileert een plaats waar mensen in moeilijke en gevaarlijke omstandigheden kunnen schuilen. Het is een concrete plek die als schuilplaats dienen kan voor mens en dier (Job 24,8; Ps. 104,18). De combinatie met *עֵז* 'sterkte' (Ps. 46,2; 61,4) en *צוּר* 'rots' (Ps. 62,8; 94,22) benadrukt het sterke karakter van de schuilplaats; men kan er veilig zijn.

(4) Het nomen *m^ešûdâ* profileert een plaats in of op de rotsen, die bescherming biedt tegen de vijand (1 Sam. 22,4; 2 Sam. 23,14; Job 39,31). Het nomen heeft betrekking op een plaats die voor mensen moeilijk toegankelijk is en daarom bij uitstek een plaats waar mensen kunnen schuilen voor dreigend gevaar.

Met hun onderscheiden accenten, kunnen alle vier de nomina verbonden worden met God. In Psalm 91 worden de nomina *sēter* en *mā'ōn* expliciet verbonden met de godsnaam *Elyōn* (vs. 1 en 9). Verder kan van JHWH gezegd worden dat Hij een *sēter*, *mahse*, *m^ešûdâ* en *mā'ōn* is voor de gelovige (Ps. 119,114; 61,4; 18,3; 90,1). Wat voegt de verbinding van de godsnaam toe aan wat er door de nomina geprofileerd wordt?

55. Zie voor aspect van modaliteit: *Lettinga* § 77c5; voor tolerantief aspect: *WO* § 20.2n.

56. Booi, *Psalmen*, deel III, 113, leest *yēšēb* ('hij mag zitten').

57. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 140-143.

*De godsaanduiding 'Elyôn*⁵⁸

In de huidige tekst van het Oude Testament is de term 'elyôn een epitheton voor JHWH, de God van Israël.⁵⁹ De auteurs hebben de aanduiding 'elyôn toegepast op JHWH, om daarmee zijn grootheid en het verschil met andere goden aan te geven. In de verschillende teksten wordt het nomen 31 keer gebruikt als 'divine epithet', voor de allerhoogste God, en is vooral (wel 21 keer) te vinden in (cultische) poëtische teksten.⁶⁰ Toch zijn er aanwijzingen dat de naam 'elyôn niet exclusief Israëlitisch is.⁶¹ In de West-Semitische Umwelt is 'elyôn een gebruikelijk epitheton, dat in verschillende tijden en culturen gebruikt kan worden voor 'any god thought to be supreme'.⁶² De aanduiding is niet alleen verbonden met de 'high gods' van verschillende culturen, maar kan ook binnen een en dezelfde cultuur gebruikt worden voor de goden die belangrijker worden dan andere goden en die uitgroeien tot de 'Most High God'.⁶³ De informatie die uit buitenbijbelse teksten afgeleid kan worden, maakt het waarschijnlijk – volgens Zobel – dat de term 'elyôn van oorsprong nauw verbonden is geweest met de Kanaänitische god El, de schepper van hemel en aarde, van goden en mensen.⁶⁴ Vermoedelijk zijn zowel 'elyôn als šadday, evenals 'ōlām en rō 'î manifestaties van de Kanaänitische god El.⁶⁵ Deze godsaanduidingen zijn ouder dan het bijbelse Jahwisme. Als bewijs hiervoor wordt vaak gewezen op teksten als Deuteronomium 32,8-9, Psalm 82,1-8 en Jesaja 14,12-15. In Deuteronomium 32 zijn 'elyôn en JHWH van elkaar onderscheiden godheden en lijkt JHWH zelfs aan 'elyôn ondergeschikt te zijn.⁶⁶ De genoemde teksten veronderstellen duidelijk dat 'elyôn en JHWH niet identiek zijn.

Historisch is vermoedelijk de ontwikkeling zo gegaan, dat de godsaanduiding 'ēl 'elyôn, die op verschillende plaatsen gebruikt is, vooral haar thuisbasis heeft gekregen in de tempel van Jeruzalem. Het is namelijk opvallend dat de term vooral in cultische poëzie voorkomt, in het bijzonder in Psalmen die met de Korachieten verbonden zijn, de groep van tempelzangers, en dat er geen verwijzingen zijn naar de 'great historical traditions of Israel'.⁶⁷ De koppeling van 'elyôn met Jeruzalem wordt vooral toegeschreven aan Genesis 14,18-20. Volgens Zobel vinden we in deze tekst verwij-

58. Over de term 'elyôn is veel geschreven en gepubliceerd; we beperken ons hier tot enkele hoofdpijnen.

59. Zie E.E. Elnes, P.D. Miller, 'Elyon', in: *DDD*, 293.

60. Zobel, in: *TDOT* 11, 122-123, 125.

61. T.E. Fretheim, in: *NIDOTTE* 1, 400; Booij, *Psalmen*, deel III, 114.

62. Elnes, Miller, 'Elyon', in: *DDD*, 295.

63. Elnes, Miller, 'Elyon', in: *DDD*, 295-296.

64. Zobel, in: *TDOT* 11, 133.

65. De veronderstelling dat Ps. 91,1 een vorm van synoniem parallelisme is, en dat derhalve 'elyôn en šadday parallele en identieke godsaanduidingen zijn, heeft alleen betekenis als beide hun identiteit vinden in El. Zie M.S. Smith, *The early History of God: Yahweh and the other deities in ancient Israel*, San Francisco 1990, 7-12; zie voor het gebruik van de godsnamen in het boek Job: E. van den Berg, 'Wie is God? Elohiem in Job', in: *Interpretatie* 20,5 (2012), p. 40-43; 'Van elohiem tot JHWH: Het boek Job als zoektocht naar het monotheïsme', *NTT* 66/4 (2013). Van den Berg heeft het gebruik van de godsnamen in het boek Job onderzocht en komt tot de conclusie dat zij elkaar afwisselen, zonder dat duidelijk is wat er achter deze variatie schuilgaat. Wel valt op dat de identiteit van 'elōhîm veelal in het midden wordt gelaten. Mogelijk zijn de 'elōhîm lagere goden die zich in de schaduw van JHWH ophouden. Verder moeten 'ēl en 'elōah onderscheiden worden, omdat ze verschillende connotaties hebben: een verre 'ēl staat tegenover een nabije 'elōah. Tegen het einde van het bijbelboek verdwijnen beide aanduidingen evenwel naar de zijlijn en blijkt JHWH de enige.

66. Zobel, in: *TDOT* 11, 128.

67. Zobel, in: *TDOT* 11, 125-127.

zingen naar een 'pre-Israelite deity' en sporen van Kanaänitische religiositeit'.⁶⁸ Later zou dan JHWH geïntegreerd zijn in Jeruzalemse tempeltheologie en verschillende aspecten van 'elyôn hebben overgenomen, om ten slotte de overhand te krijgen over andere goden. Sommige auteurs plaatsen Psalm 91 in deze ontwikkeling, waarbij de psalm de overgang ('conversion') beschrijft van een (Kanaänitische) aanhanger van 'elyôn en šadday naar JHWH⁶⁹ of de belijdenis van een Israëliet die JHWH nu ook in Jeruzalem met 'elyôn leert identificeren.⁷⁰

Het is de vraag of deze achtergrondinformatie veel oplevert voor de interpretatie van Psalm 91,1 en 9. De titels 'elyôn en šadday zijn elders in het Oude Testament gebruikelijke epitheta voor JHWH. Bovendien maakt Psalm 91 duidelijk dat de spreker JHWH en deze titels in de verzen 1-2 op een positieve manier noemt. Het parallelisme van JHWH en 'elyôn in vers 9 steunt deze gedachte. Er is vanuit de psalm zelf geen aanleiding om de titels anders te zien dan als epitheta voor JHWH. Als de gedachte aan bekering of belijdenis, zoals Eissfeldt of Wagner veronderstellen, gehandhaafd zou moeten worden, dan heeft deze in de psalm niet zozeer betrekking op godsaanduidingen, maar op de negatieve (en demonische) machten, die in het bijzonder in de verzen 5-6 genoemd worden.

Deze overwegingen brengen ons terug naar de vraag, wat de aanduiding 'elyôn toevoegt aan hetgeen sēter en mā'ôn profileren. Een paar overwegingen kunnen genoemd worden:

(1) De connotaties die met de term 'elyôn gegeven zijn, benadrukken het hoge en verheven karakter van de God, die in de hemel zijn woning heeft. Deze ruimtelijke oriëntatie nodigt uit om de beide nomina te verbinden met de 'spatial location of this deity, that is, in the heavens'.⁷¹ Hiermee wordt het hoge en onbereikbare aspect van de schuilplaats benadrukt.

(2) De verbinding van de nomina met 'elyôn drukt de status uit van de schuilplaats. Het is de schuilplaats van de allerhoogste God. De godsaanduiding 'elyôn kan ook de hoogste positie van een godheid ten opzichte van andere goddelijke wezens aanduiden.

(3) De beide termen 'elyôn en šadday zijn oude en eerbiedwaardige godsaanduidingen, die gangbaar waren onder het volk. In Psalm 91 worden zij misschien gebruikt om vertrouwen te wekken in de bescherming die de schuilplaats biedt. Zo Weiser: 'For it is quite impossible to compare the protection which this God is able to grant with what others may look for in other patron gods or in any other place of refuge.'⁷²

Het is niet waarschijnlijk dat in het openingsvers van de psalm de uitdrukking sēter

68. Zobel, in: *TDOT* 11, 133-134. Elnes, Miller zijn terughoudender over deze identificatie, 'Elyon', in: *DDD*, 297-298.

69. Zie bijvoorbeeld A. Wagner, 'Ps 91 – Bekenntnis zu Jahwe', in: *Beten und Bekennen – Über Psalmen*, Neukirchen 2008, 97-122; O. Eissfeldt, 'Jahwes Verhältnis zu 'Eljon und Schaddaj nach Psalm 91', *WO* 2 (1957), 343-348; Zobel, in: *TDOT* 11, 129.135.

70. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 160-172.

71. J.M. LeMon, *Yahweh's winged Form in the Psalms: Exploring Congruent Iconography and Texts* (OBO 242), Fribourg/Göttingen, 2010, 181.

72. A. Weiser, *The Psalms – A Commentary* (ET), Philadelphia 1962, 606.

'*elyôn* expliciet een relatie wil leggen met de concrete plaats van (een) het heiligdom van JHWH (in Jeruzalem).⁷³ Gezien het gegeven dat de tempel van Jeruzalem in de rest van de psalm geen rol van betekenis lijkt te spelen, verwijst de uitdrukking *sēter* 'elyôn waarschijnlijk niet naar de tempel als plaats van asiel,⁷⁴ maar naar de bescherming die te vinden is bij de allerhoogste God.⁷⁵

De godsaanduiding JHWH

Wat gebeurt er wanneer termen als *sēter*, *māḥse*, *m^ešûdâ* en *mā'ôn* verbonden worden met JHWH? Basson heeft in een studie over metaforen voor schuilplaats, erop gewezen dat beelden als 'rots', 'schuilplaats' en 'vesting' of 'burcht', die geworteld zijn in de fysieke en culturele ervaring van de oudoosterse mens, een ruimtelijke oriëntatie hebben.⁷⁶ Basson noemt ze 'orientational metaphors'. Kenmerkend voor deze metaforen is dat ze vaak te maken hebben met ruimtelijke oriëntaties als omhoog – beneden, voorkant – achterkant, centrum – periferie, binnen – buiten en aan – uit. De genoemde termen hebben hun betekenis ontleend aan de ervaring van het zoeken en vinden van een schuilplaats in de bergen of heuvels; een plek waar men schuilen kan en veilig is voor gevaar. Deze ervaring vormt de achtergrond en basis van wat de termen profileren.

Het toepassen van deze begrippen op JHWH in de uitspraak: 'JHWH is mijn/onze toevlucht' betekent dat er een nieuwe metafoor gevormd wordt. Door Basson wordt deze metafoor een 'structural metaphor' genoemd.⁷⁷ Kenmerkend voor deze vorm van metaforen is, dat de kennis van het brondomein van de metafoor bepalend is voor de betekenis van het doeldomein. De veiligheid en bescherming die door de nomina geprofileerd worden (*source*) wordt geprojecteerd op JHWH (*target*), en onderstreept zijn beschermende kwaliteiten. Ook hier speelt het ruimtelijke aspect van in – uit een rol. Zoals iemand een schuilplaats ingaat om bescherming te zoeken, zo gaat de gelovige JHWH 'binnen' en wordt Deze een schuilplaats, waar de mens in nood de noodzakelijke bescherming kan vinden. De associatie van de nomina met woorden als *šûr* 'rots' en *sela* 'steenrots' drukt stevigheid en onbeweeglijkheid uit. Zo profileren zij dat JHWH stevig en betrouwbaar is. De associatie met 'ōz 'sterkte', profileert dat wie bij JHWH zijn toevlucht zoekt, een rotsvast vertrouwen mag hebben in zijn macht en 'stabiliteit' (betrouwbaarheid).

De kern van wat *sēter*, *māḥse*, *m^ešûdâ* en *mā'ôn* beogen te profileren is als volgt weer te geven:

JHWH is een schuilplaats → een schuilplaats biedt bescherming → JHWH biedt bescherming
 JHWH is een burcht → een burcht is onbereikbaar → bij JHWH is men onbereikbaar voor onheil
 JHWH is een (hoge) woning → een (hoge) woning is veilig → bij JHWH is men veilig.

73. Contra E. Zenger, 'Psalm 91', in: Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 428-430; H.J. Kraus, *Psalmen* II, Neukirchen 1960, 635-637.

74. Zo L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum*, Leiden 1967, 235-239.

75. Zo Zobel, in: *TDOT* 11, 127.

76. A. Basson, 'You are My Rock and Fortress'. Refuge metaphors in Psalm 31. A perspective from cognitive metaphor theory', *Acta Theologica* 25 (2005), 10-11.

77. Basson, 'You are My Rock and Fortress', 7. Zie ook M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds – Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (UBL 8), Münster 1990, 35-87.

Een volgende stap zou dan zijn: de persoon in nood ervan overtuigen dat hij (of zij) alleen veilig is voor onheil en beschermd tegen gevaar, als hij zijn vertrouwen stelt op JHWH. De indruk bestaat dat in Psalm 91,2 de mens in nood aangemoedigd wordt zijn vertrouwen in JHWH uit te spreken. In vers 9a vinden we dan de daadwerkelijke uitspraak (belijdenis) van vertrouwen, gevolgd door een opnieuw herhaalde belofte van bescherming in de verzen 9b-13. Dit element van expliciete keuze voor vertrouwen in plaats van voor vluchten, is niet exclusief voor Psalm 91. De oproep om JHWH te vertrouwen als de bron van bescherming en veiligheid, komt vaker voor in de Psalmen. Volgens Gamberoni gaat het om een 'fundamental decision for Yahweh over and above anything and anyone else, whether made once for all or actualized in the face of specific dangers and temptations'.⁷⁸

8.2.5 *Analyse van het prototypisch scenario*

Het prototypisch scenario van *sēter*, *mahse*, *m^ešûdâ* en *mā'ôn* verschilt onderling niet veel. Het gaat om een situatie van bedreiging of gevaar, waarin mensen een veilig heenkomen zoeken, een plaats waar men beschermd is. De semantische bandbreedte van de termen omvat: bescherming, soms van acuut gevaar, en het zoeken van een schuilplaats, waarbij beweging of haast verondersteld is. Denkend aan een soortgelijke situatie, wordt een volgend prototypisch scenario voorstelbaar:

Prototypisch scenario 1 van bescherming tegen naderend gevaar

Fase 1: er is een acute vorm van bedreiging.

Fase 2: de bedreigde persoon (vlucht en) zoekt een veilige plaats.

Fase 3: hij vindt een schuilplaats (struiken, grot, vesting of hoge rots) om zich te verbergen.

Fase 4: hij houdt zich schuil op die plaats en laat zich niet zien of horen.

Fase 5: de bedreiging gaat voorbij.

Fase 6: de persoon kan zijn schuilplaats verlaten en is veilig.

In religieus taalgebruik kunnen de genoemde nomina ook gebruikt worden voor bescherming die bij 'een godheid' te vinden is. Wanneer dit het geval is, kan het scenario er als volgt uitzien:

Prototypisch scenario 2 van bescherming door de/een godheid

Fase 1: er is een acute vorm van bedreiging.

Fase 2: de persoon zoekt zijn toevlucht bij een godheid.

Fase 3: de godheid neemt de persoon in bescherming.

Fase 4: de bedreiging gaat voorbij.

Fase 5: de persoon is veilig en kan zijn (levens)weg weer vervolgen.

Voor de dichters van het Psalmboek is de bescherming expliciet met JHWH verbonden. Het is JHWH die mensen in nood verbergt (Ps. 27,5; 31,21) of bij Hem laat schui-

78. J. Gamberoni, in: *TDOT* 5, 75.

len (Ps. 61,5). Daarom kan van JHWH gezegd worden: 'U bent mijn schuilplaats' (Ps. 119,114).

Het tweede prototypisch scenario verschilt van het eerste, omdat het niet langer gaat om een concrete schuilplaats. Niet de plaats, maar de persoon van JHWH is de schuilplaats in gevaar. Het is de nabijheid van JHWH, waarin de gelovige uiteindelijk rust vindt (Ps. 73,28). In Psalm 91 ligt echter het accent niet zozeer op de plaats van een heiligdom, als wel op de plek waar de mens in nood leeft (vers 10: אהל 'ohel' 'tent' of 'woning') of de weg die hij gaat (vers 11: כל-דרך כרך 'al uw wegen'). JHWH belooft hem door middel van zijn engelen te beschermen, waar hij zich ook bevindt of heengaat. Dit gegeven maakt het moeilijk om concreet aan te geven hoe en waar de mens in nood kan schuilen bij JHWH. Om die reden wordt wel gesteld dat hier een spiritualisering plaatsvindt van de gedachte die door *sēter* wordt uitgedrukt. Hugger verwoordt die gedachte als volgt:

Jahwe besitzt die Eigenschaft des Versteckens, die sich im Temenos manifestiert, dieser Temenos wird geistig verstanden (= Jahwe ist ein Temenos, wie und weil er am Temenos konkret so erfahren wird) und nun überall so erlebt.⁷⁹

8.2.6 Analyse van het mentale beeld

Het mentale beeld dat de Israëlitische mens heeft gehad bij *sēter*, *mahse*, *m^ešûdâ* en *mā'ôn* heeft zijn wortels in de realiteit van het dagelijks leven. Zo is *sēter* een plek waar men kan schuilen; *mahse* een schuilplaats waar mensen of dieren kunnen schuilen tegen de regen of tegen gevaar; *m^ešûdâ* een natuurlijke en afgeschermd plaats in de bergen of heuvels; en *mā'ôn* een moeilijk toegankelijke verblijfplaats die als veilige plaats kan dienen. In het mentale beeld profileren deze begrippen *plaatsen*, waar bescherming en veiligheid gevonden kan worden. Wanneer deze uitdrukkingen verbonden worden met JHWH, ligt de nadruk op het feit, dat bij JHWH een veilige *plaats* te vinden is. Dat deze plaats veilig is, wordt nog eens extra onderstreept door woorden als עז 'sterkte', צור 'rots' en סלע 'steenrots'.

Wat *sēter* betreft, heeft het soms de negatieve betekenis van 'heimelijk', van dingen die 'in het verborgene' gebeuren. Iemand die een ander stiekem wil verleiden om andere goden te dienen (Deut. 13,6) of een afgodsbeeld in zijn huis neerzet (Deut. 27,15). Of het heimelijk lasteren van iemand (Ps. 101,5) of in het geheim mensen spreken of afspraken maken (Jer. 37,17; 38,16) kan erdoor aangeduid worden. Kortom: dit is de bedreiging die van de tong uitgaat (Ps. 31,21; Spr. 25,23), namelijk: leugen en bedrog (Jes. 28,15, 17).

De veiligheid en bescherming die in de schuilplaats gevonden worden, staan in schril contrast met de bedreigende werkelijkheid die de gelovige omringt. In de directe context van de woorden voor schuilplaats, vinden we allerlei uitdrukkingen die een negatieve connotatie hebben. Termen als אויב 'vijand', צרה 'benauwdheid' en רעה 'onheil' zijn vaak in de directe omgeving te vinden. In zekere zin zijn de termen *sēter*, *mahse*, *m^ešûdâ* en *mā'ôn* grenswoorden. Ze staan op het grensgebied tussen bedreiging en bescherming.

Samenvattend: in een context van bedreiging profileren *sēter*, *mahse*, *m^ešûdâ* en

79. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 149.

mā'ôn in Psalm 91 een concrete schuilplaats, waar men zich kan verbergen en waar men veilig is.

8.3 SCHADUW

Het nomen dat voor analyse in aanmerking komt, is צל *šēl* 'schaduw' en is te vinden in de semantische uitdrukking בצל שדי יהלון *b^cšēl šadday yitlōnān* (Ps. 91, 1a).

8.3.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

De zon kan in het Midden-Oosten onbarmhartig schijnen. Het kwik kan op een warme dag snel stijgen. In het bijzonder op het moment van de dag waarop de zon haar hoogste punt bereikt, in het Oude Testament met de term *šohorāyīm* aangeduid (§ 7.9.3).⁸⁰ Dan zoekt men verkoeling in de schaduw van een tent (Gen. 18,1) of in de koelte van een huis (Ri. 3,20, 24). Reizigers zoeken op een warme dag verkoeling in de schaduw van een boom (Gen. 18,4; 1 Kon. 13,14). Toch kunnen degenen die op het land werken of voor de kudden zorgen de hitte van de dag niet ontlopen (Gen. 31,40; Job 7,2). Met als gevolg dat men een zonnesteek kon oplopen (2 Kon. 4,18-20; Ps. 121,6).⁸¹

Het is begrijpelijk dat vanuit het gegeven dat men in de schaduw bescherming tegen de hitte van de dag vond, zich de gedachte heeft ontwikkeld van de schaduw als beeld voor bescherming door de koning en de goden. In Akkadische teksten komen we herhaaldelijk de uitdrukking tegen: *ina šilli N* 'in de schaduw van N'. De gedachte achter deze uitdrukking is de oud-Mesopotamische opvatting van 'the beneficent shadow cast by kings'.⁸² Zo kan een koning zeggen: *ši-li t̄abum ana ālija tariš* 'mijn weldadige schaduw is over mijn stad geworpen'.⁸³ Of kan een onderdaan verwijzen naar de bescherming door zijn koning met de woorden: Dat ik kan blijven wonen *ina šilli bēlija* 'onder de bescherming van mijn heer'.⁸⁴ In koninklijke correspondentie uit de Neo-Assyrische periode komt de volgende frase veelvuldig voor: *ina giš.mi⁸⁵ šarri bēlija* 'Onder de bescherming van de koning, mijn heer'. De gedachte achter frasen als deze is dat de schaduw van de koning heilzaam is, zekerheid en bescherming verschaft aan degenen die eronder wonen, dat wil zeggen: die in het machtsgebied van de koning verblijven. Onder de koninklijke schaduw hebben mensen niets te vrezen; zij kunnen in voorspoed en geluk leven en zijn beschermd tegen gevaar.⁸⁶ Een citaat ter illustratie:

The king, my lord, is the chosen of the great gods; the shadow of the king, my lord, is pleasant to everything. Let them come up (and) run around in the sweet (and) pleasant shadow of the king, my lord. May the king, my lord, see them prosper, (and) may their grandchildren in like manner run around in the presence of the

80. F. Maass, in: *THAT* 1, 647; Konkel, in: *NIDOTTE* 1, 717.

81. Zie voor verwijzingen naar de rol die schaduw speelt in Mesopotamische teksten, de voorbeelden uit *CAD* 16.189-190.

82. K. Luke, 'Under the Shadow of the Almighty – a study of Ps 91:1b', *ITQ* 39 (1972), 188.

83. *CAD* 16.191.

84. *CAD* 16.192.

85. In plaats van *šillu* gebruikten schrijvers vaak het Sumerische logogram *giš.mi*.

86. Luke, 'Under the Shadow of the Almighty', 189.

king, my lord! The well-known proverb says: 'Man is (only) a shadow of god'. Would it be that a man is a shadow of a man too? (Hence) the king is the perfect likeness of the god.⁸⁷

Dat bescherming door de koning nauw verbonden is met bescherming door de goden, blijkt uit de volgende uitspraak: *ina šil ilāni ša šarri* 'In de schaduw van de goden van de koning'. Ook de schaduw van de goden is weldadig voor de mensen; zij beschermt en staat garant voor een veilig leven, zoals blijkt uit de volgende frase: *šili ilim eli awēlim ibašši* 'Goddelijke bescherming zal op (deze) man zijn'⁸⁸ of: *ina GIŠ.MI ša ilī šulum anāku* 'Ik ben beter af door de bescherming van de goden'.⁸⁹ Het idee van goddelijke bescherming geldt niet alleen voor de koning, ook individuele mensen kunnen onder de schaduw van de goden leven. Zo valt van iemand te lezen: *amēlu ina GIŠ.MI ilišu ittanallak* 'De man zal leven (letterlijk: wandelen) onder de schaduw (bescherming) van zijn (persoonlijke huis)god'.⁹⁰

Ook in Egypte komen we de gedachte tegen dat de schaduw een beeld kan zijn voor bescherming. Van de godin Isis wordt gezegd dat zij met haar vleugels de doden in de sarcofaag beschermt.⁹¹ Uit de periode van de twintigste dynastie is de uitdrukking bekend: 'De schaduw van uw arm'; het betreft de bescherming door de koning.⁹² Als symbool van deze koninklijke bescherming werd een flabellum meege dragen, een soort waaier van struisvogelveren. In een Egyptische tekst, die de reis naar Fenicië beschrijft van een zekere Wen-Amon, die in dienst is van de tempel in Karnak, vertelt deze dat wanneer hij de prins ontmoet, de schaduw van een lotusbloem over hem heen valt. Een van de aanwezige dienaren, die ook uit Egypte afkomstig was, merkt dat op, zoals blijkt uit het volgende citaat:

Als ich nun nahe zu ihm trat, da fiel der Schatten seines Lotusblattes auf mich. Da trat Pen-Amun, ein Diener, der ihm gehörte, zwischen (ihn und) mich mit den Worten: 'Der Schatten des Pharao – er lebe, sei heil und gesund – deines Herrn, ist auf dich gefallen'. Da wurde er (der Fürst) ärgerlich über ihn und sagte: 'Laß ihn doch' (WenAmon 2, 45-47).⁹³

Dat hier verwezen wordt naar het feit dat de schaduw van de farao over Wen-Amon valt, betekent niet zozeer dat hem bijzondere privileges worden toegekend, maar dat hij op de bescherming van de farao kan rekenen. De waaier met lotusbloemen daarop is symbool geworden voor de bescherming door de koning en door zijn goden.⁹⁴

87. LAS 145 (=ABL 652 obv. 18 – rev. 13), in: S. Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal I* (herdruk), Winona Lake 2007, 112-113; zie ook M. Stol, F.A.M. Wiggermann, *Birth in Babylonia and the Bible: It's Mediterranean Setting* (CM 14), Groningen 2000, 148.

88. CAD 16.190.

89. CAD 16.191.

90. CAD 16.190.

91. Zie S. Schroer, 'Im Schatten Deiner Flügel', in: *Im Schatten Deiner Flügel*, O. Keel, T. Staubli (ed.), Freiburg 2001, 11; zie ook Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 170-172, in het bijzonder afbeelding 262; en A. Basson, *Divine Metaphors in Selected Hebrew Psalms of Lamentation* (FAT 2,15), Tübingen 2006, 100-101.

92. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 149.

93. B.U. Schipper, *Die Erzählung des Wenamun: Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion* (OBO 2009), Göttingen 2005, 203.

94. Luke, 'Under the Shadow of the Almighty', 190; Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 150.

'Mit dem Schatten einer Gottheit ist im Alten Orient in der Regel eine schützende und bewahrende Wirkung verbunden', aldus Schipper.⁹⁵

De schaduw kan dus in positieve zin beschermende betekenis hebben. In het oude Oosten had de schaduw nog een andere betekenis. De schaduw van een mens of dier staat voor zijn vitale leven. Als zijn schaduw geweld wordt aangedaan, kan hij gewond raken. 'If the shadow is trampled or urinated upon, struck or stabbed, one will feel the injury as if it were done directly against the person.'⁹⁶ Het is gevaarlijk als iemands schaduw op bepaalde personen of objecten valt, want dat kan op hen een negatieve invloed hebben.

Samenvattend kunnen we constateren dat het begrip 'schaduw' in het oude Oosten naast het cognitieve domein van (1) [natuur/zon] ook betrekking kan hebben op het domein van (2) [bescherming] en (3) [weldadige gaven] van koningen en goden.

8.3.2 Lexicale betekenis

In de semantische uitdrukking בצל שרי יחלוני *b^ešēl šadday yitlōnān* wordt de bescherming door het nomen *šēl* geprofileerd. Voordat we deze term analyseren, eerst een paar lexicale opmerkingen over de semantische uitdrukking:

1. Het nomen *šēl* komt 52 keer voor, waarvan 5 keer in Job, 10 keer in de Psalmen en 8 keer in Jesaja.⁹⁷ Hoewel de verschillende teksten moeilijk te dateren zijn, lijken de meeste tot de postexilische periode te behoren. De basisbetekenis van *šēl* is 'schaduw'.⁹⁸ Het nomen חֹשֶׁךְ *ḥōšēk* 'duisternis' verwijst meer naar de bedreigende kant van de duisternis, terwijl *šēl* meer aan de heilzame kant refereert. De Septuaginta vertaalt het nomen 31 keer met σκιά 'schaduw' en 14 keer (waaronder Ps. 91,1) met σκέπη 'schuilplaats' of 'bescherming'.
2. De schematische betekenis van het werkwoord לָן *līn* is relatief eenvoudig.⁹⁹ Het werkwoord betekent in de meeste gevallen 'de nacht doorbrengen' of 'overnachten', ten minste in vijftig van de tachtig keer.¹⁰⁰ Het chronologische kader veronderstelt een tijdsspanne die in de avond begint en in de morgen eindigt (Gen. 24,23-25; Joz. 3,1; 6,11; Ruth 3,13).¹⁰¹ Vanuit deze basisbetekenis kan het werkwoord ook een tijdelijk verblijf aanduiden (Ri. 18,2; 19:4-15; 2 Sam. 19,8; Ruth 1,16). De plaats van overnachting kan bijvoorbeeld de besloten ruimte van een huis zijn (Ri. 19,15) of de openlucht (2 Sam. 17,16). Belangrijk is: 'The activity denoted by *līn* requires a place, which can be an open square, a field, or a house.'¹⁰² Interessant is dat *līn* in Job 39,28 voorkomt in combinatie met סֵלַע *sela* 'steenrots' en מְצֻדָּה *m^ešūḏā* 'vesting': de adelaar woont op rotsen en overnacht op rotspunten en bergtoppen. In Spreuken 19,23 wordt de suggestie gewekt dat wie leeft in de 'vreze des HEREN', in de nacht niet bezocht wordt door רַע 'kwaad'. Verder is opvallend dat in een aantal teksten, *līn* cultische connotaties lijkt te hebben. 'An overnight time frame plays a key role in cultic

95. Schipper, *Die Erzählung des Wenamun*, 204.

96. P.W. van der Horst, 'Shadow', *ABD* 5, 1148-1150.

97. J. Schwab, in: *TDOT* 12, 374.

98. *DCH* 7, 120: 'shadow, protection'.

99. Zie voor bespreking R.L. Hubbard, in: *NIDOTTE* 2, 796-797; E.B. Oikonomou, in: *TDOT* 7, 5443-546.

100. Oikonomou, in: *TDOT* 7, 546.

101. Hubbard, in: *NIDOTTE* 2, 796.

102. Oikonomou, in: *TDOT* 7, 545.

practices.¹⁰³ Zo sluiten Jakob en Laban een verbond, brengen een offer op de berg en blijven daar overnachten (Gen. 31,54). In Jesaja 65,4 wordt verteld dat het volk in de graven zit, en op heimelijke plaatsen de nacht doorbrengt, vlees van zwijnen eet en ander onrein voedsel. Hier vinden we een duidelijke verwijzing naar *lîn* in het kader van idolatrie. Volgens Westermann is dit een vorm van rituele inwijding.¹⁰⁴ Het Oude Testament associeert het doorbrengen van de nacht op heilige plaatsen met theofanieën. Zo verblijft Jakob gedurende de nacht in Betel (Gen. 28,11), Elia op de Horeb (1 Kon. 19,9). En Bileam die uitgenodigd was om Israël te vervloeken, wil de nacht overblijven om een antwoord van JHWH te verkrijgen (Num. 22,8). In het kader van rouw brengt men soms al vastend de nacht door als onderdeel van het ritueel waarmee God gevraagd wordt om hulp (2 Sam. 12,16; Joël 1,13).

8.3.3 Analyse van de bijbelteksten

Het ligt voor de hand dat *šēl* in eerste instantie alles te maken heeft met de zon. Wanneer een object door de zon bestraald wordt, werpt het een schaduw op de grond. Deze schaduw kan bijvoorbeeld veroorzaakt worden door een plant (Job 40,17), een boom (Hgl. 2,3: 'een appelboom ... in zijn schaduw begeer ik te zitten'; Ez. 17,23; 31,6, 12, 17; Hos. 4,13; Jon. 5,6) of door een grote rots (Jes. 32,2: 'als de schaduw van een machtige rots'; Ri. 9,36; Ps. 80,11). Schaduw is van enorm belang in de hitte van de Palestijnse zomer. De schaduw beschermt tegen de verzengende zon. Een slaaf die overdag op het land werkt, snakt naar de verkoeling van de schaduw (Job 7,2). Als de zon verdwijnt en de koele avondwind waait, worden de schaduwen langer (Jer. 6,4) en verdwijnen ze uiteindelijk (Hgl. 2,17; 4,6).

Voorwerpen die schaduw veroorzaken, bieden bescherming tegen de zon. De schaduw van een dak of een hut kan overdag beschermen tegen de hitte (Gen. 19,8; Jes. 4,2; Jon. 4,5). De gedachte dat de schaduw beschermt tegen de gevaren van de hitte en de zon, krijgt in de teksten een breder gebruik. 'The word is used figuratively of protection from harm', aldus Price.¹⁰⁵ Zo kan *šēl* gebruikt worden voor bescherming die iemand ontvangt wanneer hij in het huis van een ander te gast is. Lot wil de twee engelen die hem bezoeken, beschermen tegen gevaar. Daarom zegt hij tegen de mannen van de stad: 'Doe deze mannen niets, want daartoe zijn zij onder de schaduw van mijn dak gekomen' (Gen. 19,8). Bescherming kan gezocht worden bij een stad (Jer. 48,45; Hesbon), bij een koning (Klg. 4,20; de gezalfde van JHWH, van wie het volk dacht: 'In zijn schaduw zullen wij leven'), of zelfs bij een volk (Egypte; Jes. 30,2-3). In deze laatste tekst komen een paar beelden samen: 'Zij gaan op weg naar Egypte zonder Mij te raadplegen, om toevlucht te zoeken onder de bescherming van Farao en om te schuilen in de schaduw van Egypte'. Dat *šēl* hier de connotatie heeft van bescherming, wordt duidelijk uit de woorden die gebruikt worden: het volk zoekt zijn toevlucht in de מְעוּזָא *mā'ōz* 'burcht' van farao. Het gaan naar Egypte wordt als חֹסֶה *hāsā* 'schuilen' getypeerd. Deze beide begrippen illustreren duidelijk dat *šēl* (hier) bescherming betekent.¹⁰⁶

Ook in religieus opzicht kan *šēl* gebruikt worden. Zo duidt het vermoedelijk op de bescherming die de goden van Kanaän geven. Bij het binnentreden van het beloofde

103. Hubbard, in: *NIDOTTE* 2, 797.

104. C. Westermann, *Isaiah 40-66* (OTL), Philadelphia 1969, 401.

105. J.D. Price, in: *NIDOTTE* 3, 808.

106. Zie ook Luke, 'Under the Shadow of the Almighty', 191.

land hoeft het volk Israël niet langer meer bang te zijn voor de oorspronkelijke inwoners van het land, want 'hun schaduw is van hen geweken' (Num. 14,9). Hetgeen kan betekenen dat de bescherming die van hun goden uitging, van hen geweken is.¹⁰⁷ Israël wordt door Hosea verweten dat zij op de toppen van bergen offers brengen en onder de aangename schaduw van eik, populier en terebint, ontucht en overspel plegen (Hos. 14,8). Het gaat om de Kanaänitische syncretistische cultus op de aloude hoogten.¹⁰⁸

Verder wordt *šēl* als metafoer gebruikt voor de bescherming die JHWH geeft. In het bijzonder in de Psalmen komen we herhaaldelijk het beeld tegen waarin de dichter bij JHWH zijn toevlucht zoekt כַּנְפֵיךְ בְּצֵל 'in schaduw van uw vleugels' (Ps. 17,8; 36,8; 57,2; 63,8).¹⁰⁹ In dit beeld staat de zon voor de bedreiging en staan de vleugels voor de bescherming die God geeft. Dat het echt om bedreiging gaat, blijkt uit Psalm 57,2: 'Ja, in de schaduw van uw vleugelen zal ik schuilen, totdat het onheil voorbij is gegaan'. 'Yahweh provides a shadow as comprehensive, vital protection to those who trust in him.'¹¹⁰ In het bijzonder gaat de bescherming van JHWH uit naar hen die arm en gering zijn (Jes. 25,4-5), dienaren (Jes. 49,2; 51,16) en mensenkinderen (36,8). Hij beschermt tegen het gevaar van de עֲרִיצִים *ārīšīm* 'gewelddenaars' (Jes. 25,5). In deze laatste tekst wordt de bescherming vergeleken met 'een schuilplaats tegen de stortbui'. In Psalm 91 mag een mens in nood de nacht doorbrengen in de 'schaduw van de Almachtige' (zie voor term § 8.3.4). Het lijkt erop dat *šēl* hier fysieke nabijheid impliceert (Jes. 49,2; Ps. 17,8). Dat is ook de strekking van Psalm 121,5: 'De HERE is uw schaduw aan uw rechterhand'. Ook hier gaat van de zon bedreiging uit, het werkwoord נָכַה heeft gewelddadige connotaties en betekent hier 'dodelijk slaan'.¹¹¹

Ten slotte drukt *šēl* in een aantal teksten de voorlopigheid en vergankelijkheid van het menselijke leven uit.¹¹² De mens is een ademtucht (Ps. 144,4), een bloem die verwelkt (Job 14,2), zijn dagen zijn als een voorbijgaande schaduw. Een mens brengt de weinige dagen van zijn leven als een schaduw door; een schaduw kan niet vast- of tegengehouden worden (Pred. 6,12; 1 Kron. 29,15; Job 8,9). Naarmate de zon haar hoogste punt achter zich laat, worden de schaduwen langer. Toch kan een mens op die manier zijn leven niet verlengen (Pred. 8,13). Of omgekeerd: de levensdagen van iemand zijn als een langgerekte schaduw, dat wil zeggen: iemand is aan het einde van zijn leven gekomen, zoals een lange schaduw het einde van de dag aankondigt (Ps. 102,12). In Job 17,7 is *šēl* aanduiding voor een lichaam dat geteisterd is door een ernstige ziekte: 'Mijn oog is dof geworden van verdriet, al mijn leden zijn als een schaduw' (zie ook Ps. 109,23).

Samenvattend kunnen we concluderen dat het nomen *šēl* in de volgende cognitieve domeinen gebruikt wordt: het domein (1) van de [natuur/zon]; (2) [bescherming] tegen gevaar; en (3) het domein van [leven/ouderdom] of [ziekte/gezondheid].

107. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 152, spreekt over de 'Schutzmacht der kanaänischen Götter'; zie ook J. Schwab, in: *TDOT* 12, 380.

108. C. van Leeuwen, *Hosea* (POT), Nijkerk 1968, 110.

109. Zie voor bespreking van dit beeld § 8.4. En verder: J.M. LeMon, *Yahweh's Winged Form in the Psalms – Exploring Congruent Iconography and Texts* (OBO 242), Friburg/Göttingen 2010.

110. J. Schwab, in: *TDOT* 12, 380.

111. J. Conrad, in: *TDOT* 9, 415-423.

112. Schwab, in: *TDOT* 12, 381; Price, in: *NIDOTTE* 3, 809.

8.3.4 *Analyse van profiel – basis – cognitief domein*

Aangezien de cognitieve domeinen van [natuur] en [leven/ouderdom] in Psalm 91 geen rol spelen, blijft het cognitieve domein van bescherming als enige over. Dit is ook wel te begrijpen. Het gebruik van *šēl* als beeld voor de vergankelijkheid van het menselijke leven, wortelt in de dagelijkse gang van de schaduw, die naarmate de dag verstrijkt langer en vager wordt. In de context van bedreiging heeft *šēl* meer een momentaan karakter. In een psalm die in verschillende toonaarden stem geeft aan een groot aantal vormen van bedreiging ligt het domein van [bescherming] ook het meest voor de hand. Dat *šēl* bescherming profileert, wordt ook duidelijk uit de verbale en nominale vormen die meestal in de context van het nomen te vinden zijn. Schwab noemt als voorbeelden:

The connotation 'protection' has attracted to *šēl* verbal or substantive forms of the roots *str*, 'conceal', *skk*, 'isolate', 'cover protectively', *ksh*, 'cover', *hb*, 'conceal', *šmr*, 'watch, guard', *hsh*, 'seek refuge', 'ûz, 'take refuge', 'zz, 'prove oneself strong', also *nšl* *hiphil*, 'rescue', *hyh*, 'live', *yšb* *be/taḥat*, 'sit in/under', etc.¹¹³

Van de door Schwab genoemde voorbeelden komen *str* en *yšb* (vers 1), *nšl* (vers 3), *skk* en *hsh* (vers 4) in de directe omgeving van *šēl* voor. Dit betekent dat de schaduw als bescherming de meest voor de hand liggende profilering is van het nomen *šēl*.

Vervolgens stellen we de vraag, op welke wijze *šēl* invulling geeft aan deze bescherming. Wat is de specifieke bijdrage van het nomen hieraan? Een paar dingen kunnen we constateren:

(1) De gedachte die het nomen *šēl* uitdrukt, is die van een voorwerp zoals bijvoorbeeld een boom of een rots, die bescherming biedt tegen de verzengende hitte van de zon. Zo kunnen mensen schuilen in de schaduw van een boom of rots. Vanuit dit concrete gebruik kon zich de notie ontwikkelen van de schaduw als bescherming tegen gevaar. Tegen deze achtergrond moeten we de gedachte zien dat mensen en volken leven (Klg. 4,20; Ez. 31,6) of hun toevlucht zoeken (Ri. 9,15) in de schaduw (= bescherming) van de koning. Profeten en dichters passen dit beeld van de koninklijke schaduw ook toe op *JHWH*. Zo bemoedigt de profeet Hosea het volk Israël dat het weer zal wonen in de schaduw van *JHWH* (14,8) en wordt de pelgrim bemoedigd met de belofte dat *JHWH* de schaduw is aan zijn rechterhand (121,5). Een voorwerp of een persoon, heeft een *kring* of *rand* van schaduw om zich heen waarin iemand kan gaan staan om te schuilen. Dat is de kerngedachte die door *šēl* wordt geprofileerd. Een dergelijke bemoediging ontvangt de mens in nood in Psalm 91. Hij mag de nacht doorbrengen *b^ešēl šadday*. Dat is: hij mag bescherming vinden in de schaduw van God. Hij is nu *ina šilli ilišu* 'in de schaduw van zijn God', en als zodanig geniet hij het speciale voorrecht van zijn bescherming. Dit voorrecht betreft – getuige de rest van de psalm – niet alleen bescherming tegen gevaar, maar de mens in nood krijgt ook de belofte van de nabijheid en het heil van *JHWH* (zie vers 15 en 16).

(2) Uit het gebruik van het nomen *šēl* valt ook af te leiden dat de persoon die bescherming zoekt tegen de hitte van de zon, in de schaduw van een boom of ander voorwerp moet blijven. Hij moet in de fysieke nabijheid van het object dat hem bescherming biedt blijven. Deze gedachte vinden we op een aantal punten in de psalm

113. Schwab, in: *TDOT* 12, 374.

ook terug. In vers 4 wordt hem bescherming toegezegd onder de vleugels van JHWH (zie voor bespreking van dit beeld § 8.4) en wordt gesproken over een schild dat beschermt (zie voor bespreking van dit beeld § 8.5). Deze beelden veronderstellen eveneens een fysieke nabijheid tot het object dat beschermt. Verder ontvangt de mens in nood in vers 15 de belofte van JHWH: *בְּצַרָה עִמָּוֹ אֲנֹכִי בְצַרָה* 'In de benauwdheid zal Ik bij hem zijn'. De beelden en de belofte onderstrepen beide de fysieke nabijheid die door *šēl* wordt verondersteld.

(3) Wat verder door *šēl* geïmpliceerd wordt, is dat bescherming gezocht wordt bij iemand die sterker of machtiger is dan de persoon die deze bescherming nodig heeft of zoekt. Hugger spreekt in dit verband over een 'Schutzmacht, die ein Starker über einen Schwachen ausübt'.¹¹⁴ Deze gedachte wordt expliciet verwoord in Jesaja 25,4, waar van JHWH gezegd wordt: 'Want U bent voor de geringe (*dal*) een sterkte geweest, een sterkte voor de arme (*'ebyôn*) toen hij benauwd was'. In Psalm 57,2 wordt eveneens verondersteld dat JHWH in staat is te beschermen tegen הוּוּה 'onheil' (zie § 7.2). De gedachte dat een mens in nood bescherming zoekt bij een persoon die sterker is, kan misschien licht werpen op de godsnaam *šadday* waarmee *šēl* in een status-constructusverbinding staat. Wat voegt de godsaanduiding *šadday* toe aan de betekenis van *šēl*?

*De godsaanduiding Šadday*¹¹⁵

In de huidige tekst van het Oude Testament wordt de term *šadday* consequent gebruikt als een epitheton voor JHWH, de God van Israël.¹¹⁶ De verwijzingen naar *šadday* in de canonieke tekst van het Oude Testament stammen volgens Knauf uit de exilische of postexilische periode,¹¹⁷ maar zouden ook ouder kunnen zijn.¹¹⁸ Het voorkomen van de naam in de patriarchale zegen van Jakob (Gen 49,25), in de spreuken van Bileam (Num. 24,4, 16) en in een oude lijst met namen waarin *Šadday* het theofore element is in persoonsnamen (Num. 1,5-16); *שֵׁדֵי יְאִוּר* Sedeür (vs. 5), *צוּרֵי שַׁדַּי* Surisaddai (vs. 6) en *עַמִּי שַׁדַּי* Ammisaddai (vs. 12) doen een hogere ouderdom vermoeden. Het voorkomen van de naam op een Egyptische figurine zou dit kunnen ondersteunen.¹¹⁹

Als godsaanduiding komt het nomen 48 keer voor, 7 keer in de lange vorm van *'ēl Šadday* en 41 keer als *Šadday*. De verdeling in het Oude Testament laat een grote concentratie zien in het boek Job (31 keer), zonder 'specific Israelite references',¹²⁰ en verder in Genesis (6 keer), in de Psalmen vinden we de term slechts twee keer.

De etymologische achtergrond van de term is onduidelijk. Men heeft *šadday* wil-

114. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 152.

115. Over de term *šadday* is veel geschreven en gepubliceerd; we beperken ons hier tot enkele hoofdstukken. Zie R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 1, Göttingen 1992, 56-57; M. Weippert, Šaddaj (Gottesname), in: *THAT* 2, 873-881; H. Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23), Neukirchen 1975, 215-224.

116. Zie E.A. Knauf, 'Shadday', in: *DDD*, 750.

117. G. Steins, in: *TDOT* 14, 425; E.A. Knauf, 'Shadday', in: *DDD*, 750.

118. Zie bijv. T.N.D. Mettinger, *In Search of God. The Meaning and Message of the everlasting Names*, Philadelphia 1988, 69-72.

119. Mettinger, *In Search of God*, 69; F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, 53, dateert deze figurine omstreeks 1330 BCE.

120. T.E. Fretheim, in: *NIDOTTE* 1, 401.

len relateren aan het Akkadische *šadū*, dat 'open vlakte, steppe' of 'berg' kan betekenen.¹²¹ In een Ugaritische passage uit KTU 1.108 vond men additionele steun in de frase 'ilu *šadā yašīdu* 'El van het veld, die jaagt',¹²² maar deze is later weer betwist.¹²³ Een interpretatie van *šadday* als 'borst' is ook wel voorgesteld, op basis van de zegen van Jakob uit Genesis 49,25: 'De Almachtige, die u zal zegenen met zegeningen van de hemel boven en met zegeningen van de watervloed, die beneden ligt, met zegeningen van de borsten en de moederschoot'. In het Hebreeuws lijkt er weinig verschil tussen de vormen שרִי en שְׂרִים 'borsten'. Toch is deze afleiding onhoudbaar bevonden. De interpretatie van 'ēl *Šadday* als de 'God van de berg' is het meest geaccepteerd.¹²⁴ In het Hebreeuws zou een verband gelegd kunnen worden met het woord *sāde* 'veld' en met het feit dat in oude teksten, waarin een theofanie beschreven wordt, JHWH verbonden lijkt te zijn met bergen (Deut. 33,2; Ps. 68,9; Hab. 3,3). Een andere mogelijkheid die ook wel geopperd wordt, is een afleiding van het Akkadische *šēdū*, dat 'demon' betekent. Gecombineerd met de notie van bescherming, zou 'ēl *Šadday* dan zoiets betekenen als de 'God van bescherming' of de 'God, die beschermt'. De *šēdīm* komen we in het Oude Testament tegen in Deuteronomium 32,17 en Psalm 106,37. Zoals de bovenstaande voorbeelden laten zien, is er geen eenduidigheid wat de interpretatie van *šadday* betreft, zodat Knauf terecht kan opmerken: 'A convincing etymology has until now not been offered'.¹²⁵ De gedachte dat *šadday* vertaald moet worden als 'Almachtige', heeft vooral te maken met het feit dat de oude Griekse vertalingen de term herhaaldelijk weergeven met ὁ παντοκράτωρ.

In buitenbijbelse bronnen komen we *šdy* als naam voor een godheid pas vanaf de achtste eeuw tegen in de inscriptie van Deir 'Alla. Dit gegeven en de grote concentratie van *šadday* in het boek Job, doen vermoeden dat de term vooral in de exilische of postexilische tijd 'populair' is geworden. Toch is hiermee nog geen antwoord gegeven op de vraag wat het gebruik van *šadday* toevoegt aan de gangbare gods aanduidingen in het Oude Testament, of meer specifiek: wat voegt het nomen *šadday* toe aan de betekenis van *šēl* in Psalm 91? Het antwoord op deze vraag kan alleen gegeven worden op basis van de teksten waarin *šadday* voorkomt. Een paar dingen vallen op:

(1) Hoewel een tekst als Exodus 6,3 een onderscheid lijkt te veronderstellen tussen de periode van de aartsvaders en Mozes, zijn de gegevens te summier om hieruit een chronologisch kader af te leiden van het gebruik van *šadday* als gods aanduiding. Het blijft een feit in het Oude Testament: '(El) Shadday is consistently used as an epithet for Yahweh'.¹²⁶ Analyse van Psalm 91 lijkt dit te onderstrepen.¹²⁷ In de psalm zijn de gods aanduidingen *šadday*, 'elyōn en JHWH dan ook onderling uitwisselbaar (zie *šad-*

121. Steins, in: *TDOT* 14, 420-421; E.A. Knauf, 'Shadday', in: *DDD*, 749-750.

122. O. Loretz, 'Der kanaanäische Ursprung des biblischen Gottesnamens El Šaddaj', *UF* 12 (1980), 420-421.

123. Zie bespreking bij Steins, in: *TDOT* 14, 421.

124. Zowel volgens Steins, in: *TDOT* 14, 421 als Knauf, in: *DDD*, 750.

125. Knauf, in: *DDD*, 749.

126. Knauf, in: *DDD*, 750.

127. Zo ook Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20), Dallas 1998, 453: 'Their usage represents significant developments in the history of Israelite religion, and they were used in cults other than that of Yahweh, but in the present context there is no doubt that they are names for Yahweh'.

day en 'elyôn in vers 1; JHWH en 'elohîm in vers 2; en JHWH en 'elyôn in vers 9).¹²⁸

(2) Opvallend is dat aan het gebruik van *šadday* verschillende connotaties kleven. Zo wordt in een aantal teksten de naam *šadday* verbonden met positieve dingen als de zegen van 'vruchtbaarheid en nageslacht' (Gen. 28,3; 35,11; 48,3; 49,25), 'inzicht en leven' (Job 32,9; 33,4), maar ook met 'bitterheid' (Ruth 1,20; Job 27,2), 'kwaad' (Ruth 1,21), 'toorn en verschrikking' (Job 6,4; 21,20; 23,16), 'tucht en gericht' (Job 5,17; 24,1), 'verwoesting' (Jes. 13,6; Joël 1,15), et cetera. Het handelen van *šadday* is 'ondoorgroendelijk' (Job 11,7; 21,15; 37,23). Tegelijk is *šadday* zo machtig, dat Hij koningen uiteendrijft (Ps. 68,15).¹²⁹

(3) In zijn analyse van het gebruik van *šadday* in het boek Job vergelijkt Koch de verschillende aanduidingen die voor God gebruikt worden. Hij komt tot de interessante conclusie, dat *šadday* gekenmerkt wordt door een 'almost physical proximity to the individual human being', 'one that comes physically close, for either good or extreme ill'. In Job is *šadday* the 'divine most intimate' fellow'.¹³⁰ Deze gedachte sluit goed aan bij het beeld van de schaduw. Ook dit beeld impliceerde een fysieke nabijheid van degene die bescherming zoekt tot degene die bescherming geeft. Volgens Vorländer is *šadday* een 'Bezeichnung für den persönlichen Gott'.¹³¹

(4) In het gebruik van *šadday* als godsnaam in Psalm 91 klinken verschillende van deze connotaties vermoedelijk mee. In het bijzonder het feit dat Hij de machtige is en dat mensen in zijn nabijheid gezegend worden. Verder ook het universele en kosmische van zijn handelen, zoals Knauf stelt: 'In the biblical references Shadday is a rather universal/cosmic god'.¹³²

Samenvattend: op basis van bovenstaande opmerkingen kunnen we constateren dat het gebruik van de godsnaam *šadday* extra inhoud geeft aan het beschermende karakter van de *šēl*. Het zijn de macht en het universele karakter van *šadday* die op de voorgrond staan. Samen met de zegen die van zijn nabijheid uitgaat, geeft dit de mens in nood het vertrouwen dat hij niet tevergeefs zijn toevlucht bij deze God zal nemen.¹³³ Hiermee is aan de tweede implicatie van *šēl* voldaan: de zwakkere persoon zoekt bescherming bij iemand die sterker is, en wie kan betere bescherming bieden dan de hoge 'Elyôn of de machtige Šadday? In deze studie hanteren we *for the sake of convenience* de traditionele aanduiding 'Almachtige' als weergave van *šadday*.

8.3.5 Analyse van het prototypisch scenario

Voor het prototypische scenario is het belangrijk om de concrete achtergrond van *šēl* in het oog te houden. Het gaat om de schaduw die door een concreet object veroorzaakt wordt en waarin iemand kan schuilen tegen de hitte van de zon. Men kan in de schaduw van een struik of hut schuilen (Ri. 9,15; Jes. 4,6) of onder het dak van een huis in de schaduw vertoeven (Gen. 19,8). De hitte kan door de schaduw van een

128. Dit contra: O. Eissfeldt, 'Jahwes Verhältnis zu 'Eljon und Schaddaj nach Psalm 91', *WO* 2 (1957), 343-348; Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 164-167; Wagner, 'Ps 91 – Bekenntnis zu Jahwe', 107-109.

129. Zie Mettinger, *In Search of God*, 71.

130. K. Koch, 'Šaddaj. Zum Verhältnis zwischen israelitischer Monolatrie und nordwest-semitischem Polytheismus', *VT* 26 (1976), 312-316, vooral 312, 315, 316; vertaling door Steins, in: *TDOT* 14, 441.

131. Vorländer, *Mein Gott*, 288, zie ook 215v.

132. Knauf, in: *DDD*, 751.

133. Zie ook Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 430.

wolk worden gedempt (Jes. 25,5). Dit betekent dat een volgend scenario zich laat aftekenen:

Prototypisch scenario 1 van bescherming tegen de verzengende hitte van de zon

- Fase 1: de zon brandt onbarmhartig fel aan de hemel.
- Fase 2: iemand zoekt een beschutte plaats die enige koelte geeft.
- Fase 3: er zijn concrete objecten (huis, rots, boom of struik) die schaduw geven.
- Fase 4: hij zoekt verkoeling en neemt plaats in de schaduw van het object.
- Fase 5: de kracht van de zon neemt af.
- Fase 6: de persoon verlaat de koele plaats en herneemt zijn werk of vervolgt zijn weg.

Wanneer schaduw betrekking heeft op concrete personen, betreft het meestal bescherming of veiligheid die bij hen te vinden is. In dit geval kan een volgend scenario geschetst worden:

Prototypisch scenario 2 van bescherming door een machtige persoon

- Fase 1: er is een concrete vorm van bedreiging of gevaar.
- Fase 2: de persoon zoekt bescherming bij een machtige persoon (koning of JHWH).
- Fase 3: deze machtige persoon staat de bedreigde persoon toe in zijn nabijheid te verkeren of beschermt hem actief tegen gevaar.
- Fase 4: het onheil gaat voorbij.
- Fase 5: de persoon is veilig en kan zijn (levens)weg vervolgen.

Wanneer het gaat over de bescherming die bij JHWH te vinden is (fase 3), kan deze actief of passief geformuleerd worden. In het eerste geval wordt expliciet gesproken van een concrete daad, zoals bijvoorbeeld in Jesaja 51,16 waar JHWH tegen de profeet zegt: 'Met de schaduw van mijn hand heb Ik u bedekt (= beschermd)'. In passieve zin kan Psalm 57,2 genoemd worden waar van JHWH gezegd wordt: 'Bij U schuilt mijn ziel; ja, in de schaduw van uw vleugels zal ik schuilen, totdat het onheil voorbij is'. Dit tweede beeld is meer statisch. De persoon in nood zoekt bescherming in de fysieke nabijheid van JHWH. Waarbij ook hier opgemerkt moet worden, dat in het midden blijft waar JHWH te vinden is. Voor de dichter was dit blijkbaar geen probleem. Het is zoals Hugger weergeeft: 'Seine Nähe ist Schutz, ja er selbst ist Schutz'.¹³⁴ Wie in de schaduw van *Sadday* zijn toevlucht neemt, bevindt zich in het 'Machtbereich des betreffenden Gottes'¹³⁵ en kan zich geen betere plek ter bescherming wensen.

8.3.6 Analyse van het mentale beeld

Over het algemeen roept de duisternis bij mensen negatieve gevoelens van angst en gevaar op. In het Oude Testament wordt voor dit aspect van het donker vooral חַשְׁךָ

134. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 152.

135. Wagner, 'Ps 91 – Bekenntnis zu Jahwe', 107.

ḥōšek 'duisternis' gebruikt. Het nomen *šēl* kan negatieve connotaties hebben wanneer het verwijst naar de tijdelijkheid en vergankelijkheid van het menselijk leven (zie § 8.3.3). De mens is een ademtocht (Ps. 144,4), een bloem die verwelkt (Job 14,2); zijn dagen zijn als een voorbijgaande schaduw.

In het overgrote merendeel van de teksten verwijst *šēl* naar de heilzame kant van het donker. Het donker van de schaduw brengt verkoeling. Dit positieve karakter zien we in Job 7,2, waar de slaaf snakt naar de verkoeling van de schaduw. De schaduw van een wolk dempt de hitte (Jes. 25,5) en de schaduw van een boom is aange-naam (Jon. 4,6; Hos. 4,13, hier *šēl* in de context van idolatrie). In één adem kan *šēl* genoemd worden met woorden als *מַחְסֵה* *mahse* 'schuilplaats' en *מִסְתּוֹר* *mistôr* 'toevlucht' tegen de regen en de storm (Jes. 4,6; 32,2). Dit laatste kan ook van יהוה gezegd worden: 'Want U bent voor de geringe een sterkte geweest, een sterkte voor de arme toen hij benauwd was, een schuilplaats tegen de stortbui, een schaduw tegen de hitte' (Jes. 25,4). Zoals de schaduw bescherming biedt tegen de zon, zo kunnen mensen in de kring van יהוה bescherming vinden. Het is de gedachte aan een concrete afgebakende plek, zoals dat bij de schaduw het geval is, die hier op de voorgrond staat.

Welk soort bedreiging wordt door *šēl* verondersteld? Het zijn met name de Psalmen die deze bedreiging nader inkleuren. Er zijn vijanden die de (ziel van de) mens in nood geheel omsingelen (Ps. 17,9) en hem geen uitweg laten. Met verschillende termen worden zij getypeerd: פְּרִיץ *pāriš* 'geweldenaar' (Ps. 17,4), רְשָׁעִים *rešā'im* 'goddelozen' (Ps. 17,9; 36,2, 12), of עֲרִיצִים *ārīšim* 'geweldenaars' (Jes. 25,5). De vijanden zijn uit op verwoesting (שָׂדָד *šādad* 'vernietiging', Ps. 17,9; שׂוֹאָה *šō'ā* 'ruïne', Ps. 63,10). Hun spreken is van onrecht en bedrog, kwaad en leugen doordrenkt (Ps. 36,4-5; 63,12). Opvallend is, dat elders in de psalm het gevaar van het gesproken woord ook terugkomt (zie bespreking van het 'magische woord' in § 7.3). In deze wereld van kwaad en onheil zoekt de mens in nood bescherming in de schaduw van יהוה (Ps. 57,2; 36,4). In de beschermende kring rondom יהוה is hij ook in het donker (Ps. 57,9) veilig voor de verscheurende leeuw (Ps. 17,12; 57,5; zie ook 91,13) en voor het net en de kuil van de tegenstander (Ps. 57,7).

Samenvattend: het nomen *šēl* profileert in Psalm 91 een concrete afgebakende plek, een afgeschermd ruimte die veilig is.

8.4 VLEUGELS

In vers 4 komen we twee nomina tegen die voor analyse in aanmerking komen: *'e-brā* in de semantische uitdrukking: בְּאַבְרָתוֹ יִסַּךְ לָךְ *b'e'abrātō yāsek lāk* en *kānap* in de frase: וְתַחַת־כַּנְפָּיו תַּחֲסֶה *w'taḥat k'nāpāw teḥsē*. Om een betere indruk te hebben van de betekenis van de 'vleugels' in deze tekst, is het belangrijk om nader in te gaan op de culturele achtergronden van vogels en vleugels.

8.4.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

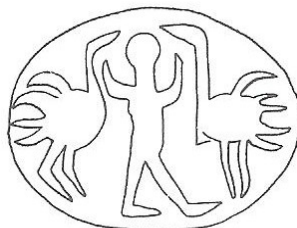
De vogelpopulatie in Israël is een van de meest gevarieerde ter wereld. Van de bijna vierhonderd soorten vogels die er vandaag de dag te vinden zijn, vinden we een groot aantal terug in de Bijbel. Zo stelt Goddard: 'There are more than 300 bird refe-

rences in the Bible' en 'Bird life in Palestine continues in abundance in our day, with approximately 400 different kinds of birds'.¹³⁶ Deze diversiteit wordt onder andere gevoed door het gegeven dat Israël op de vliegroute ligt van Europa naar Afrika.

Grote vogels verkiezen deze route naar het zuiden over land, omdat zij met hun relatief zware lichaam en grote vleugels gebruik kunnen maken van de warme luchtstromen boven land. Bekend is dat vogels als de ooievaar en de buizerd van deze route gebruikmaken. Onder de roofvogels die in Israël hun verblijf hebben gevonden, vinden we de gier, de adelaar en de valk (Deut. 14,12; 32,11; Job 39,26). Het onderscheid tussen de gier en de adelaar is gelegen in het feit dat de adelaar zijn prooi zelf doodt en daarna opeet en de gier een aaseter is en zich te goed doet aan kadavers. Deze grote vogels staan bekend om de grote spanwijdte van hun vleugels (Ez. 17,3).¹³⁷ Naast deze roofvogels behoren ook de duif, patrijs, kwartel, de mus en de zwaluw (Ps. 84) tot de vaste populatie van vogels. In de meer woestijnachtige gebieden houdt men vooral struisvogels (zie afb. 8.1).

In Leviticus 11,13-20 vinden we een lijst van onreine vogelsoorten die niet geschikt zijn voor de consumptie en offerdienst. Onder de reine dieren is de duif veruit het meest favoriete dier. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de talloze offers die in Leviticus beschreven worden. Duiven moeten geofferd worden bij reinigingsoffers (Lev. 12,6; 15,14, 30). Voor armen geldt dat duiven ook ter vervanging mogen dienen van andere offers (Lev. 5,7). Het is met name in de hellenistische tijd dat men op grote schaal duiven gaat fokken en houden. Er zijn op de meeste nederzettingen installaties gevonden met nissen (*columbarium*), waar grote hoeveelheden duiven gehouden konden worden. De duif is niet alleen economisch gezien rendabel, zij vermenigvuldigt zich namelijk snel en daarom een van de dieren die vaak gebruikt wordt voor het brengen van offers.¹³⁸ In het bijzonder rond Jeruzalem, met het oog op de drie grote pelgrimsfeesten, was er in die tijd een levendige handel. Immers, voor de duizenden pelgrims die Jeruzalem tijdens de feesten bezoeken, moesten er voldoende offerdieren zijn.

Het is interessant dat in verhalen over de oervloed in het oude Oosten, vogels als duiven een belangrijke rol spelen. Niet alleen in de cyclus van verhalen over Noach (Gen. 8,7-12), die achtereenvolgens een raaf en twee duiven laat uitvliegen uit de ark, maar ook in het Mesopotamische verhaal van Gilgamesj komen we achtereenvolgens een duif (*summatu*), een zwaluw (*sinuntu*) en uiteindelijk een raaf (*aribu*) tegen, die als laatste land vindt en niet terugkeert.¹³⁹ In tegenstelling tot Israël, is het op grote schaal houden van duiven in Mesopotamië en Egypte niet gebruikelijk tot



Afbeelding 8.1: Struisvogels op zegel uit Beth-Shemesh, ijzertijd IIB, naar Keel, Uehlinger, GGG, fig. 162c.

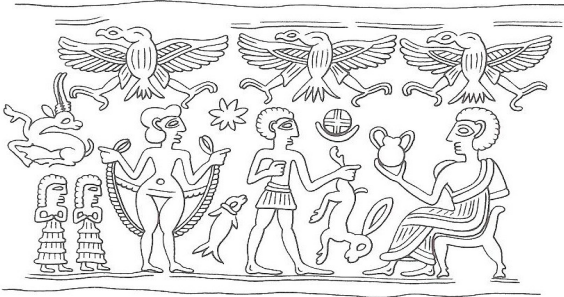
136. Zo B.L. Goddard, *Animals and Birds of the Bible*, La Vergne 2007, 39; zie verder A. Pamelee, *All the Birds of the Bible – Their Stories, Identification and Meaning*, Connecticut 1959.

137. Firmage, 'Zoology', *ABD* 6, 1144.

138. Firmage, 'Zoology', *ABD* 6, 1145.

139. Tablet 11, regels 146-155; ANET 94-95; zie H. Vanstiphout, *Het epos van Gilgamesj*, Nijmegen 2001, 143.

aan de Byzantijnse periode. Wat Israël betreft, kunnen we gerust stellen dat de duif een van de meest voorkomende en bekendste dieren was.



Afbeelding 8.2: Gieren op cylinderzegel uit Syrië, midden-bronstijd, naar Winter, Frau und Göttin, fig. 280.

Het is niet helemaal duidelijk in hoeverre valkenjacht in het oude Oosten een bekend fenomeen was. In Mesopotamische teksten komen we een zekere *šurdu-bird* tegen, die vaak geïdentificeerd wordt met een jagende valk, omdat hij andere vogels zou aanvallen. Op

bepaalde *kudurrus* (grensstenen, zie § 7.13) zijn afbeeldingen te vinden van een valk en ook op Hettitische zegels worden soms goden of demonen samen met valken afgebeeld. Ook op Egyptische afbeeldingen is de Horusvalk veelvuldig te vinden. Dat deze vogel een vast onderdeel vormde van het vogelbestand is wel duidelijk, maar in hoeverre dit soort vogels ook getraind werd om ermee te jagen is niet met zekerheid te zeggen.

De vogels die het meest frequent op iconografische afbeeldingen in Syrië-Palestina afgebeeld worden, zijn: gieren, valken, duiven en struisvogels. Op afbeelding 8.2 zien we boven de mensen die staan afgebeeld verschillende gieren, met uitgespreide vleugels. De houding van de vleugels duidt waarschijnlijk op een vorm van bescherming.¹⁴⁰ Vleugels stellen vogels in staat om te vliegen. In het oude Oosten zijn vogels niet de enige wezens die vleugels kunnen hebben. Ook allerhande 'bovennatuurlijke' wezens als goden, demonen, theriomorfe wezens, sfinxen, *Uraei* en kevers kunnen vleugels hebben en vliegen.¹⁴¹ Vogels worden door hun vleugels met de wind en de hemel in verband gebracht. Misschien zijn vleugels juist daarom wel bij uitstek geschikt om het 'bovenmenselijke' en numineuze karakter van deze wezens aan te duiden.¹⁴² In veel culturen worden bepaalde vogels in verband gebracht met de numineuze en 'hogere' wereld van de goden. In een Sumerische klaagzang naar aanleiding van de verwoesting van Ur, wordt van Ningal¹⁴³ gezegd: 'Da über meine Stadt bitteres Leid verhängt ist, rühre ich wie eine Vogel des Himmels die Arme, fliege zu meiner Stadt'.¹⁴⁴

Ook van de goden van Ugarit kan gezegd worden dat zij vliegen als een vogel. Zowel Anat als Baäl heeft vleugels (*knp*) en kan vliegen ('*wp*').¹⁴⁵ 'Flying was a nor-

140. LeMon, *Yahweh's winged Form*, 28-30.

141. LeMon, *Yahweh's winged Form*, 27-58.

142. H. Frey-Anthes, *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger – Vorstellungen von 'Dämonen' im alten Israel* (OBO 227), Göttingen 2007, 39; Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 106.

143. Ningal is in de Sumerische mythologie een godin van het rietland. Zij was de dochter van Enki en Ningikurga. De maangod Sin was haar echtgenoot.

144. A. Frankenstein, W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, 197.

145. KTU 1.10: II.10-11.23; KTU 1.13:8; 1.46:6 (*b' l knp* 'de gevleugelde Baäl'). Zie voor meer voorbeel-

mal way of transportation in the world of the gods.¹⁴⁶ Niet alleen goden, maar ook dienaren en boodschappers van de goden kunnen de vorm van vogels aannemen, wanneer zij boodschappen over een lange afstand moeten overbrengen.¹⁴⁷ Ook demonen en geesten kunnen de gestalte van vogels aannemen. In een bezwering worden demonen gesommeerd weg te vliegen (*d'j*).¹⁴⁸ Wanneer Baäl bedreigd wordt door Mot heet het dat de 'veren' (*'brm*) van het lot de kleur van stof hebben en lezen we dat zwermen (roof)vogels rondcirkelen in de lucht.¹⁴⁹

In Egypte is het vooral de godin Nekhbet die als vogel wordt afgebeeld (zie afb. 8.3). Als godin van Opper-Egypte wordt zij geassocieerd met een witte gier, die haar vleugels gespreid houdt en beschermend hangt boven een afbeelding van de koning.¹⁵⁰ Tussen haar vleugels heeft zij een *shenring*, die in de Egyptische hiërogliefen gebruikt wordt om de eindeloze tijd of eeuwigheid aan te duiden. Tezamen met de vleugels staat dit symbool voor eeuwige bescherming. Het teken is ook te vinden op stèles, grafmonumenten en op amuletten.¹⁵¹

Ook van de godin Isis is bekend dat zij met haar vleugels haar kind Horus tegen vijanden en gevaar beschermt.¹⁵² Daarom wordt zij vaak ook afgebeeld in de grafmonumenten van de overledenen; met haar vleugels waakt zij over de geest van de dode. Verder kunnen we wijzen op de zonnegod Re, die vaak afgebeeld wordt met een gevleugelde zonneschijf. De gedachte achter deze vleugels is ongetwijfeld dat zij de godheid in staat te stellen om zich te bewegen, van het ene einde van de hemel naar het andere. De zon komt op aan het begin van de dag en daalt in de avond weer neer. Zo zien de Egyptenaren elke ochtend weer de wederopstanding van de zon, die de cyclus van geboorte – leven – dood – geboorte symboliseert.¹⁵³



Afbeelding 8.3: Tussen haar vleugels heeft Nekhbet een *shenring*.

den Korpel, *A Rift in the Clouds*, 544-549.

146. Korpel, *A Rift in the Clouds*, 544.

147. Korpel, *A Rift in the Clouds*, 546.

148. KTU 1.82:23; Korpel, *A Rift in the Clouds*, 548.

149. Korpel, *A Rift in the Clouds*, 548.

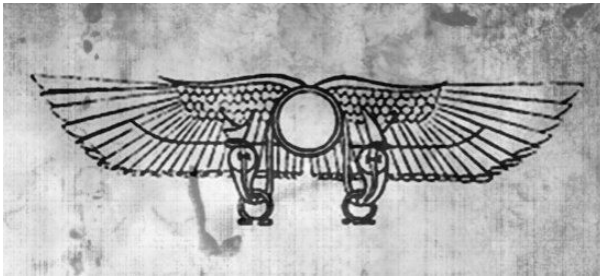
150. Zie S. Schroer, 'Die Göttin und der Geier', *ZDPV* 111 (1995), 60-80.

151. Zie C. Andrews, *Amulets of ancient Egypt*, Texas 1994, 76-77; I. Shaw, P. Nicholson (ed.), *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, Londen 1995, 236; B.J. Kemp, *Ancient Egypt: Anatomy of a Ancient Civilisation*, Londen 2006, 106-107; zie ook toelichting op <<http://www.globalegyptianmuseum.org>>, geraadpleegd op 24 juli 2013: 'The *shen*-ring is represented as a double strand of rope, the ends of which are folded in such a way that a closed ring is formed with a knot on the underside. The *shen*-ring appears as a hieroglyph, as a protective sign on stelae or in tombs, and as an amulet. It was used as a magical aid; during the 3rd and 4th Dynasties it was worn around the neck for protection. Because the circle had no end, the *shen*-ring was regarded as the symbol of infinity, and when it encircled the sun, as the symbol of the eternity of the universe. The notion of encirclement then led to an expansion in meaning - protection - added to that of infinity. The *shen*-ring was particularly associated with Horus the falcon and Nekhbet the vulture, who hold the circle above the king to offer him eternal protection. Royal names were written in an elongated version of the *shen*-ring, the cartouche'.

152. Huggel, *Jahwe meine Zuflucht*, 107.

153. F.T. Miosi, 'Re (Deity)', *ABD* 5, 624-625.

Op iconografische afbeeldingen uit Syrië-Palestina vinden we niet alleen vogels en goden met vleugels, maar worden ook allerlei hybride wezens met vleugels afgebeeld. Het betreft hier afbeeldingen van bijvoorbeeld sfinxen, slangen en demonen. Het feit dat zij vleugels hebben, illustreert hun 'bovennatuurlijke' wezen en semi-goddelijke karakter. De iconografie van het gebied van Syrië en Palestina laat van de late bronstijd tot de Perzische periode (1550-550 BCE) een grote beïnvloeding zien van zowel Egypte als Mesopotamië.¹⁵⁴ Op cilinderzegels, reliëfs en andere achtergronden komen we gevleugelde sfinxen tegen, met het hoofd van een man of valk en het lichaam van een leeuw. Zij kunnen staande rond een levensboom of in de nabijheid van de koning zijn afgebeeld. De vleugels die zij bezitten, zijn niet bedoeld om mee te vliegen, maar dienen ter bescherming. Hun voorkomen boezemt ontzag in en om die reden worden deze wezens gezien als de meest effectieve bewakers van de goden en hun rijk.



Afbeelding 8.4: Gevleugelde zon met twee Uraeusslangen.

Veelvuldig wordt op zegels ook de gevleugelde Uraeus-slang afgebeeld. Deze afbeelding van de cobraslang prijkt op het voorhoofd van Egyptische godheden en farao's en vertegenwoordigt de godin Wadjet. Als symbool betekent de Uraeus macht en heerschappij over vruchtbaarheid en welvaart van het land.¹⁵⁵ Soms wordt het symbool van de Uraeus verbonden met een afbeelding van de gevleugelde zonnescijf, zoals afbeelding 8.4 laat zien. De vleugels van de Uraeus op afbeeldingen in de Syrisch-Palestijnse iconografie drukken de beschermende kracht en het bovennatuurlijke karakter van deze wezens uit.¹⁵⁶ Wanneer de vleugels van de slang gespreid zijn naar een figuur met een hoek van 45 graden, dan geven zij deze een bovennatuurlijke vorm van bescherming. Dat mensen bedreigd kunnen worden door gevleugelde demonen is zichtbaar op een rolzegel uit de late bronstijd (zie afb. 8.5).

Op deze afbeelding zien we iemand die aan de rechterkant bedreigd wordt door een gevleugelde demon met twee horens en aan de linkerkant vermoedelijk beschermd wordt door Baäl-Seth.¹⁵⁷ De demon op deze afbeelding kan een personificatie zijn van ziekte of pest, zoals dat ook geldt voor de gevleugelde demon Pazuzu die

154. LeMon, *Yahweh's winged Form*, 38.

155. Zie bijvoorbeeld M. Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, New York 2002, 420. De oorsprong van dit symbool is afkomstig uit Beneden-Egypte, waar de cobraslang in dit teken wordt vereerd. Bij het wassende Nijlwater krioelt het namelijk van de slangen die uit hun holen kruipen. Voor de mensen is dit het teken dat de vruchtbare periode is aangebroken, waarin het land weer met het vruchtbare slijk van de Nijl overspoeld wordt.

156. LeMon, *Yahweh's winged Form*, 44.

157. Zie O. Keel, C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole – Neue Erkenntnisse zur religionsgeschichte Kanaans und Israels bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg 1995³, 88.

geassocieerd wordt met de hete westenwind, die ziekte en plaag brengt.¹⁵⁸



Afbeelding 8.5: Rolzegel Tell el-'Ajjul, 1500-1100 BCE, naar Keel, Uehlinger, GGG, fig. 90a.

vleugels verschillende functies kunnen hebben: (1) net zoals vogels zich bewegen in het domein van de lucht, zo kunnen gevleugelde numineuze wezens zich bewegen door de hemelsferen en geassocieerd worden met hemelse fenomenen als de wind en storm, zon en maan; (2) net zoals vogels door hun vleugels zich voortbewegen, zo kunnen 'hemelse' wezens zich voortbewegen. Vleugels symboliseren in dit geval beweging en in het verlengde hiervan ook 'omnipresence'.¹⁶⁰ Ten slotte, (3) zoals vogels hun jongen met hun vleugels beschermen, zo illustreren afbeeldingen van wezens met vleugels hun vermogen en kracht om te beschermen.

Samenvattend kan geconcludeerd worden dat 'vleugels' in de volgende cognitieve domeinen een rol kunnen spelen: (1) het domein van de [zoölogie/vogels]; (2) het domein van de hemelse [tussenwezens]; en (3) het domein van [hoogste God en goden].

8.4.2 Lexicale betekenis

Voordat we 'ebrā en kānap nader analyseren, eerst een paar opmerkingen over de lexicale betekenis van de nomina:

1. Het nomen 'ebrā komt slechts vier keer voor in poëtische teksten en steeds als parallel van kānap. Het is mogelijk dat 'ebrā gerelateerd kan worden aan het Arabische *wabara*, dat 'to cover with feathers' betekent, en vertaald kan worden met 'gevederte', 'pluimage'.¹⁶¹ In Deuteronomium 32,11 betreft het de veren van de arend, in Job 39,13 van de struisvogel en in Psalm 68,14 van de duif. In het gebruik lijkt het nomen 'ebrā synoniem te zijn met kānap; er is in deze teksten geen verschil tussen de termen waarneembaar. De Septuaginta vertaalt drie keer met *μετάφρενον*, dat het gedeelte achter het middenrif betekent (*μετὰ τὰς φρένας*). Een verwijzing naar het gedeelte van het lichaam waar de veren zitten, als de vleugels opgevouwen zijn. In de tekst van Job wordt 'ebrā vertaald met het werkwoord *συλλαμβάνω*, dat 'pak-

158. 'Pazuzu', in: GDS, 147-148; LeMon, *Yahweh's winged Form*, 44.

159. Zo Keel, Uehlinger, GGG, 311; Frey-Anthes, *Unheilmächte*, 41; LeMon, *Yahweh's winged Form*, 43.

160. LeMon, *Yahweh's winged Form*, 58.

161. DCH 1, 115: 'wingfeathers'; Zo G.L. Klein, in: NIDOTTE 1, 252-253.

- ken' of 'grijpen' betekent. Hier heeft onzes inziens de vertaler vermoedelijk de tekst niet begrepen of anders geïnterpreteerd.
2. Wat voegt de Hif'il van het gebruikte werkwoord סָכַק *sākak* 'bedekken' aan de betekenis van 'ebrā toe? Volgens HAL betekent het werkwoord 'to shut off as a protection'.¹⁶² De concrete betekenis van bedekken is goed zichtbaar in Job 40,22, waar lotusplanten het nijlpaard bedekken, en in Richteren 3,24 en 1 Samuël 24,4, waar het bedekken van de voeten als eufemisme gebruikt wordt voor naar het toilet gaan. In Psalm 5,12 en 140,8 bedekt JHWH de gelovige en heeft *sākak* duidelijk de betekenis van 'beschermen'. JHWH kan zijn gelaat bedekken met toorn en zichzelf bedekken in een wolk, zodat Hij ondoordringbaar is voor het gebed (Klg. 3,43, 44). De Israëlieten kennen God vooral als de Heer 'who shields his people from all hostile forces ... Yahweh's protection against all of Israel's enemies is naturally also evident in the daily life of the believer', aldus Kronholm.¹⁶³ Het meest echter wordt *sākak* gebruikt in de context van de ark, om de functie van de *k'rubīm* aan te duiden, die met hun vleugels het verzoendeksel van de ark bedekken (Ex. 25,20; 37,9; 1 Kon. 8,7; 1 Kron. 28,18), of het gordijn dat de ark aan het gezicht onttrekt (Ex. 40,3, 21). De *k'rubīm* spreiden hun vleugels beschermend uit over de ark.¹⁶⁴ De combinatie van 'ebrā met *sākak* duidt op het bedekken van iets of iemand met vleugels om het of hem te beschermen.
 3. Het nomen *kānap* komt 112 keer voor.¹⁶⁵ Het nomen is vooral te vinden in Ezechiël (26), 1 Koningen (12) en 2 Kronieken (10), Psalmen (12), Jesaja (8) en verder vijf keer in Exodus, Deuteronomium, 1 Samuël en Job. De meest voorkomende betekenis is 'vleugel'.¹⁶⁶ Deze vleugels kunnen betrekking hebben op gewone vogels als de arend, struisvogel, valk of duif (Deut. 32,11; Job 39,13, 26; Ps. 68,14), maar ook op wezens als de *k'rubīm* (Ex. 25; 37; 1 Kon. 6; 8) en serafim (Jes. 6). Omdat de gespreide vleugels van een dier ook tegelijk de uiteinden van dat dier zijn, heeft zich een betekenis ontwikkeld van *kānap* als de zoom of rand van een kleed of mantel (Num. 15,38; Deut. 23,1; 1 Sam. 15,27; Hag. 2,13) of (in combinatie met 'eres) van 'de einden van de aarde' (Job 37,3; 38,13; Jes. 11,12; 24,6; Ez. 7,2). Ten slotte wordt *kānap* ook gebruikt voor de 'vleugels van JHWH' (zie voor bespreking § 8.4.3 en 8.4.4). De Septuaginta vertaalt meestal met πτερουξ 'vleugel'.
 4. Zie voor bespreking van het werkwoord חָסָה *hāsā* 'schuilen' § 8.6.

8.4.3 Analyse van de bijbelteksten

Een van de meest voorkomende contexten waarin *kānap* gebruikt wordt, is die van de vogelwereld. Een groot aantal vogels passeert in de teksten de revue.¹⁶⁷ Interessant zijn die teksten waar aan de vleugels een speciale functie wordt toegeschreven. Vleugels stellen vogels in staat om te vliegen (Deut. 4,17; Ps. 148,10). Om te kunnen vliegen, dient een vogel allereerst zijn vleugels uit te slaan (פָּרַשׁ *pāras*, Job 39,26; Spr. 23,5; Jes. 8,8). Vervolgens kan hij op de uitgespreide vleugels op de wind blijven zweven, zoals een arend bijvoorbeeld doet (Jer. 48,20; 49,22).¹⁶⁸ Arenden staan bekend om hun grote en machtige vleugels (Ez. 17,3, 7: 'De grote arend

162. Zie voor discussie Kronholm, in: *TDOT* 10, 237-239.

163. Kronholm, in: *TDOT* 10, 241.

164. S.F. Noll, *NIDOTTE* 2, 717-718; Kronholm, in: *TDOT* 10, 239-241.

165. Zo Hill, *NIDOTTE* 3, 301; Wehmeier, *THAT* 2, 174; Wagner gaat uit van 34 keer, in: *TDOT* 10, 369.

166. W. Dommershausen, in: *TDOT* 7, 229-231; G.L. Klein, G.H. Matties, *NIDOTTE* 2, 670-671.

167. Dommershausen, in: *TDOT* 7, 229.

168. In beide teksten wordt de metafoer van de arend gebruikt in de profetische oordeelsaankondiging van Moab en Edom.

met machtige vleugels, breed van vlucht, rijk aan veren' (נֹשָׂא *nôšâ* 'gevederte of pluimage'). Vogels kunnen met hun vleugels ook klapwieken om zich uit te strekken of water van hun veren af te schudden (Job 39,16). Wanneer vogels op hun nest zitten, hebben ze hun vleugels opgevouwen (Jes. 10,14). Tezamen met andere vogels, wanneer ze vliegen in een zwerm, kunnen de vleugels een behoorlijk geluid maken (Jes. 18,1: 'gegons van vleugels'; hier heeft het betrekking op het toenmalige Ethiopië).¹⁶⁹ Twee teksten kunnen niet onvermeld blijven: in Exodus 19,4 en Deuteronomium 32,11 wordt יהוה met een arend (נֶשֶׁר *nešer* 'arend' of 'gier') vergeleken, waarvan bekend is dat hij om zijn jongen vliegt en – indien nodig – onder ze vliegt en ze op zijn vleugels optilt en draagt: '... als een arend, die zijn nest opwekt, over zijn jongen zweeft, zijn wieken uitspreidt, er een opneemt en draagt op zijn vlerken'.¹⁷⁰ Het is opvallend dat in al deze concrete beelden, buiten Psalm 91, nergens vleugels worden gebruikt ter bescherming (van jongen).

Een tweede context waar veelvuldig van *kānap* gebruikgemaakt wordt, is in de beschrijving van de שרפים *s'ērāpîm* en vooral de כרובים *k'rûbîm*. In Jesaja 6 staan (of beter: vliegen) deze *s'ērāpîm* boven (of rond) de troon van יהוה. Vermoedelijk kunnen ze afgebeeld worden als een soort slang (in Num. 21,6 en Deut. 8,15 als appositie bij en in Jes. 14,29 als parallel met נחש *nāḥāš*), die zes vleugels heeft, met een menselijk gelaat en handen.¹⁷¹ Met een paar vleugels vliegen ze, de overige paren vleugels bedekken (כסה *Pi'el* 'bedekken') gelaat en voeten. Als de suggestie van Keel juist is, dan moeten we deze *s'ērāpîm* zien tegen de achtergrond van de Egyptische *Uraeus*slang. Afbeeldingen van deze slang die op zegels in Palestina zijn gevonden, laten een slang zien met meerdere (twee tot vier) vleugels, die ter bescherming dienen van de bezitter van het zegel. Hoe meer vleugels de slang heeft, des te sterker is de bescherming die zij biedt.¹⁷² Dat de *s'ērāpîm* van Jesaja 6 zes vleugels hebben, duidt op een nog sterkere positie. Vaak worden vleugels in afbeeldingen naast of achter de koning of godheid afgebeeld, soms hebben zij hun vleugels beschermend over hem uitgespreid of zweven zij boven hem. Het is mogelijk dat de functie van de vleugels in Jesaja 6 enigszins hiervan afwijkt, omdat naast de twee vleugels waarmee de *s'ērāpîm* vliegen, er vier worden gebruikt om zich te bedekken. Volgens Keel – in deze tekst – hebben de vleugels van de *s'ērāpîm* de functie om zichzelf te beschermen tegen de 'alles überstrahlende Heiligkeit ihres Herrn'.¹⁷³

Ook de *k'rûbîm* hebben vleugels. Ze zijn allereerst te vinden in de tabernakel, waar er twee op de uiteinden van de ark van het verbond staan. In de beschrijving van Exodus lezen we: 'En de *k'rûbîm* hielden twee vleugels uitgespreid naar boven, met hun vleugels bedekten zij het verzoendeksel, en hun aangezichten waren naar

169. BDB denkt aan geluid van insecten: אָרְיָן צִלְצִל כְּנַפִּים *buzzing, or humming of wings*, i.e. Ethiopia, so called from its swarms of flies, with especial ref. poss. to the tsetse-fly'. De geografische aanduiding Cush in Jes. 18,1 heeft betrekking op het huidige Nubië, een gebied in het zuiden van Egypte en in het noorden van Soedan.

170. Zie voor bespreking van *nešer*: Kronholm, in: *TDOT* 10, 77-85.

171. Zo Dommershausen, in: *TDOT* 7, 230; zie voor uitgebreide bespreking: U. Rütterswörden, in: *TDOT* 14, 223-228.

172. Keel, Uehlinger, *GGG*, 311-314.

173. O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst-Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS 84/85), Stuttgart 1977, 71-75, 77v, 84, 106-112; S. Lauber, 'Flügel', in: *Bibelllexikon*.

elkaar gericht; naar het verzoendeksel waren de aangezichten van de *k^rrûbîm* gericht' (Ex. 37,9; zie ook Ex. 25,18-20). De vleugels waarmee de *k^rrûbîm* de ark bedekken (סַכָּךְ *sākak*), dienen ter bescherming.¹⁷⁴ In de tempel van Salomo zijn twee *k^rrûbîm* opgesteld in het binnenste van de tempel. Het betreft grote met goud overtrokken figuren van tien el (5 meter) hoog (1 Kon. 6,23), met vleugels van elk vijf el (6,24). De beide *k^rrûbîm* staan naast elkaar met hun gelaat naar de ingang van het heiligdom. Met hun buitenste vleugels raken zij de wanden van het heilige der heiligen en met hun binnenste vleugels raken zij elkaar aan. Vermoedelijk staan zij daar als wachters en beschermers van de ark (zie 1 Kon. 6; 8; 2 Kron. 3; 5). Een verband kan misschien gelegd worden tussen de gevleugelde sfinxen (met een menselijk hoofd en een lichaam van een leeuw), die als wachters van paleizen en tempels in het oude Oosten een bekend fenomeen zijn.¹⁷⁵

In een aantal teksten blijken de vleugels van de *k^rrûbîm* als troon te fungeren voor JHWH: 'Hij troont op de *k^rrûbîm*' (Ps. 99,1).¹⁷⁶ De wezens die in de theofanie van Ezechiël 1 beschreven worden en die in Ezechiël 10 geduid worden als *k^rrûbîm*, hebben ook vleugels (10,15, 20). Deze *k^rrûbîm* dragen de vurige troon van JHWH. Ezechiël beschrijft hun activiteit als volgt: 'Als zij gingen, hoorde ik het geruis van hun vleugels als het gebruis van machtige wateren, als de stem van *šadday*: een dreunend geluid als van een leger; als zij stilstonden, lieten zij hun vleugels hangen' (Ez. 1,24). De vleugels van de *k^rrûbîm* dienen om de troon te verplaatsen. Zoals vleugels een vogel in beweging kunnen brengen, zo brengen zij hier in het visioen de troon in beweging.

Dat vleugels beweging en vaart kunnen symboliseren, vinden we vermoedelijk ook in de uitdrukking van de 'vleugels van de wind' (Ps. 18,11; 104,3; Hos. 4,19), een aanduiding voor de kracht en snelheid van een hevige storm. In de uitdrukking 'de vleugels van de dageraad' (Ps. 139,9) vindt een personificatie van de dageraad (שָׁחַר *šahar*) plaats, die ook wel bekend is uit Ugaritische en Akkadische teksten.¹⁷⁷ De 'vleugels van de zon' (Mal. 3,20) verwijst waarschijnlijk naar een bekend oud-oosters motief van de gevleugelde zon(neschijf).¹⁷⁸

De laatste voor ons onderwerp relevante context waarin we *kānap* tegenkomen, zijn de teksten waarin gesproken wordt over de 'vleugels van JHWH' (Ruth 2,12; Ps. 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8). Omdat deze teksten voor de interpretatie van Psalm 91,4 belangrijk lijken te zijn, zullen we ze uitgebreider analyseren.

De tekst van Ruth 2,12 lijkt het meest op Psalm 91,4. Zowel de semantische uitdrukking תַּחַת כַּנְפַי *tahat kⁿnāpāw* als het gebruikte werkwoord חָסָה *hāsā* 'schuilen' is identiek. En ook wat de context betreft, zijn er overeenkomsten: er is in beide gevallen sprake van nood (in Ruth: hongersnood en overlijden familieleden; in Psalm

174. Zie Kronholm, in: *TDOT* 10, 239-244.

175. Lauber, 'Flügel', in: *Bibelllexikon*.

176. 1 Sam. 4,4; 2 Sam. 6,2; 2 Kon. 19,15; 1 Kron. 13,6; Ps. 80,2; Jes. 37,16; zie ook Ez. 10,1. Voor uitgebreide bespreking en verwijzingen naar buitenbijbelse parallellen verwijzen we naar: D.N. Freedman, M.P. O'Connor, in: *TDOT* 7, 307-319; Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 170-172.

177. S.B. Parker, 'Shachar', in: *DDD*, 754-755. In Ugaritische en Akkadische teksten kunnen de termen *šhr* en *šēru* als namen van goden fungeren.

178. Zie LeMon, *Yahweh's winged Form*, 50-52, 119-126; S. Lauber, 'Flügel', in: *Bibelllexikon*; Dommershausen, in: *TDOT* 7, 231.

91: allerlei vormen van kwaad en onheil); mensen komen in beweging en zoeken hun heil elders (Bethlehem; heiligdom (?)); en deze laatste daad wordt gezien als het 'schuilen onder de vleugels van JHWH'. Toch speelt in Psalm 91 de bedreiging een veel grotere rol en is ook de belofte of toezegging veel uitgebreider. Niettemin is Ruth 2,12 de enige tekst waar dezelfde semantische uitdrukking wordt gebruikt als in Psalm 91,4.

De context van de overige uitspraken in de Psalmen verschilt van de tekst van Ruth. Daar komen we het beeld van de 'vleugels van JHWH' tegen in het kader van individuele klaagpsalmen (Ps. 17; 57; 61) en in belijdenis- of vertrouwensuitspraken (Ps. 36; 63; 91).¹⁷⁹ In Psalm 17 komen we iemand tegen die zichzelf als 'rechtvaardige' ziet (vers 1-6a en 15) en die zich belaagd weet door vijanden. Met verschillende termen wordt het levensbedreigende karakter van hun handelen (vers 9, 11-12) en spreken (vers 10) beschreven. De vijanden omsingelen hem en staan op het punt om hem aan te vallen, teneinde hem te doden. Als een leeuw die vanuit zijn schuilplaats loert en gereedstaat om zijn prooi te verscheuren (12). In deze context komen de 'vleugels van JHWH' (17,8) ter sprake. De dichter zoekt onder deze vleugels bescherming en veiligheid. Toch is dat niet het enige beeld van JHWH dat naar voren komt. In vers 13 roept hij JHWH op om zijn zwaard ter hand te nemen, recht te doen en de vijanden te vellen. In deze en de volgende verzen verschijnt het beeld van JHWH als krijger. JHWH wordt in deze psalm zowel defensief als offensief getypeerd. Defensief, omdat Hij de mens in nood bewaakt en beschermt (vers 8). Het beeld van de psalmist als zijn oogappel impliceert fysieke nabijheid. Immers, de uitdrukking בַּתְּעִין *bat 'ayin* veronderstelt de weerspiegeling van de een in het oog van de ander. Maar ook offensief, omdat de psalmist JHWH tekent als iemand wiens zwaard bevrijding brengt voor de mens in nood en vernietiging van zijn vijanden.

Ook in Psalm 36 weet de dichter zich belaagd door vijanden. Hun handelen wordt gekenmerkt door onrecht en bedrog, dat zij tijdens nachtelijk uren bedenken en beraamen (36,5). Tegelijk wordt uit de psalm duidelijk dat de dichter JHWH goed kent. Hij benoemt in de verzen 6-7 zijn חֶסֶד *hesed* 'loyaliteit, verbondstrouw', אֱמוּנָה *'emûnâ* 'betrouwbaarheid', צְדָקָה *š'ēdāqâ* 'gerechtigheid', en מִשְׁפָּט *mišpaṭ* 'recht'. Het zijn deze eigenschappen die door de dichter verbonden worden met het reddende en beschermende handelen van JHWH. Juist omdat Hij op machtige wijze redden kan (יִשַׁע *yāšā'*), kunnen mensen bij Hem schuilen, in het vertrouwen dat ze in de 'schaduw (= bescherming) van zijn vleugels' veilig zijn. Deze beelden van het reddende en beschermende handelen van JHWH, worden gevolgd door beelden van voorziening van water, voedsel en licht (vers 9-10). Deze voorziening lijkt gekoppeld te zijn aan het huis van JHWH. Met dit huis zou de tempel kunnen zijn bedoeld.¹⁸⁰ Het is echter ook mogelijk dat 'huis' hier verwijst naar de gehele wereld als het rijk van JHWH. Immers, de redding van JHWH betreft mensen en dieren en zijn trouw reikt van de hemel tot aan de hoogste bergen (vers 6).¹⁸¹ Hiermee beschermt JHWH het leven van mens en dier op aarde. Zijn bescherming betreft de hele aarde. De schaduw van de 'vleugels' van JHWH is voor alle mensen (בְּנֵי אָדָם *b'ne 'ādām*) toegankelijk.

De uitspraak over de 'vleugels van JHWH' staat in Psalm 57 te midden van beschrij-

179. S. Lauber, 'Flügel', in: *Bibelllexikon*; Dommershausen, in: *TDOT* 7, 231.

180. Kraus, *Psalms 1-59*, 399.

181. P.C. Craigie, *Psalms 1-50* (WBC 19), Texas 1983, 292.

vingen van vijanden die er niet om liegen. In afschrikwekkende termen wordt hun handelen beschreven: zij vertrappen hem (שׂאֵפָה *šā'ap*), als leeuwen dringen zij op hem aan (vers 5), zij hebben een kuil gegraven en die met een net bedekt zodat hij erin kan vallen (vers 7). Hun tong wordt vergeleken met speren, pijlen en zwaarden (vers 5). Hij ziet in hun handelen een vernietigende macht aan het werk (הוֹרֵת *haw-wōt*; zie § 7.3). Toch blijft de dichter vertrouwen in de חֶסֶד *hesed* en אֱמֶת *'emet* van JHWH (vers 4; 11). Hij zal verlossen (יִשַׁע *yāšā*) en zorgen dat de vijanden in hun eigen kuil vallen. JHWH is de God *'elyōn*, de allerhoogste God, die vanuit de hemel zich uitstrekt (שָׁלַח *šālah*, vers 4) naar de dichter die in nood is. Zijn *hesed* en *'emet* staan er garant voor dat Hij een keer zal brengen in het lot van de dichter en dat het dus niet tevergeefs was, dat deze zijn toevlucht zocht in de schaduw van 'de vleugels van JHWH'. Opnieuw zien we dat het handelen van JHWH zowel in defensieve als in offensieve termen beschreven wordt. De dichter kan bij JHWH schuilen (חָסָה *hāsā*, vers 2), terwijl hij tegelijkertijd de vijanden uitdaagt tot de strijd (vers 4).

In Psalm 61 komen we een verwijzing naar de 'vleugels van JHWH' tegen in de context van termen die naar veilige plaatsen verwijzen: een rots (vers 3), schuilplaats en toren (vers 4). De beschrijving echter van de bedreiging vindt plaats in zeer algemene termen: אוֹיֵב *'ōyēb* 'vijand' (vers 4). Toch bezwijkt de dichter haast (vers 3) en dat doet vermoeden dat de bedreiging – voor hem – reëel geweest moet zijn. Hij bevindt zich aan de מִקְצֵה הָאָרֶץ *miqšē hā'āreš* 'einden van de aarde'. Deze uitdrukking kan verwijzen naar de situatie van de ballingschap, waarin de dichter zich fysiek en geestelijk ver van huis voelt.¹⁸² Evengoed kan de uitdrukking betrekking hebben op het grensgebied van orde en chaos.¹⁸³ De psalm beschrijft de hoofdpersoon als iemand die het grensgebied doortrekt, waar de chaos de orde dreigt te overschaduwen. Daarom bezwijkt zijn hart en zoekt hij Gods nabijheid. Uit het feit dat de 'ik'-figuur in Gods nabijheid verlangt te verblijven (vers 5) en het gegeven dat voor de koning hetzelfde gevraagd wordt (vers 7-8), wordt wel afgeleid dat het om een en dezelfde persoon gaat. In ieder geval ziet de hoofdpersoon zich als iemand die actief deelneemt aan de cultus: hij zingt en doet JHWH geloften (vers 6 en 9). Tegelijk is hij op dit moment ver verwijderd van Gods aanwezigheid. Hoe verder van Hem verwijderd, des te groter de dreiging van de vijand. Om die reden zoekt hij geborgenheid onder 'de vleugels van JHWH'. Opvallend is dat hier een term gebruikt wordt, die we elders in deze combinatie niet tegenkomen: סֶתֶר כְּנָפַיִךְ *seter k'nāpēkā*. Deze uitdrukking onderstreept nog eens het verbergende en beschermende aspect van de vleugels. *Seter* verwijst naar een concrete plaats, meer nog dan het algemenere *šēl*. Opvallend is ook dat gesproken wordt van de 'tent van God' (אוֹהֶל *'ohel*). Meer nog dan bij een paleis, tempel of huis met veel kamers het geval is, roept het beeld van een 'tent' intimiteit op en deelname van de 'gast' aan het leven van de eigenaar van de tent.¹⁸⁴ Deze gedachte wordt nog versterkt door het werkwoord גִּיר *gūr* ((ergens als vluchteling) verblijven) in vers 5a. Ten slotte valt op, dat aan het slot van de psalm *hesed* en *'emet* terugkomen (vers 8). Als gepersonifieerde eigenschappen van JHWH hebben zij de taak van de koning te beschermen (נָצַר *nāšār*).

182. Zie bijv. Ps. 19,5; 46,10; 135,7; Deut. 28,49; 30,4; Jes. 5,26; etc.; Tate, *Psalms 51-100*, 112-113.

183. LeMon, *Yahweh's winged Form*, 146-147.

184. Hossfeld, Zenger, *Psalms 2*, 108.

In Psalm 63 komen we iemand tegen die een nauwe band met God heeft ('mijn God', vers 1). Deze mate van intimiteit wordt ook zichtbaar in het grote aantal persoonlijke voornaamwoorden in de eerste en tweede persoon, dat in de psalm voorkomt. Voornaamwoorden in de eerste persoon (met inbegrip van het subject van werkwoorden) komen zeventien keer voor en in tweede persoon, die uitsluitend naar JHWH verwijzen, zelfs achttien keer. Hoewel we in de herinnering van de dichter een verwijzing tegenkomen naar 'het heiligdom' (קֹדֶשׁ *qodeš*, vers 3), is de context waar hij zich bevindt een andere. Hij bevindt zich in de droge woestijn (vers 2), alwaar hij ergens een overnachtingsplaats heeft (vers 7). Dit suggereert dat de dichter zich eerder ver van dan dicht bij het heiligdom bevindt. Aan het slot van de psalm komen we de koning tegen. Het is mogelijk dat hij de hoofdpersoon is van de psalm, maar het feit dat – net als in Psalm 61 – over hem in de derde persoon gesproken wordt, kan ook betekenen dat het om iemand anders gaat. Naast de woestijn (vers 2) komen we ook een verwijzing tegen naar de 'diepten van de aarde'. De uitdrukking 'diepten' (תַּחְתִּיּוֹת *taḥtiyyôt*) komt soms voor in combinatie met het dodenrijk: 'U toch hebt mijn ziel gered uit het zeer diepe dodenrijk' (Ps. 86,13; 88,6-7).¹⁸⁵ Het is de plaats van de machten van chaos en dood. In de context vinden we in de psalm ook een groot aantal uitdrukkingen dat de zorg en bescherming van JHWH uitdrukt. God is een 'Helper' voor hem (vers 8) en Degene die hem met zijn rechterhand ondersteunt (vers 9). Hij klampt (דָּבַק *dabaq* 'kleven', vers 9) zich aan JHWH vast, zoals een klein kind zich vastklampt aan een van zijn ouders. De impact van wie JHWH is, maakt dat de dichter in de schaduw van 'de vleugels van JHWH' vrolijk kan zingen (vers 8). Opnieuw geeft de *hesed* van JHWH (vers 4) hem het vertrouwen, dat het recht zal zegevieren en dat zijn vijanden verslagen zullen worden door het zwaard. Ze zullen uiteindelijk ten prooi vallen aan jakhalzen (שׁוּרְעַל *šū'āl* 'jakhals'), die woestijn en ruïnes afstruinen op zoek naar eetbaar voedsel.

Ten slotte zien we het beeld van de vleugels in Psalm 91 ook terugkomen. Een psalm die zoals we in het vorige hoofdstuk reeds gezien hebben vol is met beelden van bedreiging. Deze beelden gaan hand in hand met beelden van bescherming en vertrouwen. Zo komen we uitspraken tegen die een nauwe relatie met JHWH veronderstellen: 'mijn schuilplaats', 'mijn vesting' en 'mijn God' (vers 2 en 9a). In vers 14 wordt zelfs verondersteld dat de persoon in nood vertrouwd is (geraakt) met de naam van JHWH. Naast deze beelden van vertrouwen zijn er ook beelden van bedreiging. De grote diversiteit aan beelden in de psalm illustreert het chaotische karakter van de bedreiging: het net van de vogelvanger, het verderfelijke ('magische'; zie § 7.3) woord (vers 3), de machten die in de verzen 5-6 genoemd worden, het kwaad en onheil van vers 10 en de beelden van leeuw, slang en draak (vers 13). De metonymie in de verzen 5 en 6 laat zien dat de bedreiging nooit ophoudt. Van de vroege ochtend tot de late avond liggen de bedreigende machten op de loer. In deze context komen de 'vleugels van JHWH' ter sprake. De overgang van vers 3 naar vers 4 is vloeiend. Zag de mens in nood zich in vers 3 als een opgejaagde vogel, hier wordt JHWH in hetzelfde domein afgeschilderd als een 'vogel' bij wie bescherming te vinden is. Dit beeld staat in contrast met alle overige beelden in de psalm. JHWH is hier louter defensief: Hij beschermt. Zijn ^e*met* fungeert als een schild, dat het onheil van de boze

185. Zie ook Deut. 32,22; Ez. 26,20; 31,14, 16, 18 en 32,18, 24.

machten afweert. Daarnaast zijn er מַלְאָכִים *mal'laḳīm* 'engelen' die tot taak hebben de mens in nood te beschermen op de weg die hij gaat (vers 11-12). De vijandelijke machten zullen uiteindelijk wel vergaan (vers 8), maar de psalm laat in het midden hoe deze aan hun einde komen. In tegenstelling tot de voorgaande Psalmen gebruikt hij geen offensieve middelen, maar incasseert hijzelf het kwaad (vers 4b).

Onderstaande tabel laat nog eens duidelijk zien, welke overeenkomsten er zijn in de teksten waarin de *kānapīm* van JHWH voorkomen, en hoezeer de werkwoorden die gebruikt worden, op elkaar lijken:

Tabel 8.2: De vleugels van JHWH

| Tekst | Uitdrukking | Vertaling | Gebruikte werkwoorden | Context |
|-----------|-------------|---|---|--|
| Ruth 2,12 | תחת־כנפיו | 'Om te schuilen <i>onder</i> zijn vleugels' | חסה <i>hāsā</i> 'schuilen' | Hongersnood; overlijden echtgenoot en familieleden |
| Ps. 17,8 | בצל־כנפך | 'verberg mij <i>in de schaduw van uw vleugels</i> ' | סתר <i>sātar</i> '(ver)bergen' | Vijanden, die vernietigen (vers 9) |
| Ps. 36,8 | בצל־כנפך | 'mensen schuilen <i>in de schaduw van uw vleugels</i> ' | חסה <i>hāsā</i> 'schuilen' | Godelozen, die onrecht en bedrog plegen (vers 4 en 13) |
| Ps. 57,2 | בצל־כנפך | 'ik schuil <i>in de schaduw van uw vleugels</i> ' | חסה <i>hāsā</i> 'schuilen' | Vijanden, die vertrappen (vers 4), en uit zijn op vernietiging (vers 2 en 7) |
| Ps. 61,5 | בסתר־כנפך | 'laat mij schuilen <i>in de schuilplaats van uw vleugels</i> ' | חסה <i>hāsā</i> 'schuilen' | Vijand als bedreigende chaosmacht (vers 3a en 4) |
| Ps. 63,8 | בצל־כנפך | 'ik jubel <i>in de schaduw van uw vleugels</i> ', mij ziel kleeft aan U | רנן <i>rānan</i> 'jubelen'; דבק <i>dabaq</i> 'kleven' | Vijanden, als bedreigende chaosmachten (vers 10) |
| Ps. 91,4 | תחת־כנפיו | ' <i>onder zijn vleugels</i> mag je schuilen' | חסה <i>hāsā</i> 'schuilen' | Allerlei vormen van bedreiging en onheil |

Samenvattend kunnen we concluderen dat het nomen *kānap* in een aantal verschillende cognitieve domeinen gebruikt wordt: (1) het domein van de [zoölogie/vogels]; (2) de verwijzing naar de vleugels van de *s^erāpīm* en de *k^rrūbīm* behoort tot het domein van de [hemelse wezens] als bescherming tegen gevaar; en (3) de verwijzing naar de vleugels van de 'dageraad' en de 'zon' hoort thuis in het domein van [God/goden]; en (4) ten slotte, als eigenschap van [JHWH], de God van Israël.

8.4.4 *Analyse van profiel – basis – cognitief domein*

In deze paragraaf willen we wat nader inzoomen op het beeld van de 'vleugels van JHWH'. Wat wordt er nu precies door *kānap* geprofileerd? Tegen welke achtergrond moeten we dit beeld verstaan? Aan welk cognitief domein is dit beeld ontleend? Er blijkt een aantal mogelijkheden te zijn. De 'vleugels van JHWH' kunnen verstaan worden tegen de achtergrond van het domein van:

- (1) de *k'rubīm* van de tempel in Jeruzalem. In de woorden van Kraus: 'Die Flügel der Keruben sind Symbol der Schutzsphäre, in die der *deus preasens* den Hilflösen hineinnimmt'.¹⁸⁶ Door sommigen wordt dit nog verbonden met het zoeken van asiel in het heiligdom.¹⁸⁷
- (2) het Egyptische symbolisme voor goddelijke bescherming. Gedacht kan worden aan de zonnegod Re, die vaak met vleugels wordt afgebeeld. Een verwijzing hiernaar zou te vinden kunnen zijn in Mal. 4,2: 'Maar voor u, die mijn naam vreest, zal de zon van de gerechtigheid opgaan, en er zal genezing zijn onder haar vleugelen'. Verder wordt gedacht aan godinnen als Isis, Nehkbet en Nephtys, die ook vaak met vleugels worden afgebeeld.¹⁸⁸
- (3) de vogels (ornithologie). 'The image undoubtedly derives from the way a bird protects its young; it also found expression in the conception of the winged deity.'¹⁸⁹

De eerste mogelijkheid is dat de *k'nāpīm* van JHWH verwijzen naar de *k'rubīm* die in de tempel van Jeruzalem stonden. Het verlangen om te schuilen onder de 'vleugels van JHWH' betekent dan tegelijk een toevlucht zoeken in het heiligdom.¹⁹⁰ De bijbelse teksten over de *k'rubīm* laten zich in twee categorieën onderverdelen: tweedimensionaal en driedimensionaal.¹⁹¹ De tweedimensionale categorie betreft afbeeldingen van *k'rubīm* op de tentkleden en het voorhangsel van de tabernakel (Ex. 26,1, 31; 26,8, 35), op de muren van de tempel (1 Kon. 6,29; Ez. 41,18-20), de deuren (1 Kon. 6,32, 35; Ez. 41,25) en op het onderstel voor het wasvat (1 Kon. 7,28, 36). Zie voor een illustratie de *k'rubīm* uit Nimrod op afbeelding 8.6.

De driedimensionale categorie betreft de gouden *k'rubīm* die de ark van het ver-

186. Kraus, *Psalmen* II, 637; Kronholm, in: *TDOT* 10, 243; Weiser, *The Psalms*, 607; etc.

187. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1992¹⁰, 415v; L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum – eine Untersuchung zu den privaten Feindpsalmen*, Leiden 1967, 235-239; Tate, *Psalms 51-100*, 78; etc.

188. S. Schroer, 'Im Schatten deiner Flügel: Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen, in Ex 19,4; Dtn 32,11 und in Mal 3,20', in: *Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!*, (FS E.S. Gerstenberger), R. Kessler e.a. (ed.), Münster 1997, 296-316; zo ook genuanceerd E. Gerstenberger, *Psalms: Part I with an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL 14), Grand Rapids 1988, 230.

189. Dommershausen, in: *TDOT* 7, 231; H. Gunkel, *Die Psalmen* (HKAT), Göttingen 1926, 57-59; Korpel, *A Rift in the Clouds*, 550: 'The date of Psalm 91 is uncertain, but it is certainly remarkable that YHWH is represented here as a large bird protecting his children specifically from the winged evil demons feared by the Canaanites'.

190. Kraus, *Die Psalmen* I, 530, denkt in dit verband aan het zoeken van asiel in de tempel, waarbij iemand die achtervolgd wordt in het heiligdom bescherming zoekt en vindt onder de vleugels van de *k'rubīm*.

191. Naar C. Meyers, 'Cherubim', *ABD* 1, 899-900.

bond bedekken (Ex. 25,18-22; 37,7-9) en de grotere *k^rûbîm*, die in het heilige der heilige van de tempel van Salomo staan (1 Kon. 6,23-28; 8,6-7). Op zowel de twee- als de driedimensionale afbeeldingen staan de *k^rûbîm* afgebeeld met vleugels.¹⁹² Niet altijd wordt er door de auteurs een onderscheid gemaakt tussen de *k^rûbîm* die op de ark staan of de grotere *k^rûbîm* die zich in het midden van het heiligdom bevinden.¹⁹³ Deze *k^rûbîm* in de tempel zijn een uitdrukking van de koninklijke majesteit, heiligheid en tegenwoordigheid van JHWH.¹⁹⁴ Het gegeven dat de troon in de salomonische tempel leeg is, vormt tezamen met de ark een uitdrukking van het Israëlitische aniconische geloof.¹⁹⁵

De gedachte echter dat bij de 'vleugels van JHWH' gedacht moet worden aan *k^rûbîm*, is onwaarschijnlijk. Immers, (1) de *k^rûbîm* op de ark en in het binnenste van het heiligdom worden nergens in het Oude Testament met JHWH zelf geïdentificeerd. Integendeel, zoals we § 8.4.3 al zagen, blijken de (vleugels van de) *k^rûbîm* als troon te fungeren voor JHWH: 'Hij troont op de *k^rûbîm* (Ps. 99,1)¹⁹⁶ of er kan van JHWH gezegd worden: 'Hij reed op een cherub en vloog en zweefde op de vleugels van de wind' (Ps. 18,11).

(2) Verder wordt in de teksten expliciet gesproken over de 'vleugels van JHWH': 'uw vleugels' (Ps. 17,8; 36,8; 57,2; 61,5; 63,8) of 'zijn vleugels' (Ruth 2,12; Ps. 91,4).



Afbeelding 8.7: Ivoren plaat uit Megiddo, late bronstijd.

Een voorbeeld hiervan is te zien op een ivoren plaat uit Megiddo (zie afb. 8.7). De afbeelding toont de Kanaänitische koning van Megiddo, die een lotusplant in zijn hand heeft en uit een schaal drinkt. Zijn troon wordt ondersteund door een *k^rûb*, die het lichaam heeft van een leeuw, de vleugels van een adelaar en het hoofd van een vrouw.

(3) Nergens in de iconografie van Syrië-Palestina worden voorbeelden gevonden van sfinxen of *k^rûbîm*-achtige wezens, die bescherming bieden aan mensen. De



Afbeelding 8.6: Een *K^rûb* van ivoor uit Fenicië, Nimrod, 800-700 BCE, British Museum, ME 134322.

Nergens in de bijbelse teksten, en ook niet in de iconografie van Syrië-Palestina, verschijnen ze als vervanging voor JHWH of andere belangrijke godheden. De *k^rûbîm* dragen en ondersteunen de koning of godheid.¹⁹⁷

192. Zie Ex. 25,20; 37,9; 1 Kon. 6,27; 8,6v; 1 Kron. 28,18 en 2 Kron. 3,11.13; 5,7v.

193. Bijv. Hossfeld, Zenger, *Die Psalmen I*, 117.

194. Zo T.N.D. Mettinger, 'Cherubim', in: *DDD*, 189-192.

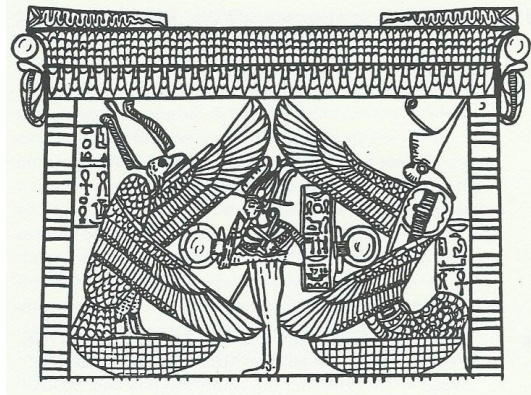
195. Mettinger, 'Cherubim', in: *DDD*, 191.

196. 1 Sam. 4,4; 2 Sam. 6,2; 2 Kon. 19,15; 1 Kron. 13,6; Ps. 80,2; Jes. 37,16; zie ook Ez. 10,1.

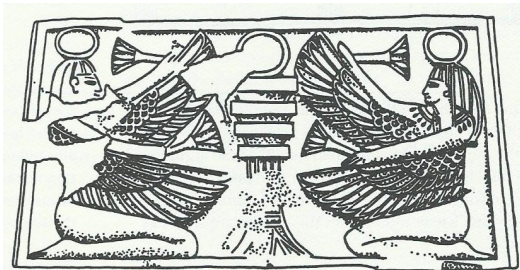
197. LeMon, *Yahweh's winged Form*, 85.

k^crûbîm bewaken en beschermen het 'bovennatuurlijke' rijk van de koning en de goden.¹⁹⁸

De tweede mogelijkheid is dat de *kⁿâpîm* van JHWH verwijzen naar afbeeldingen van goddelijke bescherming, die verwantschap vertonen met Egyptische iconografie. Zoals bijvoorbeeld te zien is op afbeelding 8.8, waar Nekhbet afgebeeld is als gier en Uto (Wadjet) als gevleugelde slang weergegeven is. Beide goden flankeren een dode in de gedaante van Osiris en vergezellen hem in zijn nieuwe leven. Een soortgelijke afbeelding op ivoor is afkomstig uit Samaria en laat de gevleugelde godinnen Isis en Nephtys zien, die de dode Osiris beschermen (zie afb. 8.9). Osiris is hier afgebeeld in de vorm van een *Djet*pilaar.¹⁹⁹ Boven de hoofden van de beide godinnen en boven de pilaar is een zon afgebeeld, een verwijzing naar de zonnegod Re. De afbeelding laat duidelijk zien dat het idee van een godheid met beschermende vleugels in oud-Israël niet onbekend was in de 8e eeuw BCE.



Afbeelding 8.8: Deel van borstplaat uit de graf-schatten van Toetanchamon, 14e eeuw BCE, naar Schroer, 'Im Schatten', 314, afb. 4.



Afbeelding 8.9: Ivoor uit Samaria, 8e eeuw BCE, naar Keel, Uehlinger, GGG, 285, afb. 243.

Psalm 91,4 gezegd wordt, is op deze afbeelding duidelijk zichtbaar. De vleugels, die in een positie van 45 graden staan, zijn duidelijk bedoeld ter bescherming.²⁰⁰ De vleugels creëren een flexibele en veilige ruimte voor hun beschermeling (in het bij-

Wat de betekenis betreft van de uitdrukking de 'vleugels van JHWH', is het de vraag of deze uitdrukking geïnterpreteerd moet worden tegen de achtergrond van voorstellingen zoals op de ivoor van afbeelding 8.9 is afgebeeld. Dat vleugels van een godheid bescherming kunnen bieden, zoals ook van de 'vleugels van JHWH' in

198. Keel, Uehlinger, GGG, § 39; 97; 104-105; LeMon, *Yahweh's winged Form*, 89, 191

199. Dit pilaarachtige symbool in hiërogliefenschrift betekent stabiliteit. Het werd geassocieerd met Osiris, de Egyptische god van de dood en onderwereld. Het *Djets*symbool wordt meestal geïnterpreteerd als de werfelkolom van Osiris. Zie voor dit symbool: J. Assmann, *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Cambridge 2003, 18-19, 73, 243.

200. LeMon, *Yahweh's winged Form*, 31, 55; etc.

zonder vaak de koning) en tegelijk beschermen ze hem (of haar) voor gevaar dat van buiten komt.

Maar, (1) toch lijkt het niet waarschijnlijk dat we dit soort iconografische afbeeldingen moeten verbinden met de uitdrukking 'vleugels van JHWH'. De iconografische afbeeldingen hebben geen betrekking op de bescherming van gewone mensen uit oud-Israël; en (2) in de afbeeldingen zijn het goden (vaak in meervoud) die andere goden of koningen omringen, vergezellen of beschermen. Uit teksten en afbeeldingen blijkt niet duidelijk dat deze goddelijke bescherming ook voor de gewone burger geldt. Om deze reden lijkt het ons waarschijnlijk dat we de achtergrond van de uitdrukking 'vleugels van JHWH' in een ander domein moeten zoeken. Het is echter niet uit te sluiten dat het hier beschreven motief eveneens rol gespeeld kan hebben in het mentale beeld dat de schrijver zich van de 'vleugels van JHWH' heeft gevormd.

Als *derde* wijzen we op de mogelijkheid dat de *k^cnāpīm* van JHWH hun achtergrond hebben in het cognitieve domein van de vogels. LeMon wijst er echter op dat onder de iconografische afbeeldingen uit Syrië-Palestina van de ijzertijd tot de Perzische periode er geen voorbeelden zijn te vinden waarin een vogel haar jongen met haar vleugels beschermt. Wel zijn er volop afbeeldingen te vinden van de Horusvalk die zijn vleugels spreidt in een beschermende pose.

Op afbeelding 8.10 zien we de Horusvalk die zijn vleugels beschermend houdt naast en achter het hoofd van de farao. Tegelijk dienen deze vleugels ter goddelijke legitimering van zijn koningschap. In de Egyptische kunst zijn veel voorbeelden van de valk te vinden, in een soortgelijke houding. Op deze afbeeldingen is vaak ook de zonnegod Re afgebeeld.

De combinatie van valk, koning en zonnegod, zien we ook terug in de iconografie van Syrië-Palestina.²⁰¹

Op een zegel dat in Tell el-'Ajjul is gevonden, is een koning te zien die op een troon zit en omgeven lijkt te zijn door vier vliegende valken. Hoewel hun lichaam niet duidelijk te zien is, omringen zij de koningsfiguur beschermend. Boven de koning is een afbeelding van een zonnescijf te zien. Uit het feit dat het lichaam van de vogel niet meer precies herkenbaar is, is volgens Keel af te leiden dat het motief van goddelijke bescherming meer en meer ingeburgerd is geworden als een algemeen symbool van bescherming. Volgens LeMon komen voor de iconografische achtergrond van het beeld van de 'vleugels van JHWH', de beschermende vleugels van de Horusvalk het meest in aanmerking.²⁰²



Afbeelding 8.10: Afbeelding van farao Kefra met Horusvalk, Oude Rijk (4e dynastie), uit: Tiradritti, Egyptian Treasures from the Egyptian Museum in Cairo, blz. 68.

201. Deze beelden zijn uitgebreid beschreven en geanalyseerd door O. Keel, 'Der Pharao als Sonnengott: eine Gruppe ägypto-palästinischer Siegelamulette des 10./9/ Jahrhunderts', in: *Studien Zu Den Stempelsiegeln 4* (OBO 135), Göttingen 1994, 53-134.

202. LeMon, *Yahweh's winged Form*, 78-83, 190-191.



Afbeelding 8.11: Zegel uit Tell el-'Ajjul, 10e-9e eeuw BCE, naar Keel, *Studien zu den Stempel-siegeln* 4, 125, afb. 7.

Toch zijn hierbij wel enige kanttekeningen te plaatsen, want (1) op de iconografische afbeeldingen blijkt het toch vooral om een 'koningsachtige' figuur te gaan, zeker niet iemand uit het volk; en (2) verder lijken de valken op afbeelding 8.11 de persoon op de troon inderdaad te beschermen, maar van nabijheid en intimiteit, zoals die in de Psalmen bij het beeld van 'vleugels van JHWH' te vinden zijn, is geen sprake. De Horusvalk in afbeelding 8.10 is wel nauw met de farao verbonden, maar valt in het niet bij de figuur van de koning. De bijbelse teksten geven de indruk dat niet de vogel schuilt bij de koning, maar dat de koning schuilt bij de vogel. Met andere woorden: de bijbelse teksten veronderstellen dat een mens schuilt bij of onder de 'vleugels van JHWH', en niet andersom.

Kortom, wat betekenen bovenstaande overwegingen voor de interpretatie van de uitdrukking 'vleugels van JHWH'?

(1) Het lijkt waarschijnlijk dat de achtergrond van (en het startpunt voor) iconografische verbeelding gelegen is in de concrete realiteit van een moedervogel, die haar jongen beschermt onder haar vleugels, terwijl zij vijandige indringers wegjaagt door met haar vleugels te klapperen;²⁰³

(2) Deze overweging wordt verder ondersteund door het feit dat de schrijver van Psalm 91 in vers 3 reeds gebruik heeft gemaakt van het beeld van de vogel. In dit vers gaat het namelijk over het klapnet van de vogelvangster;

(3) Niet onvermeld mag blijven de verwantschap van Psalm 91,4 met Ruth 2,12. In beide teksten komt namelijk dezelfde frase voor: *taḥat k'nāpāw* 'onder zijn vleugels' in combinatie met het werkwoord *ḥāsā* 'schuilen'. Dit zou een extra argument kunnen vormen om *kānap* te interpreteren tegen de achtergrond van de gewone en concrete leefwereld van de oud-Israëlitische mens.

Op grond van deze overwegingen kiezen we ervoor om de uitdrukking 'vleugels van JHWH' te interpreteren tegen de achtergrond van het cognitieve domein van de vogel. De meest effectieve bescherming voor jonge vogels zijn de sterke vleugels van de moedervogel, die haar jongen een veilige schuilplaats biedt (zie *mahse*, vers 2 en 9a; zie ook Mat. 23,37).

8.4.5 Analyse van het prototypisch scenario

In de teksten waar *kānap* voorkomt in het kader van bescherming, staat het concrete aspect op de voorgrond van een plaats waar men kan schuilen en waar men veilig is. In Psalm 61,5 kwamen we de uitdrukking tegen van *ḥār k'nāpīk* de 'schuilplaats van uw vleugels', die dat concrete aspect nog eens onderstreepte. Tegen de achtergrond van een vogel die haar jongen beschermt voor gevaar, kunnen we aan een volgend prototypisch scenario denken:

203. Zo ook Gerstenberger, *Psalms: Part I*, 230; Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 71.

Prototypisch scenario 1 van bescherming voor naderend gevaar bij vogels

- Fase 1: er is een acute vorm van bedreiging door een roofdier of vogelvangster.
 (Fase 2a: de moedervogel roept haar jongen bij zich of
 Fase 2b: zij gaat op het nest of een tak zitten.)
 Fase 3: zij slaat haar vleugels om haar jongen heen.
 Fase 4: zij wacht tot het gevaar geweken is.
 Fase 5: de jongen zijn veilig en kunnen onder de vleugels vandaan komen.

Een dergelijk beeld wordt ook opgeroepen, wanneer iemand bescherming zoekt bij zijn of haar God. Dan zou aan het volgende prototypisch scenario te denken zijn:

Prototypisch scenario 2 van bescherming voor onheil onder de vleugels van de godheid

- Fase 1: er is een acute vorm van bedreiging van gevaar of onheil.
 Fase 2: de bedreigde persoon gaat naar zijn godheid toe om bij hem te schuilen.
 Fase 3: de godheid slaat zijn vleugels beschermend om de bedreigde persoon heen.
 Fase 4: zij wachten tot het gevaar geweken is.
 Fase 5: de persoon is veilig en kan onder de vleugels vandaan komen.
 Fase 6: de persoon kan zijn weg vervolgen met blijdschap.

Wanneer in de Psalmen en Ruth gesproken wordt over de vleugels van $JHWH$, wordt een beweging naar $JHWH$ toe verondersteld. Het startpunt ligt bij de persoon die bedreigd wordt. Hij of zij is degene die in actie moet komen. Dit is duidelijk te zien in Ruth 2,12: *באת לחסות* 'je bent gekomen om te schuilen'. Ook in de andere teksten wordt het initiatief van de bedreigde persoon verondersteld, zoals blijkt uit de werkwoorden *חָסָה* *hāsâ*: 'mensen schuilen' (Ps. 36,8), 'ik schuil' (Ps. 57,2), et cetera. Tegelijk is er bij de persoon die zijn toevlucht zoekt bij $JHWH$ ook vertrouwen dat er een veilige plek onder deze vleugels is en dat deze voor hem toegankelijk is.

8.4.6 Analyse van het mentale beeld

In het mentale beeld dat de Israëlitische mens heeft gemaakt van *kānap*, kan een aantal elementen onderscheiden worden.

(1) Er wordt een concrete situatie van nood of bedreiging verondersteld. De bedreiging kan een hongersnood zijn of de dood van geliefden zoals bij Ruth het geval was, maar er kunnen ook vijanden zijn die de vernietiging van de dichter (Ps. 17) op het oog hebben, mensen die onrecht en bedrog plegen (Ps. 36), rampen en onheil, vijanden die netten leggen en kuilen graven en in hun agressiviteit op leeuwen lijken (Ps. 57), chaotische machten die op ondergang uit zijn (Ps. 63). Kortom: een groot scala aan situaties van bedreiging en dodelijk gevaar wordt verondersteld.

(2) In al deze situaties wordt toevlucht gezocht onder de 'vleugels van $JHWH$ '. Dit beeld veronderstelt zowel een beweging naar $JHWH$ toe alsook fysieke nabijheid, zoals we reeds zagen. Onder de vleugels is men veilig en kan men schuilen tot de ram-

pen voorbij zijn gegaan (Ps. 57,2).

(3) Tegelijk is er een cluster van termen en uitdrukkingen die de tijd onder de 'vleugels van JHWH' nader kwalificeren. Het is er zo goed, dat men er voor altijd wil blijven (Ps. 61,5). Men waant zich de oogappel van JHWH (Ps. 17,8). Ondanks en midden in de bedreiging zijn er ook momenten dat de mens op adem kan komen en nieuwe krachten kan ontvangen. Dit wordt uitgedrukt door het werkwoord שָׁבַע *sāba* 'verzadigen'. Men wordt verzadigd met overvloed, water en licht (Ps. 36,9-11; 63,6; zie ook Ps. 91,16: 'verzadigen met lengte van dagen'). Men weet dat JHWH de problemen zal aanpakken en het werk zal afmaken (גָּמַר *gāmar* 'voltooien', Ps. 57,3). Het verkeren onder de vleugels van JHWH en de wetenschap dat men daar veilig is, geeft een enorm gevoel van opluchting. Wie iets van de nabijheid van God heeft geproefd, wie zijn aangezicht heeft gezien en nieuwe kracht heeft gekregen, die kan weer opgelucht ademhalen, die kan zelfs van opluchting weer zingen en jubelen (57,8; 61,9; 63,4-6, 8).

(4) Het beeld impliceert ook dat de mens in nood zijn weg kan vervolgen (Ps. 91,11). Immers de *hesed* en 'emet van JHWH staan er garant voor dat de vijanden niet alleen bestreden zullen worden (Ps. 17,13; 57,4), maar zelfs ook niet meer kunnen opstaan (Ps. 36,13; 63,10-11).

8.5 SCHUILEN

In deze paragraaf gaan we nader in op de schematische betekenis van het werkwoord הָסָא *hāsā* 'schuilen' (vers 4). Een paar belangrijke gegevens:

1. 37 keer komt het werkwoord voor in het Oude Testament, uitsluitend in de Qal. Het werkwoord is intransitief en heeft in bijna alle teksten JHWH als object (of doel) van de handeling.
2. Het werkwoord gaat altijd samen met de prepositie ב *bē* 'in' (35 keer), met uitzondering van Ruth 2,12 en Psalm 91,4, waar het voorzetsel תַּחַת *taḥat* 'onder' gebruikt wordt. Slechts één keer wordt de prepositie מִן *min* 'van(weg)' gebruikt om de reden van het schuilen te expliciteren 'vanwege de tegenstanders' (Ps. 17,7). Het gebruik van *taḥat* in Psalm 91 is dus met recht opvallend te noemen.
3. Meestal wordt *hāsā* vertaald met 'seek refuge'²⁰⁴ of 'sich bergen in/bei'.²⁰⁵ Afhanke-lijk van de voorzetsels, kunnen we *hāsā* dus goed weergeven met 'schuilen in' of 'schuilen onder'. De handeling die dit werkwoord uitdrukt, is concreet van aard, het gaat namelijk om het opzoeken van een veilige of beschermde ruimte.²⁰⁶
4. Het meest frequent is *hāsā* te vinden in het boek van de Psalmen, 25 van de 37 keer. Dit geldt overigens ook voor het nomen *maḥse* 'schuilplaats', dat van het werkwoord is afgeleid (12 van de 20 keer).²⁰⁷ *Maḥse* duidt een plaats aan waar mensen, vanwege of in moeilijke omstandigheden, binnen kunnen gaan om bescherming of veiligheid te vinden.
5. In de directe context van het werkwoord vinden we enerzijds nomina die tot hetzelfde semantische veld als *maḥse* behoren: צֹר *šūr*, סֵלָה *sela*, מַעֲוֵז *mā'ōz* en מַצְדָּה *mā'ōz*, en anderzijds werkwoorden die een vorm van bevrijden aanduiden: פָּלַט *pil-*

204. DCH 3,281; Hill, in: NIDOTTE 2, 218-220; Gamberoni, in: TDOT 5, 64-75.

205. E. Gerstenberger, in: THAT 1, 621-623.

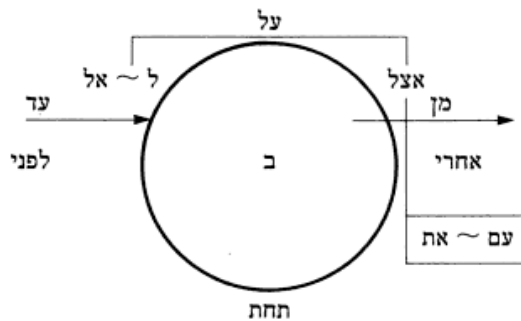
206. Zo Gerstenberger, in: THAT 1, 622: '... das Aufsuchen eines geschützten Raumes'.

207. Zo Hill, NIDOTTE 3, 301; Wehmeier, THAT 2, 174; Wagner gaat uit van 34 keer, in: TDOT 10, 369.

lēt, נצל *nāṣal*, ישע *yāša* (ook in Ps. 91 aanwezig), נחה *nāḥā*, יצא *yāṣā*, פדה *pādā*, en פדק *pāqad*.

Wat wordt door het werkwoord *ḥāsā* precies geprofileerd? Dit is niet zo heel gemakkelijk te achterhalen. De uitspraken immers waarin *ḥāsā* voorkomt, zijn veelal stereotyped uitdrukkingen die te vinden zijn in de literaire context van gebed.²⁰⁸ Toch zijn er enkele details die kunnen helpen.

(1) De voorzetsels *b^e* en *taḥat* die door *ḥāsā* gebruikt worden, hebben beide een 'spatial' of ruimtelijke oriëntatie. Dit betekent dat zij in de eerste plaats een positie (statisch) of beweging (dynamisch) kunnen uitdrukken.²⁰⁹ Volgens Waltke en O'Connor refereren beide voorzetsels aan een concrete positie. Wat de prepositie *b^e* betreft, merken zij op: 'The preposition *b* marks location *in* or *at* a point'.²¹⁰ De voorbeelden die zij aanhalen, geven aan dat iemand zich *in* (de poort van) een stad bevindt of *op* een bepaalde locatie. De ruimtelijke betekenis van *b^e* is dus dat iemand (*trajector*) zich 'in' of 'binnen' een bepaalde plaats (*landmark*) bevindt. Afhankelijk van het werkwoord kan dit voorzetsel ook uitdrukken, dat iemand (*trajector*) zich in (Engels: 'into') een bepaalde plaats of in (Engels: 'within') een bepaald gebied (*landmark*) begeeft. Deze ruimtelijke oriëntatie geldt ook voor *taḥat*: 'The locational use is usually *under* a place'.²¹¹ Dit betekent dat de ruimtelijke oriëntatie van *taḥat* een verticale is, waarin 'iemand' of 'iets' (*trajector*) zich – verticaal gezien – onder 'iemand' of 'iets' anders (*landmark*) bevindt.²¹² De volgende afbeelding laat de ruimtelijke oriëntatie van beide voorzetsels goed zien.



Afbeelding 8.12: Overzicht van de ruimtelijke oriëntatie van voorzetsels in het Bijbels Hebreeuws, naar Waltke, O'Connor, *Biblical Hebrew Syntax*, blz. 191.

(2) Het is opvallend dat in de teksten waar *ḥāsā* gebruikt wordt, meestal ook een werkwoord van beweging voorkomt. Bijvoorbeeld het werkwoord בוא *bō* 'in Richt-

208. Gamberoni, in: *TDOT* 5, 66.

209. *WO* § 11.2.

210. *WO* § 11.2.5; bijv. Ri. 16,4; Gen. 31,54 en Deut. 12,15.

211. *WO* § 11.2.15; bijv. Gen. 7,19.

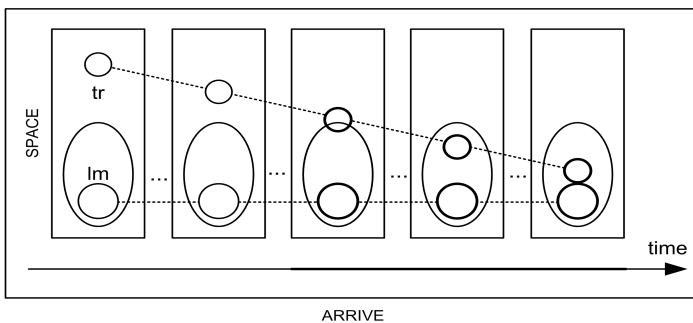
212. Zie voor bespreking relationele (ruimtelijke) aspecten van de Hebreeuwse voorzetsels: E.J. van Wolde, *Reframing Biblical Studies*, Winona Lake 2009, 140-144.

ren 9,15: 'komt, schuilt in mijn schaduw' en Ruth 2,12: 'je bent gekomen om te schuilen' of חָלַק *hālak* in Jesaja 30,2: 'gaan ... om te schuilen in de schaduw (= bescherming) van Egypte'. Wil de handeling die door *hāsā* uitgedrukt wordt effectief zijn, dan veronderstelt zij een beweging naar het object toe dat door *b^e* wordt aangegeven. Datzelfde geldt voor het voorzetsel *taḥat*: wil de *trajector* schuilen 'onder' het *landmark*, dan moet deze daar 'plaats'nemen. Heeft de *trajector* eenmaal die plaats ingenomen, dan kan deze er zelf weer onderuitkomen of ervandaan 'weggesleept' worden (Ps. 7,3).

(3) We kunnen constateren dat in bijna alle bijbelteksten יְהוָה steeds het object is bij wie geschild wordt (uitzondering zijn Deut. 32,37; Ri. 9,15; Spr. 14,32; Jes. 30,2). In de meest uiteenlopende situaties wordt bescherming gezocht bij יְהוָה en vertrouwd op zijn macht en uitredding. De begeleidende uitdrukkingen profileren iets van wat men bij יְהוָה verwacht te vinden: veiligheid ('rots', 2 Sam. 22,3; 'vesting en burcht', Ps. 144,2), bescherming ('schild', 2 Sam. 22,31), macht ('uw rechterhand', Ps. 17,7), geborgenheid en veiligheid ('vleugels', Ruth 2,12; Ps. 17,8; 36,8; 57,2; etc.) en vertrouwen (de 'naam van יְהוָה ', Sef. 3,12).

(4) In bijna alle teksten veronderstelt *hāsā* een situatie van bedreiging of gevaar. Er zijn vijanden, vervolgers (Ps. 7,2; 17,7) en goddelozen (Ps. 37,40); er is benauwdheid (Nah. 1,7), geweld (2 Sam. 22,3) en onheil (Ps. 57,2), et cetera. In de directe context van *hāsā* vinden we een groot scala aan uitdrukkingen en termen die met gevaar te maken hebben. De conclusie van Gamberoni is dan ook ter zake: het werkwoord 'documents a kind of semantic bandwidth: protection, sometimes from acute danger, but with a clear tendency in the direction of 'shelter', whether in nature, an institution, or a society. There is also an element of movement or 'flight' implied, in that there is constant necessary variation among the locations that constitute the habitat'.²¹³

Deze overwegingen betekenen dat het werkwoord *hāsā* een ruimtelijke handeling uitdrukt, waarin een zekere *trajector* van een [OUT]-situatie van bedreiging en gevaar, gaat naar een [IN]-situatie van bescherming en veiligheid. Deze complexe ruimtelijke handeling laat zich goed illustreren aan de hand van de volgende afbeelding 8.13:



Afbeelding 8.13: De ruimtelijke beweging in de tijd van het werkwoord *hāsā*, naar E.J. van Wolde, RBS, fig. 6.3, blz. 173.

Passen we deze afbeelding toe op het werkwoord *hāsā* in Psalm 91,4, dan veronder-

213. Gamberoni, in: *TDOT* 5, 67.

stelt dit dat 'iemand' (*trajector*) van een [OUT]-situatie van gevaar gaat naar een [IN]-situatie van bescherming bij JHWH (*landmark*).²¹⁴ Dit betekent dat een volgend prototypisch scenario zich voor het werkwoord laat aftekenen:

Prototypisch scenario van schuilen bij godheid in het cognitieve domein van gevaar of bedreigende omstandigheden

Fase 1: er is een situatie van bedreiging of acuut gevaar.

Fase 2: iemand die bedreigd wordt en bang is, gaat naar zijn god toe.

Fase 3: de persoon neemt plaats in de nabijheid van zijn god.

Fase 4: het gevaar of de bedreiging wordt door zijn god geweerd of gaat voorbij.

Fase 5: de persoon is bij zijn god veilig en kan op adem komen.

Fase 6: wanneer de bedreiging of het gevaar voorbij is, kan de schuilplaats verlaten worden.

Voor de gelovigen van het Oude Testament is JHWH de enige bij wie het zin heeft om te schuilen. De goden van de volken zijn slechts van hout en steen; alleen JHWH heeft de macht om daadwerkelijk de gelovige te beschermen tegen kwaad en onheil. Wat fase 4 betreft, kan opgemerkt worden dat de houding van JHWH actief of passief kan zijn. In Psalm 57,2 wordt bij JHWH geschild tot dat het 'onheil' voorbij is gegaan (עבר *'ābar*). In de meeste teksten is JHWH degene die de bedreigde mens 'ontvangt'. In andere teksten daarentegen treedt JHWH meer actief op en is Hij degene die verlost van geweld (חַמַּס *hāmas*, 2 Sam. 22,31; Ps. 37,40). Hij is degene die actief beschermt (Ps. 5,12); daarom wordt Hij ook een 'schild' genoemd (Ps. 18,3, 31; 144,2; Spr. 30,5). Het op adem komen van de persoon in nood, wanneer hij (of zij) in de nabijheid van JHWH is (fase 5), betekent dat hij kan 'smaken en zien dat JHWH goed is' (Ps. 34,9).²¹⁵ Hill vat de betekenis van *hāsā* goed samen als hij schrijft: 'Theologically, *hsh* emphasizes human insecurity and inability in the face of calamity, and divine security and ability to harbor and preserve those in distress'.²¹⁶

8.6 SCHILD

De nomina die voor analyse in aanmerking komen, zijn: צַנָּה *šinnā* en סֹהֲרָה *sōhērā* en zijn te vinden in de semantische uitdrukking אָמַתּוֹ צַנָּה סֹהֲרָה *šinnā w^esōhērā* 'a-mittō' (Ps. 91,4).

8.6.1 Culturele achtergrond en cognitieve domeinen

Dat Israël – net als alle omringende landen – regelmatig met oorlog te maken had, blijkt wel uit het feit dat מִלְחָמָה *milhāmā* 'oorlog, strijd' meer dan driehonderd keer voorkomt in het Oude Testament. Wanneer het noordelijke rijk (Israël) en het zuidelijke rijk (Juda) niet aan het vechten zijn tegen een gemeenschappelijke vijand, zijn

214. De afbeelding zou nog enigszins gewijzigd moeten worden, omdat het voorzetsel *taḥat* een plaats aanduidt 'onder' het *landmark*.

215. Zie ook opmerkingen in § 8.4.6 over שָׂבַע *sāba* 'verzadigen' (Ps. 36; 63).

216. Hill, in: *NIDOTTE* 2, 219.

zij elkaar aan het bevechten. Verschillende factoren verklaren het feit dat Israël zo vaak militair slaags raakt met omwonende volken. In het bijzonder heeft dit te maken met de strategische positie van het land op de kruispunten van de oude wereld. Zo lopen er (handels)routen naar Mesopotamië in het noordoosten en naar Egypte in het zuidwesten. Het territorium van Israël heeft speciale aantrekkingskracht op deze wereldrijken, omdat de primaire handelsroute tussen Egypte en Mesopotamië, die de havens aan de Middellandse Zee met elkaar verbindt, door Israël loopt. Om die reden is Israël regelmatig onder de voet gelopen door de Assyrische en Babylonische legers, niet in de laatste plaats als reactie van deze volken op de expansiedrift van enkele van Israëls koningen. Het is derhalve niet verwonderlijk dat het Israël uit die tijd een groot aantal uitdrukkingen en termen kent die aan de strijd en oorlog gerelateerd zijn.²¹⁷

Aanvankelijk is het leger van de Israëlieten eenvoudig georganiseerd, op basis van de stam en de clan, waarbij in tijden van oorlogsdreiging de mannelijke leden worden opgeroepen. Het is waarschijnlijk juist dat in de tijd van de koningen, mede onder invloed van de omringende landen en de professionele legers van de Assyriërs en de Babyloniërs er een zekere ontwikkeling en wellicht professionalisering plaatsvindt van de strijders van oud-Israël. In hoeverre Israël in die tijd een professioneel (beroeps)leger heeft gekend, is op grond van de gegevens niet met zekerheid te bevestigen; de evidentie daarvoor is te gering. Over de uitrusting van een soldaat zijn we over het algemeen goed geïnformeerd. De uitrusting in Israël verschilt niet veel van de wapens die soldaten elders in het Midden-Oosten gebruiken. Beperken we ons tot wapens van de soldaat, dan laten deze zich onderverdelen in twee klassen: offensief en defensief wapentuig.²¹⁸ Tot de wapens die gebruikt worden voor de aanval behoren *hereb*, een (kort) zwaard, dat aan de heup gedragen wordt, zoals blijkt uit 2 Samuël 20,8: 'Joab nu was omgord met zijn kleed, zijn wapenrok, en daarover was de gordel van een zwaard, dat aan zijn heup was vastgebonden en in de schede stak'; *kîdôn*, *rômah* en *h^anît*, de speer, lans en werpspies. Het precieze onderscheid tussen deze termen is niet altijd duidelijk. De lichtere variant dient om mee te werpen en de zwaardere wordt meestal als stootwapen in de hand gehouden;²¹⁹ *qešet*, *heš*, pijl en boog; *qela* ' , *'abnê-qela* ' , slinger en slingerstenen. De verdedigingswapens hebben voornamelijk betrekking op het lichaam: *k/qôba* ' , helm, ter bescherming van het hoofd; *s/širyôn*, het pantser, een vest van stof of leer, met bronzen of ijzeren plaatjes ('schubben'); *mişâ* scheenbescherming;²²⁰ en niet te vergeten het schild. Men kent in hoofdzaak twee soorten schilden: de *māgēn*, het kleine en ronde schild, dat vaak in combinatie met een zwaard wordt gedragen, en het grotere, vaak langwerpige *šinnâ*, dat het hele lichaam bedekt. De *šinnâ* lijkt vermoedelijk op het grote schild van de Assyriërs, waarachter de strijder nagenoeg helemaal schuilgaat (zie afbeelding 8.14).²²¹

217. Zie klassieker Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, New York 1963; P.J. King, L.E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Londen 2001, 223-230, 239-258.

218. D.N. Freedman, M.P. O'Connor, in: *TDOT* 7, 76; M.J. Frez, 'Weapons and Implements of Warfare', in: *ABD* 6, 893-895, gebruikt zelfs vier klassen: '(1) projectile; (2) shock; (3) mobile; (4) protective'.

219. King, Stager, *Life in Biblical Israel*, 225-226.

220. Frez, 'Weapons and Implements of Warfare', in *ABD* 6, 895.

221. Het gebruik van afbeelding 8.14 dient slechts ter illustratie van het type schild dat door *šinnâ* geprofileerd wordt. Dat Israël een soortgelijk beroepsleger zou hebben gehad, mag hieruit niet afgeleid

Zowel de *māgēn* als de *šinnā* is oorspronkelijk een defensief wapen en bedoeld om zich te verdedigen tegen zwaard, lans en speer. Pas in later tijd worden zij ook gebruikt door boogschutters en slingeraars.²²² De troepen die uitgerust zijn met zwaarden en speren verdedigen zich meestal zelf met het korte schild, terwijl boogschutters en slingeraars meestal verdedigd worden door aparte schilddraggers. In 2 Kronieken 26,14 vinden we een opmerking over de basisuitrusting van het leger van koning Uzzia: 'Uzzia verschaftte aan het gehele leger schilden, speren, helmen, pantsers, bogen en slingerstenen'. De ontwikkeling van wapens en ander wapentuig in Israël staat in nauw verband met de oorlogen die het volk heeft moeten voeren en ongetwijfeld ook met de militaire ontwikkelingen bij de omringende grootmachten.



Afbeelding 8.14: Assyrische soldaten met pijl en boog, speer en verschillende schilden.

Zoals elk ander aspect van het leven in het oude Nabije Oosten, is ook de oorlog doortrokken van allerlei religieuze aspecten. Vaak worden de nationale goden om hulp gevraagd bij aanvang van de oorlog en geëerd na het winnen van de strijd. De goden spelen niet alleen een rol in en rondom de strijd; maar ook in de wijze waarop zij beschreven worden, vertonen zij soms militaire en militante trekken. Zo wordt in Ugarit de god Baäl vaak als een machtige krijger afgeschilderd, met een helm op zijn hoofd, zwaard aan zijn heupen en een boog in zijn hand. Ook voor de andere goden geldt dat zij hun eigen wapens hebben.²²³ Het is dan ook niet verwonderlijk dat ook over JHWH , de God van Israël, gesproken wordt in militaire termen. Hij is een *איש מלחמה* 'iš *milhāmā* een 'man van de strijd' (Ex. 15,3) en *יהוה צבאות* JHWH *šebā'ōt* de 'Heer van de hemelse legers' (bijv. Ps. 46,8; Jes. 1; 5; etc.).²²⁴ Tegelijk vinden we met name in het boek van de Psalmen ook het defensieve beeld van het 'schild' in combinatie met JHWH : ' JHWH , Hij is onze hulp en ons schild' (Ps. 33,20) en ' JHWH is mijn kracht en mijn schild; op Hem vertrouwde mijn hart en ik werd geholpen' (Ps. 28,7).²²⁵

Wat betekent dit voor het verstaan van termen als *māgēn* en *šinnā*? Deze termen vinden hun plaats hoofdzakelijk (1) in het cognitieve domein van [oorlog] en [wapens/wapentuig]; daarnaast kunnen de termen ook gebruikt worden (2) in het domein dat betrekking heeft op [God/goden].

8.6.2 Lexicale betekenis

Voordat we *šinnā* nader analyseren, eerst een paar opmerkingen over de lexicale betekenis van de gebruikte nomina:

worden.

222. Freedman, O'Connor, in: *TDOT* 7, 77.

223. Zie voor beschrijving van militaire beelden voor de goden: Korpel, *A Rift in the Clouds*, 496-517.

224. Zie voor geschiedenis en interpretatie van deze uitdrukking: Zobel, in: *TDOT* 12, 215-232.

225. Zie verder Deut. 33,29; Ps. 3,4; 5,13; 7,11; 18,3; 28,7; 33,20; 59,12; 84,10, 12; 89,19 en 115,9-11.

1. Het nomen *šinnâ* komt twintig keer voor in het Oude Testament en tien keer in combinatie met מָגֵן *māgēn*. Beide woorden hebben betrekking op een schild dat ter bescherming dient van soldaten. Terwijl *māgēn* verwijst naar een klein schild, dat onderdeel uitmaakt van de persoonlijke wapenrusting van een soldaat, betreft *šinnâ* een schild dat de hele persoon van de soldaat kan bedekken.²²⁶ Vanwege het grote formaat wordt een *šinnâ* vaak door iemand apart gedragen ('een schilddrager', 1 Sam. 17,7, 41).
2. Het nomen *sōhērâ* is een *hapax legomenon*, dat vermoedelijk afgeleid kan worden van het werkwoord סָהַר *sāhar* ('rondreizen' of 'rondtrekken'),²²⁷ maar waarvan de precieze betekenis onzeker is. De targoem vertaalt het nomen met 'rond schild' (עִיִּילָה); de Septuaginta interpreteert *sōhērâ* als een participium vrouwelijk enkelvoud van de wortel *sāhar* en vertaalt: ὄπλω κυκλώσει σε ἡ ἀλήθεια αὐτοῦ 'met een schild zal zijn waarheid je omringen'. Omdat *sōhērâ* door een ו waw direct verbonden is met *šinnâ* ligt het voor de hand om beide woorden als zelfstandig naamwoorden te interpreteren. De beide nomina in de frase *šinnâ w^ssōhērâ* kunnen synonieme betekenis hebben (zie bijvoorbeeld Ps. 91,2: 'schuilplaats en vesting')²²⁸ of samen een hendiadys vormen, in de betekenis van: een 'rondom beschermend schild'.²²⁹ Toch lijkt deze optie niet erg waarschijnlijk, omdat *šinnâ* al een groter schild aanduidt en de juxtapositie van twee termen eerder een afzwakking van *šinnâ* betekent.

Delekat vermoedt dat in het nomen *sōhērâ* 'ring(muur)' de betekenis meekomt van stadsmuren, die als een beschermende ring om de stad liggen en de stad en haar inwoners beschermen tegen de gevaren van bijvoorbeeld een pest. Muren die als een soort magische grenslijn fungeren.²³⁰ Hoewel een dergelijke betekenis voor *sōhērâ* elders in het Hebreeuws niet te vinden is, kan de associatie wel degelijk in Psalm 91 een rol spelen.

Macintosh heeft een aparte studie gewijd aan het nomen *sōhērâ*. Hij is van mening, met beroep op Akkadische en Arabische verwante termen en het gebruik van סָהַר in Jesaja 47,15 en Psalm 38,11, dat het nomen verstaan moet worden tegen de achtergrond van bovennatuurlijke en demonische bedreigingen. Zijn vertaling luidt: 'His truth is a shield and (supernatural) protection'.²³¹ De gedachte aan een bovennatuurlijke bescherming, zoals Macintosh suggereert, is op grond van het werkwoord *sāhar* alleen niet helemaal hard te maken, maar zou in de context van Psalm 91 wel goed passen en het is opvallend dat in de literaire context van Jesaja 47,15 magie en astrologie, toverij en bezweringen genoemd worden.

Dus: (1) het lijkt waarschijnlijk dat *šinnâ* en *sōhērâ* allebei een object aanduiden dat bescherming biedt; (2) het is belangrijk om de basisgedachte van het werkwoord *sāhar* vast te houden: 'omgeven, omringen' en *sōhērâ* is dus 'iets dat omringt',²³² en (3) het is mogelijk dat aan *sōhērâ* associaties kleven van magie en toverij (Macintosh noemt als argumenten het gebruik van סָהַר in het Zuid-Arabisch in de betekenis

226. Freedman, O'Connor, in: *TDOT* 7, 74.84; T. Longman III, in: *NIDOTTE* 2, 846-247; 3, 819-820. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 99-101, is van mening dat het oorspronkelijke onderscheid tussen beide termen in cultische teksten is vervaagd en dat de termen synoniemen van elkaar zijn geworden. De keuze echter voor *šinnâ* in Psalm 91 lijkt een duidelijke reden te hebben: meer nog dan *māgēn* profileert *šinnâ* een bescherming die de hele mens omvat.

227. Zo K.N. Schoville, in: *NIDOTTE* 3, 243.

228. Zo Freedman, O'Connor, in: *TDOT* 7.84: 'body shield'; Booij, *Psalmen*, deel III, 115: 'rond schild'.

229. Zie Tate, *Psalms 51-100*, 448.

230. Delekat, *Asylie und Schutzorakel*, 238: 'Ring(mauer) ... als magische Grenzlinien'; *DCH* 6,144-145 geeft drie mogelijkheden: (1) 'buckler', (2) 'enclosing wall', en (3) 'protection', maar laat in het midden welke van de drie opties voor Ps. 91 passend geacht wordt.

231. A.A. Macintosh, 'Psalm XCI 4 and the root סָהַר', *VT* 23 (1973), 56-62.

232. Zo Macintosh, 'Psalm XCI', 60; zo ook H. Seebass, in: *TDOT* 10.215;

van 'amulet' en *sahra* in het Mandaisch in de betekenis van 'demon').²³³ Als extra argument voor deze laatste overweging kan gewezen worden op het *d^ebar hawwōt* van Psalm 91,3, dat als 'magisch woord' geïnterpreteerd moet worden. De combinatie van *šinnâ* en *sōhērâ* kan vertaald worden met 'een bedekkend en geheel omringend schild'.

3. Het nomen אמת ^{met} is een bekend en veelvoorkomend woord in het Oude Testament. Van de 127 keer, komt het maar liefs 37 keer voor in de Psalmen. Het nomen kan te maken hebben met het spreken van de 'waarheid', maar vooral dient het om het karakter van JHWH te typeren; Hij is 'trouw' en 'betrouwbaar' in alles wat Hij doet of zegt.²³⁴ 'This reliability of God is clearly intended for man's protection.'²³⁵ Vaak wordt ^{met} gekoppeld aan *hesed* '(standvastige) liefde', zoals in Psalm 40,12: 'Laat uw *hesed* en uw ^{met} mij steeds beschermen'. Het vaak voorkomende parallelisme van deze beide termen verwijst naar de standvastige liefde en de beschermende trouw van JHWH.

8.6.3 Analyse van de bijbelteksten

Om helder te krijgen welke betekenisnuances *šinnâ* heeft, zullen we de teksten waarin het nomen voorkomt, analyseren. Een eerste groep teksten heeft betrekking op de militaire uitrusting van soldaten. Zo sluiten soldaten uit Gad, gewapend met schild en speer, zich aan bij David (1 Kron. 12,8). Ook zijn eigen leger bestaat uit soldaten met schild en speer (1 Kron. 12,24, 34). Verder hebben de meeste koningen ook legers met schilden en speren (Salomo, 1 Kon. 10,16, luxe gouden schilden; Rehabeam, 2 Kron. 11,12; Asa, 2 Kron. 14,8; Amasja, 2 Kron. 25,5).

Verder komen we *šinnâ* tegen in profetische teksten, waarin het volk Israël gewaarschuwd wordt voor de oprukkende legers van de Babyloniërs en de Assyriërs: 'Zij zullen tegen u optrekken met tal van wagens en voertuigen en met een menigte van volken; grote en kleine schilden en helmen zullen zij van alle kanten tegen u aanvoeren' (Ez. 23,24). Verder ook in de profetische oordeelsaankondiging van Egypte (Jer. 46,3), Tyrus (Ez. 26,8) en Gog (Ez. 38,4). Interessant is dat de bevrijding van Israël door God van de vijandelijke overheersing in dezelfde termen beschreven wordt: 'Dan zullen de inwoners van de steden van Israël uitgaan en de brand steken in het wapentuig: kleine en grote schilden, bogen en pijlen, knotsen en speren – zeven jaar lang zullen zij daarmee hun vuur stoken' (Ez. 39,9).

Ten slotte komen we *šinnâ* naast Psalm 91 nog twee keer tegen in de Psalmen. In Psalm 5,13 vinden we *šinnâ* in de volgende uitspraak: כַּשִּׁינָה רָצוֹן הַעֲטָרָה *kašinnâ rāšōn ta 'r^erennū* JHWH, als een schild omgeeft uw gunst hem'. Deze tekst is interessant vanwege het werkwoord dat gebruikt wordt: עָטַר *'atar* betekent 'omringen' of 'omcirkelen'.²³⁶ In Psalm 35 roept de psalmist JHWH op om zijn *māgēn* en *šinnâ* ter hand te nemen en op te staan voor de strijd. De dichter is belaagd door vijanden en vraagt JHWH om in te grijpen. JHWH wordt hier afgeschilderd als een krijger die in zijn ene hand een *h^anīt* 'werpspies' heeft en in zijn andere hand een schild. Het nomen *šinnâ* heeft in deze teksten duidelijk een beschermend karakter.²³⁷

233. Macintosh, 'Psalm XCI', 60.

234. R.W.L. Moberley, *NIDOTTE* 1, 428-429; A. Jepsen, in: *TDOT* 1, 309-316.

235. Jepsen, in: *TDOT* 1, 314.

236. R.J. Way, *NIDOTTE* 3, 383-384.

237. Longman III, *NIDOTTE* 2, 846.

Betrekken we bij *māgēn* deze bespreking, dan valt op dat het woord in de Psalmen weliswaar iets frequenter voorkomt, maar dat het in hoofdzaak eenzelfde rol lijkt te vervullen als *šinnā*: (1) bescherming van de gelovige, zoals bijvoorbeeld: 'U, JHWH, bent een schild rondom mij' (Ps. 3,4); (2) JHWH als krijger die de strijd voert tegen de vijanden van zijn volk en van de enkeling (Ps. 35; en 76,4: op Sion 'verbrak Hij de vlamme boog, het schild en het zwaard en de strijd (oorlog)').

Samenvattend kunnen we concluderen dat ook uit deze teksten blijkt dat *šinnā* (en dat geldt ook voor *māgēn*) hoofdzakelijk gebruikt wordt (1) in het cognitieve domein van [oorlog] en [wapens/wapentuig], en met betrekking tot (2) het domein van [God/JHWH].

8.6.4 Analyse van profiel – basis – cognitief domein

Wat wordt er nu precies door *šinnā* geprofileerd? Tegen welke achtergrond moeten we deze uitdrukking verstaan? Bovenstaande bespreking heeft inzichtelijk gemaakt, waarom de schrijver van Psalm 91 voor *šinnā* koos en niet voor *māgēn*. In een psalm die zo veel elementen en beelden van bedreiging opnoemt, moet ook een sterk en contrasterend beeld gebruikt worden voor de bescherming die bij JHWH te vinden is. Omdat *šinnā* een schild is dat de hele persoon bedekt, is dit woord zeer passend in deze context van bedreiging. Het nomen *šinnā* profileert dus een voorwerp dat 'totale bescherming' biedt. De alomvattendheid van de bescherming door JHWH wordt nog eens extra onderstreept door

(1) het werkwoord עָטַר *‘atar* 'omringen' in Psalm 5,13. Het schild is niet alleen groot, maar omringt de bedreigde persoon. Zo wordt de bescherming van JHWH voorgesteld, als een bescherming die de gehele persoon omringt. Van alle zijden wordt hij door JHWH beschermd; en

(2) door een uitdrukking die we in Ezechiël 26,8 tegenkomen. In de context van een profetie tegen Tyrus wordt deze frase gebruikt עֲלֵיךְ זָנָה הֶעָיִם *hēqīm ‘alayik šinnā* 'hij zal over je (heen) een schild plaatsen'. Blijkbaar kan een *šinnā* over de persoon heen getrokken worden, als een soort beschermend dak boven zijn hoofd.

Zo is de mens in nood aan alle kanten beschermd: van opzij en van boven.²³⁸ In Psalm 91 wordt niet gezegd dat JHWH zelf beschermt, maar dat zijn [ׁ]*met* 'trouw' een (rondom) beschermend schild is. Deze uitspraak is opvallend, omdat de combinatie van [ׁ]*met* met *šinnā* alleen in Psalm 91 voorkomt en dus uniek is voor het Oude Testament. De combinatie van [ׁ]*met* met *māgēn* komt elders in de Schrift nergens voor. Tegen welke achtergrond moet deze combinatie begrepen worden?

We constateerden reeds (in § 8.4.3) dat in bepaalde Psalmen *hesed* en [ׁ]*met* een belangrijke rol spelen. In Psalm 36,8 is de *hesed* van JHWH de reden dat de bedreigde mens bij Hem schuilt. In Psalm 57,4 zendt JHWH *hesed* en [ׁ]*met* vanuit de hemel om een mens in nood te verlossen (יִשַׁע יָאֲשָׁאׁ, zie ook Ps. 91,16). In Psalm 61,8 beschikt JHWH opnieuw *hesed* en [ׁ]*met* vanuit de hemel om te beschermen (נָצַר *nāšār*). In Psalm 63,4 prijst de dichter de *hesed* van JHWH, want hierdoor weet hij dat JHWH zijn vijanden zal verslaan.

238. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, 201-204.

Deze overwegingen, samen met het gegeven dat JHWH in Psalm 91 twee keer 'El-yôn, de allerhoogste God wordt genoemd, brengen LeMon ertoe deze beelden te verbinden met afbeeldingen van de gevleugelde zonnegod, die opstaat in de strijd om zijn volk en zijn kinderen te beschermen. Dit van oorsprong Egyptische motief is een van de meest gebruikte beelden in de iconografie van het oude Oosten, en in het bijzonder van de kunst uit Syrië-Palestina van de late bronstijd tot en met de Perzische periode.²³⁹

Op afbeelding 8.15 zien we een zegel dat toegeschreven wordt aan koning Hizkia. Het opschrift luidt '[Behorend tot] Hizkia, [zoon van] Achaz, koning van Juda'. Op het zegel zien we een afbeelding van de gevleugelde zon, die waarschijnlijk dient als beeld voor de goddelijke bescherming en legitimering van het koningschap.²⁴⁰ Opvallend is dat dit zegel laat zien dat het motief van de gevleugelde zonnegod in de koningentijd van Israël zijn ingang heeft gedaan.

LeMon is van mening dat het beeld van JHWH, dat uit Psalm 91 naar voren komt, goed past bij dit motief. De vijanden worden beschreven in militair getoonzette beelden (vs. 5-8) en de psalm gebruikt ook uitdrukkingen die aan de strijd zijn ontleend (vs. 2 en 4). Daarnaast is het duidelijk in de psalm dat JHWH boven het geweld van de vijanden staat en machtig is om te beschermen en te redden (vers 4; 14-16). Om die reden stelt LeMon:

This picture of Yahweh that emerges in this psalm finds congruency particularly in the iconography of the militarized winged disk, which serves as the symbol of the chief god of Mesopotamian pantheons, such as the gods Marduk or Aššur. Psalm 91 presents Yahweh as just such a winged deity, chief among all the beings that the psalm describes, both those that serve Yahweh and those that are inimical to the refugee.²⁴¹

De chaosmachten bedreigen de angstige en kwetsbare mens. Ze vallen hem aan en doen een aanslag op zijn menselijke existentie. De machten zijn menselijk, dierlijk en demonisch en doen de mens tot JHWH vluchten. Hij is immers machtig om de (demonische) machten te bestrijden (zie afb. 8.16).

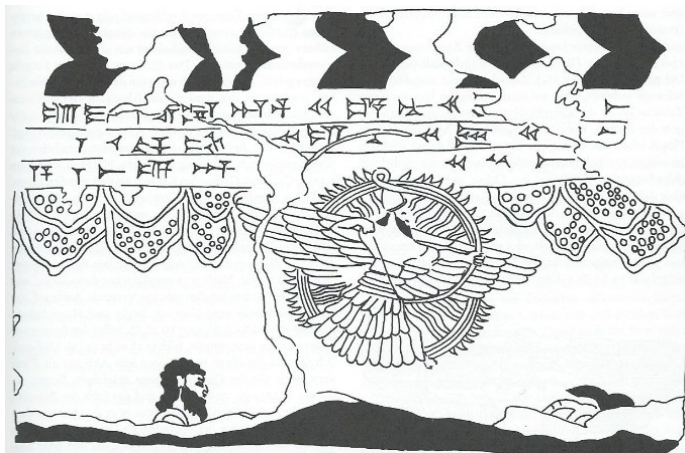


Afbeelding 8.15: Zegel van Hizkia, uit de 7e eeuw BCE, met daarop een afbeelding van een gevleugelde zonnenschijf (herkomst onbevestigd).

239. LeMon, *Yahweh's winged Form*, 50-58, 95, 103; etc.

240. Zie R. Deutsch, *Biblical Period Hebrew Bullae. The Josef Chaim Kaufman Collection*, Tel Aviv 2003; verder ook <<http://biblical-studies.ca/blog/2006/04/04/the-real-seal-hezekiah-royal-bull-a-impression>>, geraadpleegd op 24 juli 2013; LeMon, *Yahweh's winged Form*, 103.

241. LeMon, *Yahweh's winged Form*, 183.



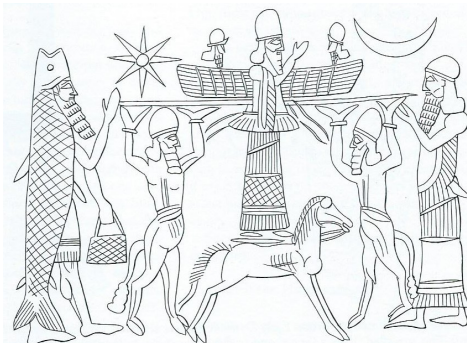
Afbeelding 8.16: Onderdeel van geëmailleerd zegel van Tukulti Ninurta II, 888-884 BCE, naar Keel, *altorientalische Bildsymbolik*, afb. 295.

vijanden.²⁴²

Ten slotte wijst LeMon erop dat op sommige rolzegels afbeeldingen te vinden zijn van de gevleugelde zonnegod, waarbij hij vergezeld is van helpers. Deze personen zijn op de afbeelding te vinden achter de vleugels van de hoofdgod. Op afbeelding 8.17 zien we de zonnegod Šamaš op een paard staan en geflankeerd worden door twee *bullmannen*, met aan de ene kant een visvormige halfgod *apkallu*²⁴³ en aan de andere kant vermoedelijk een aanbidder, de eigenaar van het zegel.

Het is interessant dat figurines van de *apkallu* die in bepaalde rituelen gebruikt worden een apotropeïsche functie hebben. Zo worden zij bijvoorbeeld aan het hoofd van een zieke persoon neergezet. Soms worden ze begraven in een aangrenzende ruimte of bij de dorpel van een kamer geplaatst ter bescherming.²⁴⁴

Waar het ons nu vooral om gaat,



Afbeelding 8.17: Detail van een Neo-Assyrisch rolzegel, naar Black, Green, GDS, afb. 82, blz. 103.

242. LeMon, *Yahweh's winged Form*, 97.

243. De *apkallu* zijn volgens een Babylonische legende zeven Sumerische wijzen, halfgoden, die door de god Ea (Enki) geschapen zijn om cultuur en beschaving te geven aan de mensheid. Ze dienden als priesters van Enki en als adviseurs van de vroegste Sumerische koningen voor de vloed. Vaak afgebeeld als visachtige mannen, zijn ze voortgekomen uit het zoete water Apsu. Zie 'abzu (apsû)', in: GDS, 27 en 'Seven Sages', 163-164.

244. J.C. Greenfeld, 'Apkallu', in *DDD*, 72-74.

zijn de twee figuren boven de vleugels. LeMon vraagt zich af of de dichter van Psalm 91 (en van 36; 57; 61; 63) zich hierdoor heeft laten inspireren. De suggestie is interessant. Het is mogelijk dat de dichters een bekend iconografisch thema hebben overgenomen en creatief hebben aangepast door *hesed* en *ʿemet* als gepersonifieerde eigenschappen van JHWH een eigen of (relatief) zelfstandige plaats te geven. Misschien dat deze motieven bij bepaalde Psalmen op de achtergrond een rol hebben gespeeld, in het bijzonder bij Psalmen waarin JHWH geschilderd wordt in het militaire gewaad van een strijder (bijv. Ps. 35), maar bij Psalm 91 zijn deze motieven toch minder passend.

(1) Immers, met het beeld van totale bescherming dat met *šinnâ wʿsôhērâ* gegeven lijkt te zijn, congrueren deze iconografische afbeeldingen niet. Het is de strijdende God die in deze beelden op de voorgrond staat, niet de God die beschermt.

(2) Daarnaast drukt het beeld van de 'vleugels van JHWH' (vers 4) een grote mate van intimiteit uit. De mens in nood vlucht tot onder de vleugels van JHWH en weet zich daar helemaal geborgen en veilig. Deze fysieke vorm van nabijheid is op deze iconografische afbeeldingen niet echt te herkennen.

(3) Ten slotte gaat het in Psalm 91 naar alle waarschijnlijk om gewone mensen die in nood zijn of bedreigd worden, en niet om koningen of ander hooggeplaatste personen. In het iconografische beeldmateriaal gaat het echter vaak om (half)goden en machthebbers; een duidelijk andere sociale laag van de bevolking. We zien in Psalm 91 dat de dichter een beeld uit het cognitieve domein van [oorlog] en [wapentuig] heeft gebruikt en adequaat heeft bevonden – zoals dat in de Psalmen ook met *māgēn* gebeurd is – om het beschermende handelen van JHWH te beschrijven naar mensen die in nood zijn of bedreigd worden. Het voert echter te ver om het beeld van JHWH dat uit Psalm 91 naar voren komt, te verbinden met de militaire en strijdende zonnegod. In Psalm 91 wordt JHWH – in tegenstelling tot bijvoorbeeld de Psalmen 17, 57 en 63 en niet te vergeten 35 (!) – niet in militaire beelden getekend.

8.6.5 Analyse van het prototypisch scenario

Het prototypisch scenario dat met *šinnâ* gegeven is, is relatief eenvoudig. Het behelst – net zoals dit geldt voor het werkwoord *hāsâ* (§ 8.5) – dat iemand in een situatie waarin hij bedreigd wordt, dekking zoekt achter het schild.

Prototypisch scenario 1 van bescherming door een schild

Fase 1: er is een situatie van oorlog of gevaar.

Fase 2: iemand wordt bedreigd door stenen, pijlen van boogschutters of speer gooïende soldaten.

Fase 3: de persoon neemt plaats achter het grote schild.

Fase 4: het schild vangt de pijlen op of houdt de stenen of speer tegen.

Fase 5: het gevaar wijkt, de bedreiging gaat voorbij.

Fase 6: de persoon kan achter het schild vandaan komen.

Met het beeld van een schild heeft de Israëlitische mens zich de bescherming voorgesteld die JHWH geeft. Het is de trouw van JHWH, die fungeert als een beschermend schild. Met dit beeld wordt JHWH verondersteld zelf als schilddrager te functioneren.

Hij zorgt voor het schild; zijn trouw is zelf het schild dat beschermt. Met dit schild beschermt Hij de gelovige die dekking zoekt voor de projectielen die naar hem toe worden geschoten, gegooid of geslingerd.

Prototypisch scenario 2 van bescherming door het schild van de godheid

Fase 1: er is een situatie van bedreiging of acuut gevaar.

Fase 2: iemand die bedreigd wordt en bang is gaat naar JHWH toe.

Fase 3: de persoon neemt plaats in de nabijheid van JHWH.

Fase 4: JHWH neemt het schild ter hand en dekt de persoon in nood af voor het gevaar.

Fase 5: het gevaar wijkt, de bedreiging gaat voorbij.

Fase 6: de persoon kan achter het schild vandaan komen en de veilige plek verlaten.

8.6.6 *Analyse van het mentale beeld*

In het mentale beeld dat de Israëlitische mens heeft van *šinnâ*, komt naast alle gewone militaire connotaties in de eerste plaats bescherming naar voren. In Psalm 5,12 neemt iemand zijn toevlucht (*hāsâ*) tot JHWH, omdat Hij beschermt (סכך Hif'il, zie § 8.4.2) en de weg afsluit naar degenen die achtervolgen (Ps. 35,3). De opluchting die deze bescherming geeft, is voor de bedreigde mens een reden tot vreugde (שמח *sāmah*, Ps. 5,13), ja zelfs tot grote vreugde (גיל *gil*, Ps. 35,9). Hij kan zich verheugen omdat hij weet, dat JHWH zijn vijanden zal vernietigen (שׂוֹאָה *šō'á*, Ps. 35,8). Het verblijven in de nabijheid van JHWH zal voor zijn bestaan tot zegen zijn (Ps. 5,13).

Verbreden we deze analyse tot *māgēn*, dan valt te constateren dat ook hier dezelfde accenten te vinden zijn. Ook hier geldt dat wij bij JHWH schuilen, veilig zijn: 'Hun die bij Hem schuilen, is Hij ten schild' (Spr. 30,5). Om die reden is JHWH betrouwbaar en te vertrouwen: 'JHWH is mijn kracht en mijn schild; op Hem vertrouwde mijn hart en ik werd geholpen. Daarom juicht mijn hart en loof ik Hem met mijn lied' (Ps. 28,7; Ps. 115,9, 10, 11). JHWH beschermt en breekt de macht van de tegenstanders (Ps. 76,4); zij moeten zich aan Hem onderwerpen (Deut. 33,29). Dus clusteren zich rond het beeld van bescherming, zowel de opluchting van de veiligheid als de zekerheid dat JHWH zijn vijanden zal bestrijden en verslaan.

Samenvattend: de nomina *šinnâ* en *sōhērâ* profileren beide een voorwerp dat gebruikt wordt ter afwering van projectielen en waarachter de gelovige kan schuilen.

8.7 BEVRIJDEN

De laatste twee werkwoorden die in dit hoofdstuk geanalyseerd worden: פָּלַט *pālat* en שָׁגַב *šāgab*, behoren tot het laatste (hoofd)deel van de psalm. In de verzen 14-16 neemt JHWH zelf het woord en spreekt Hij over de mens die tot Hem zijn toevlucht genomen heeft. In een zevental korte frasen, waarin de woorden עֲמֹרָאֲנִי בְצָרָה 'in de benauwdheid zal Ik bij hem zijn' het middelpunt vormen, vinden we in het kort

een 'summary of biblical theology'.²⁴⁵ Dit godswoord (bemiddeld door priester, profeet of leraar) bekrachtigt de voorafgaande toezeggingen. Wie zich aan יהוה gehecht heeft (חֲשָׂקַי *hāšaq*) en zijn naam kent,²⁴⁶ die zal bevrijd en beschermd worden. Deze bevrijding en bescherming grijpen terug op eerder gedane toezeggingen in de psalm.²⁴⁷

Wat wordt er precies door het werkwoord פָּלַט *pālat* geprofileerd? Een paar belangrijke gegevens:

1. Het werkwoord *pālat* komt 27 keer voor, waarvan 19 keer in de Psalmen. Het werkwoord is vooral in exilische en postexilische teksten te vinden.
2. In de Qal betekent *pālat* 'ontsnappen' of 'ontkomen', in de Pi'el 'doen ontkomen' of 'in veiligheid brengen'.²⁴⁸ Het gaat bij de basisbetekenis van het werkwoord om 'ontsnappen aan dodelijk gevaar en aankomen op een veilige plaats of omstandigheid'.²⁴⁹ De Pi'el komt alleen in poëtische teksten voor (24 keer). Van deze teksten is יהוה 18 keer het subject. Soms wordt het participium van de Pi'el gebruikt als titel voor יהוה: 'Mijn bevrijder' (2 Sam. 22,2; Ps. 144,2).
3. De bedreiging waaruit iemand ontkomt of gered wordt, wordt met de prepositie מִן *min* 'van' of 'uit' aangegeven (9 keer met werkwoord in de Pi'el). Deze bedreiging wordt in algemene termen weergegeven als: 'twist' (2 Sam. 22,44//Ps. 18,44), 'goddeloze' (Ps. 17,13; 37,40; 71,4; 82,4), 'vijand' (Ps. 18,49), 'de man van bedrog en onrecht' (Ps. 43,1), ziekte (Ps. 31,11, 13).
4. De teksten waar *pālat* voorkomt in de Psalmen, zijn zeer divers: het individuele klaaglied (Ps. 17,13; 31,2; 71,2, 4), het danklied voor redding (Ps. 18,44, 49; 144,2; etc.) en een godswoord (Ps. 91,14), et cetera.
5. De nomina die van *pālat* zijn afgeleid, *pālīt* (19 keer) en *pālēt* (5 keer), beide met als betekenis 'ontkomene' of 'vluchteling', waarbij de gedachte is dat iemand (ternauwernood) ontsnapt is aan (dodelijk) gevaar (vaak in context van strijd en oorlog); *p'lēta* (28 keer), 'degenen die ontkomen zijn aan ondergang of totale uitroeiing'; *miplat* (1 keer), 'plaats van ontsnapping', dat wil zeggen: 'schuilplaats'. Deze woorden die van *pālat* zijn afgeleid, veronderstellen allemaal een vorm van ontkomen aan levensbedreigende en historische catastrofes.²⁵⁰
6. Werkwoorden die tot hetzelfde semantische veld van 'bevrijden' behoren, zijn onder andere נָשַׁל *nāšal* en יָשָׁא *yāša*, die ook in Psalm 91 voorkomen (vers 3 en 16).²⁵¹

De temporele relatie die door *pālat* wordt uitgedrukt, kan een actieve of een passieve handeling betreffen. Actief, wanneer iemand zelf ontsnapt uit of ontkomt aan een gevaarlijke en levensbedreigende situatie en naar een plaats toegaat die veilig is. Passief, wanneer iemand vanuit een gevaarlijke situatie in veiligheid wordt gebracht

245. Hossfeld, Zenger, *Psalms* 2, 432; Zie Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 256: 'eine Summa der alttestamentlichen religion'.

246. Het ligt voor de hand om het hechten aan יהוה en het kennen van zijn naam, te verbinden met het uitspreken van מַחְסֵי יְהוָה אֶתָּא *'attā יהוה mahsi* 'U bent mijn schuilplaats'.

247. Zie onder andere de werkwoorden *nāšal* 'bevrijden' (vers 3), *sākak* 'bedekken, beschermen' en *hāsā* 'schuilen' (vers 4); de verschillende nomina voor 'schuilplaats' (vers 1, 2 en 9), *kānap* 'vleugels' en de toezeggingen van de verzen 10-13.

248. *DCH* 6,690: 'deliver, rescue, i.e. cause to escape, from person(s), usually hostile'.

249. *DCH* 6,690: 'term focuses on arrival at place of safety'; zo ook R.L. Hubbard, in: *NIDOTTE* 3, 621-626.

250. Hubbard, in: *NIDOTTE* 3, 623; zie ook G. Hasel, in: *TDOT* 11, 560.

251. Hasel, in: *TDOT* 11, 556.

door iemand anders. Hoewel het niet eenvoudig is, dit te illustreren omdat – zoals Hugger terecht heeft opgemerkt – de concrete betekenis van het werkwoord in poëtische teksten op de achtergrond is geraakt, zijn er enkele details die kunnen helpen.²⁵²

(1) In Ezechiël 7,16 vinden we *pālaṭ* (Qal) in een profetische aankondiging van oordeel over Israël. De tekst luidt:

Buiten regeert het zwaard, binnen heersen pest en honger, wie op het veld is zal sterven door het zwaard, wie in de stad is wordt getroffen door de honger en de pest. Wie toch ontkomen, zijn als duiven uit het dal – verdreven naar de bergen, kermend in hun schuld.

Het werkwoord *pālaṭ* verwijst hier naar het ontvluchten van de stad Jeruzalem, die door vijandelijke legers wordt bedreigd, en het vluchten naar de (veilig geachte) bergen. De profetie laat zien dat ook een plek in de bergen geen veilige plek zal blijken te zijn. Toch illustreert deze tekst goed de beweging uit gevaar naar een veilige locatie. In de woorden van Ruprecht: 'In Sicherheit sein, aus der Gefährdung heraus sein'.²⁵³ (2) De Pi"el van *pālaṭ* heeft factitieve²⁵⁴ betekenis in de zin van 'angesichts drohender Vernichtung in Sicherheit bringen'.²⁵⁵ De constructie met *min* laat zien, dat het bevrijden een gebeurtenis is van handeling *uit* een bepaalde situatie, zoals bijvoorbeeld in Psalm 71,4: 'O God, doe mij ontkomen (bevrijd mij) *uit* de hand van de goddeloze (*miyyad rāšā*)'. (3) Wie door JHWH gered wordt, is veilig (*seter*, Ps. 32,7) en kan bij Hem schuilen (Ps. 37,40). Treffend zijn de woorden van de dichter in Psalm 18: 'Ik heb U lief, *HERE*, mijn sterkte, *HERE*, mijn rots, mijn vesting, mijn bevrijder, God, mijn steenrots, bij U kan ik schuilen, mijn schild, kracht die mij redt, mijn burcht. Ik roep: "Geloofd zij de *HERE*", want ik ben van mijn vijanden verlost' (Ps. 18,2b-4, NBV 2004). Het begeleidende commentaar in vers 1 zegt dat het lied uitgesproken is op de dag dat David verlost was uit de hand van al zijn vijanden en uit de hand van Saul. Wat opvalt, is dat het werkwoord *pālaṭ* omgeven is door woorden die een veilige en beschutte plaats profileren (Ps. 144,2).

Zo laat zich de schematische betekenis die door *pālaṭ* wordt uitgedrukt, typeren in vergelijkbare termen als het werkwoord *nāṣal* (§ 7.4) als een ruimtelijke beweging waarin iemand (*trajector*) uit (*min*) een [IN]-situatie van nood of bedreiging gebracht wordt naar een [OUT]-situatie van veiligheid (*landmark*).²⁵⁶ De Pi"el van *pālaṭ* geeft een dynamische handeling weer, waarin JHWH als subject een verandering tot stand brengt in de relatie van de *trajector* met het *landmark*. De *trajector* in dit verband is de persoon in nood en het *landmark* representeert de levensbedreigende situatie. De handeling is een opeenvolging van verschillende fasen in de tijd en laat zich op de

252. Zie Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 98.

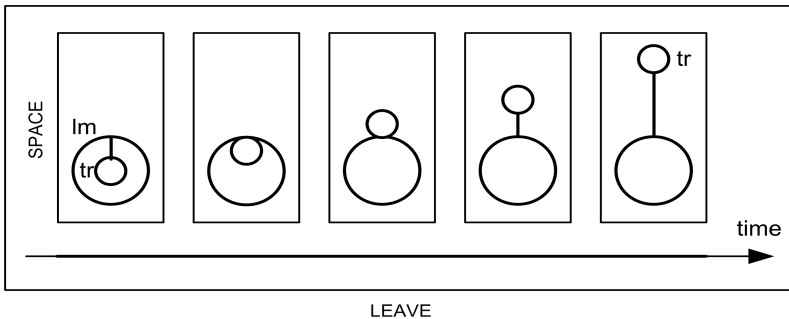
253. E. Ruprecht, *THAT* 2, 421.

254. Zie *Lettinga* § 42i, blz. 79: 'De verdubbingsstam duidt vóór alles aan het teweegbrengen van de toestand die wordt uitgedrukt door de grondstam'.

255. Ruprecht, *THAT* 2, 423.

256. Zie monografie van C. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klag- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich 1947, waarin hij een groot aantal werkwoorden bespreekt die Gods redding beschrijven als een ruimtelijke beweging. Op blz. 129 merkt hij over *pālaṭ* en het synonieme *mālaṭ* het volgende op: 'Sowohl 'retten' wie 'gesund machen' heißt, räumlich ausgedrückt, 'entkommen lassen': heraus aus der Enge von Krankheit und Not, hinaus in den freien Raum, in dem Gesundheit und Leben gedeihen. *pālaṭ* und *mālaṭ* werden für die Errettung des Einzelnen aus jeder Art von Bedrängnis gebracht'.

volgende wijze afbeelden (afb. 8.18):



Afbeelding 8.18: De ruimtelijke beweging in de tijd van het werkwoord pālat, naar E.J. van Wolde, RBS, fig. 6.4, blz. 174.

De handeling van bevrijding omvat prototypisch de volgende fasen:

Prototypisch scenario van pālat in het cognitieve domein van gevaar of bedreigende omstandigheden

- Fase 1: iemand is in nood of bevindt zich in een (levens)bedreigende situatie.
- Fase 2: er wordt om hulp geroepen.
- Fase 3: יהוה komt te hulp.
- Fase 4: de persoon in nood wordt bevrijd uit de nood (en naar een veilige plaats gebracht).
- Fase 5: de persoon is vrij en veilig.

In Psalm 91 wordt fase 1 verondersteld en worden de fasen 3-5 toegezegd aan de persoon die bedreigd wordt. Fase 2 komen we in de psalm niet tegen. Toch is deze fase in de overige Psalmen wel vaak te vinden. De dichters verzoeken יהוה met regelmaat in te grijpen en hen te bevrijden. Zo vraagt de dichter: 'Bij U, יהוה, schuil ik, laat mij nimmer beschaamd worden. Doe mij ontkomen (imp. Pi"el van pālat) door uw gerechtigheid' (Ps. 31,2; zie ook 17,13; 56,8; 71,4; 82,4). We kunnen er wel van uitgaan dat de roep om hulp verondersteld is in het zoeken van een schuilplaats en het schuilen bij יהוה.

8.8 BESCHUTTEN

Ook het werkwoord שָׁגַב *śāgab* 'beschutten' vinden we in de toezeggingen die יהוה doet aan het eind van Psalm 91. Welke betekenis heeft dit werkwoord in de psalm? Eerst een paar gegevens:

1. Het werkwoord *śāgab* komt twintig keer voor, waarvan zeven keer in de Psalmen en zeven keer in Jesaja. De betekenis is in de Qal 'hoog' of 'verheven zijn' en in de Pi'el 'hoog maken'. Dit kan betrekking hebben op een stad die door haar ligging onge-

- reikbaar is (Deut. 2,36; Jes. 26,5) of op haar hoge muren (Jes. 30,13). Volgens Spreuken 18,11 denkt de rijke tevergeefs dat hij achter een hoge muur veilig is. Omdat een hooggelegen plaats of een hoge muur goede bescherming biedt en veiligheid, heeft *sāgab* vaak ook de betekenis van 'beschermen' (Ps. 59,2; 69,30; Spr. 29,25, in contrast met een strik die is gezet).²⁵⁷ Wanneer dit het geval is, wordt door de prepositie מן *min* 'van' aangegeven waartegen beschermd wordt (Ps. 59,2; 107,41: 'Hij beschermt tegen verdrukking').
2. Het werkwoord kan figuurlijk gebruikt worden om de verhevenheid van JHWH tot uitdrukking te brengen. Hij is 'verheven, want Hij woont in den hoge' (Jes. 33,5) en 'God handelt verheven in zijn kracht' (Job 36,22; Ps. 148,13; Jes. 2,11; 12,4).
 3. Het van dit werkwoord afgeleide nomen is מִשְׁגַּב *mišgab*, dat zestien keer voorkomt en als betekenis heeft: een '(moeilijk toegankelijke) schuilplaats' (Jes. 25,12; 33,16; Jer. 48,1). In de Psalmen wordt exclusief van JHWH gezegd dat Hij een burcht is (Ps. 9,10; 18,3; 46,8.12; 48,4; etc.). Deze uitspraken spreken de behoefte uit aan een 'refuge in oppressive circumstances'.²⁵⁸

Wat wordt er door dit werkwoord geprofileerd? De temporele relatie die door *sāgab* in de Pi"el wordt uitgedrukt, is een actieve handeling waarin iemand geplaatst wordt op een hoge en onbereikbare (en daardoor veilige) plaats. Dit wordt duidelijk uit een aantal teksten.

(1) In Job 5,11 staat *sāgab* parallel met de frase לַמְרוֹם שִׁים *šim l'mārôm* 'plaatsen op een hoge plek' en in Spreuken 18,10 met een מִגְדָּל־עֵז *migdāl 'oz* 'sterke toren'. Twee nomina die een hoge plaats aanduiden.

(2) De context van *sāgab* in Jesaja 26,5 suggereert eveneens duidelijk een betekenis van 'hoog zijn'. Zo lezen we daar: 'Want Hij heeft de bewoners der hoogte, van de ontoegankelijke stad קִירְיָה נִשְׁגָּבָה *qiryā nīsgābā*) neergeworpen, Hij vernedert haar, vernedert haar tot de grond toe, doet haar tot in het stof neerstorten'. De werkwoorden die in dit vers gebruikt worden, hebben een verticale oriëntatie. Het werkwoord שָׁחַח *šāḥaḥ* in de Hif'il betekent 'naar beneden halen' en שָׁפַל *šāpal* in de Hif'il eveneens 'naar beneden halen', 'vernederen'. Het nomen מְרוֹם *mārôm* en קִירְיָה נִשְׁגָּבָה *qiryā nīsgābā* staan in contrast met עַד־אֶרֶץ *'ad 'eres* 'tot de aarde (beneden)'. De inwoners die op een hoge plek wonen zullen door JHWH naar beneden gehaald worden. Omgekeerd betekent dit, dat wanneer mensen door JHWH beschermd worden, zij omhooggetild en in veiligheid gebracht worden: יִשַׁע שְׁגַבִּי יֵשַׁע *sāgēbū yeša* 'lifted high to safety'.²⁵⁹

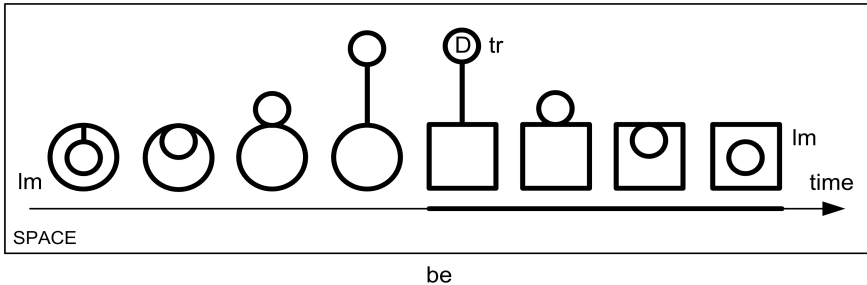
Zo laat zich de schematische betekenis van *sāgab* eveneens typeren als een ruimtelijke beweging waarin iemand (*trajectory*) beschermd wordt voor (*min*) gevaar door hem te brengen van een [IN]-situatie van nood of bedreiging naar een [OUT]-situatie van veiligheid (*landmark*). Sterker nog dan bij de werkwoorden *pālaṭ* (§ 8.7) en *nāšal* (§ 7.4), ligt bij *sāgab* het accent op het brengen in een nieuwe locatie. Het *landmark 1* van gevaar en bedreigende omstandigheden wordt ingewisseld voor een *landmark 2* van een onbereikbare en veilige plaats. De nieuwe situatie van veiligheid wordt bij de andere werkwoorden impliciet verondersteld, maar bij *sāgab* ster-

257. DCH 8,111: 'protect, be a bulwark'.

258. K.N. Schoville, in: NIDOTTE 3, 1216; zie ook Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 96-98.

259. H. Ringgren, in: TDOT 14, 35. Zie ook opmerkingen van Barth, *Die Errettung vom Tode*, 130-131, die wijst op het werkwoord *sāgab*, dat volgens hem 'Errettung im Sinne eines räumlichen in-die-Höhe-bringens' aanduidt.

ker geëxpliciteerd. De handeling laat zich op de volgende wijze afbeelden (afb. 8.19):



Afbeelding 8.19: De ruimtelijke beweging in de tijd van het werkwoord *sāgab*, naar E.J. van Wolde, RBS, fig. 9.5, blz. 276.

De Pi'el van *sāgab* geeft dus een dynamische handeling weer, waarin JHWH als subject een verandering tot stand brengt in de relatie van de *trajector* met het *landmark* 1 (levensbedreigende situatie) en hem brengt naar een nieuwe *landmark* 2 (veilige plaats).

Dit betekent dat een volgend prototypisch scenario geschetst kan worden van *sāgab* op basis van het gebruik van verwante termen:

Prototypisch scenario van sāgab in het cognitieve domein van gevaar of bedreigende omstandigheden

- Fase 1: iemand is in nood of bevindt zich in een (levens)bedreigende situatie (*landmark* 1).
- Fase 2: er wordt om hulp geroepen.
- Fase 3: JHWH komt te hulp.
- Fase 4: de persoon wordt bevrijd uit de nood en naar een veilige plaats gebracht (*landmark* 2)
- Fase 5: de persoon is veilig.

Evenals bij *pālaṭ* wordt fase 1 in Psalm 91 verondersteld en komen we fase 2 in de psalm niet tegen. In een aantal teksten is dit wel het geval en wordt JHWH door de dichter (mens in nood) gevraagd hem te beschutten, dat is: in een veilige plaats te brengen (Ps. 20,2; 59,2: 'Beschut mij (maak mij onbereikbaar) voor hen die tegen mij opstaan'; 69,3). De roep om hulp in deze drie teksten vindt steeds plaats in de jussivius van het imperfectum.

De belofte die door JHWH met *sāgab* gegeven wordt, haakt in op al die termen die de psalm gebruikt om een veilige plek te profileren: *sēter* (vers 1), *maḥse* en *m^cšūdā* (vers 2 en 9a), en *mā'ōn* (9b). Hiermee wordt de mens in nood een machtige belofte gegeven van bescherming in *times of trouble*.

8.9 CONCLUSIES BEELDEN VAN BESCHERMING

In deze slotparagraaf komen we terug op de centrale vragen die we aan het begin van dit hoofdstuk stelden. Wat is de specifieke bijdrage van elk van de besproken termen aan het overkoepelende thema van bescherming? Wat wordt er door deze begrippen geprofileerd? Wat is de eigen kleur van elk begrip in het gehele palet van bescherming? Kan uit het gebruik van de beelden van bescherming afgeleid worden waartegen deze bescherming gericht was? Welk soort kwaad of gevaar is er in beeld? Gaat het in deze begrippen ook om bescherming tegen vormen van demonisch gevaar? En: welke bijdrage leveren de beelden van bescherming aan het geheel van de psalm? Welk antwoord geven ze aan een mens in nood, die zich bedreigd weet door duistere machten?

8.9.1 *Wat beelden van bescherming profileren en veronderstellen**Schuilplaats*

Wanneer eens mens bedreigd wordt, kan hij ervoor kiezen om te vechten of te vluchten. In de individuele klaagpsalmen gaat de mens in nood een derde weg: hij zoekt een schuilplaats. De verschillende termen *sēter*, *māḥse*, *m^ešûdâ* en *mā'ôn* profileren alle vier een plaats waar men kan schuilen en veilig is. De metaforen zijn ontleend aan de concrete realiteit van een berglandschap, waar schuilplaatsen gegeven zijn met de geografische ligging van diepe dalen en hoge toppen. Binnen deze concrete realiteit (1) profileert *sēter* een locatie die bescherming biedt en waar men kan schuilen tegen gevaar; (2) *mā'ôn* betreft een verblijfplaats, die ver verwijderd is van de bewoonde wereld. In het gebruik van dit nomen ligt het accent op het afgelegen en onbereikbare karakter van de locatie; (3) *māḥse* profileert een plaats waar mensen in moeilijke en gevaarlijke omstandigheden kunnen schuilen. Het is een concrete plek die als schuilplaats dienen kan voor mens en dier. Woorden als 'ōz 'sterkte' en šûr 'rots' benadrukken het sterke karakter van de schuilplaats; (4) *m^ešûdâ* profileert een plaats in of op de rotsen, die voor mensen moeilijk toegankelijk is en daarom bij uitstek een plaats waar mensen kunnen schuilen voor dreigend gevaar.

Wanneer de dichters en gelovigen vervolgens de stap maken om *JHWH* als schuilplaats te zien, projecteren zij de concrete eigenschappen van de genoemde termen op *JHWH*. Zoals iemand een schuilplaats ingaat om bescherming te zoeken, zo gaat hij als het ware *JHWH* binnen om bij Hem bescherming en veiligheid te zoeken en te vinden. De kern van wat *sēter*, *māḥse*, *m^ešûdâ* en *mā'ôn* profileren is als volgt weer te geven:

JHWH is een schuilplaats → een schuilplaats biedt bescherming → *JHWH* biedt bescherming.

JHWH is een burcht → een burcht is onbereikbaar → bij *JHWH* is men onbereikbaar voor onheil.

JHWH is een (hoge) woning → een (hoge) woning is veilig → bij *JHWH* is men veilig.

De bescherming en veiligheid die *JHWH* biedt, laten zich situeren in het algemene cognitieve domein van nood of gevaar.

Schaduw

Het nomen *šēl* heeft 'bescherming' als meest voor de hand liggende betekenis. De

specifieke gedachte die *ṣēl* uitdrukt, is dat een concreet voorwerp zoals bijvoorbeeld een boom of een rots, bescherming biedt tegen de verzengende hitte van de zon. Een voorwerp of een persoon heeft een *kring* of *rand* van schaduw om zich heen waarin iemand kan gaan staan om te schuilen. Dat is de kerngedachte die door *ṣēl* wordt geprofileerd. Van daaruit kan de lijn doorgetrokken worden: zoals iemand schuilen kan in de schaduw van een boom of rots, zo kan (en mag) een mens in nood de nacht doorbrengen *ina ṣilli ilišu* 'in de schaduw van zijn God'. Vanuit dit concrete gebruik kon zich de notie ontwikkelen van de schaduw als bescherming tegen gevaar. In Psalm 91,1 vindt de bedreigde mens bescherming in de schaduw van *šadday* (*b^eṣēl šadday*, Ps. 91,1).

Uit het gebruik van *ṣēl* valt ook af te leiden dat de persoon die bescherming zoekt, in de schaduw van een voorwerp moet blijven. Hij moet in de fysieke nabijheid van het object dat hem bescherming biedt, blijven. Zo impliceert de schaduw in de psalm dat de gelovige in de (fysieke) nabijheid van *JHWH* mag verkeren.

Ten slotte wordt door *ṣēl* geïmpliceerd dat bescherming gezocht wordt bij iemand die sterker of machtiger is. Het gaat om de 'Schutzmacht, die ein Starker über einen Schwachen ausübt'.²⁶⁰ Het gebruik van de godsnaam *šadday* geeft extra inhoud aan de bescherming. In de oude godsaanroeping staat de (universele) macht van *šadday* op de voorgrond. Dit geeft de mens in nood het vertrouwen dat hij niet tevergeefs bij deze God zijn toevlucht zal nemen. Ook van *ṣēl* geldt dat het nomen verstaan moet worden tegen de achtergrond van het cognitieve domein van gevaar.

Vleugels

In § 8.4.4 zijn we ingegaan op de achtergrond van het beeld van de 'vleugels van *JHWH*'. We kwamen tot de conclusie dat in Psalm 91,4 deze vleugels niet zozeer betrekking hebben op de *ḵrûbîm* die op de ark of in de tempel staan. De (vleugels van de) *ḵrûbîm* fungeren als troon voor *JHWH*. Ook achtten we het niet zo waarschijnlijk dat deze 'vleugels van *JHWH*' te maken zouden hebben met de Egyptische beelden van gevleugelde goden als Nehkbet en Isis, de zonnegod Re of de Horusvalk, die in de iconografie van het beloofde land hun intrede hebben gedaan. De vleugels van genoemde godinnen, evenals de positie van de Horusvalk, lijken inderdaad een beschermende functie te hebben. Toch hebben deze afbeeldingen vooral betrekking op de farao als heerser, maar is het de vraag of het beeld van deze vleugels wel betrekking kan hebben op de gewone oudoosterse man of vrouw. Het motief kan in het mentale beeld van de bijbelschrijvers zeker wel een rol gespeeld hebben, maar het lijkt meer waarschijnlijk om de achtergrond van de 'vleugels van *JHWH*' te zoeken in de concrete realiteit van een moedervogel, die haar jongen beschermt onder haar vleugels. De verwantschap van Psalm 91,4 met Ruth 2,12 vormt een extra argument om *kānap* te interpreteren tegen de achtergrond van de gewone en concrete leefwereld van de oud-Israëlitische mens.

Door het nomen *kānap* wordt een veilige en afgeschermd plekje geprofileerd. Onder de vleugels is een ruimte van bescherming, waar mensen hun toevlucht kunnen zoeken. Het beeld van de 'vleugels van *JHWH*' is een krachtige metafoor tegen de achtergrond van gevaar en onheil.

260. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 152.

Schild

Met het beeld van de *šinnâ* voegt de schrijver een krachtig beeld toe aan de andere beelden van bescherming. Het betreft namelijk een schild dat de hele persoon bedekt. Zo heeft de schrijver de bescherming van $JHWH$ geprofileerd. Het werkwoord 'ātar 'omringen' in Psalm 5,13 en de frase *hēqîm 'ālayik šinnâ* 'Hij zal over je (heen) een schild plaatsen' in Ezechiël 26,8 laten zien hoe men zich deze bescherming heeft voorgesteld. Zoals een *šinnâ* een mens helemaal beschermt, zo zal $JHWH$ de bedreigde gelovige van alle kanten beschermen. Hoewel dit beeld stamt uit het militaire domein, wordt $JHWH$ in de psalm niet als een krijger afgebeeld. Het voert dan ook te ver om een relatie te leggen tussen $JHWH$ en de iconografische beelden van de militaire en strijdende zonnegod.

8.9.2 *Wat de mentale beelden veronderstellen*

Wanneer we in deze paragraaf de balans opmaken van de mentale beelden die de oudoosterse mens zich gevormd heeft van de verschillende begrippen van bescherming, is een van de eerste dingen die naar voren komt, dat de verschillende beelden vooral 'bescherming' profileren. Bij *sēter*, *maḥse*, *m^ešûdâ* en *mâ'ôn* gaat het in eerste instantie om een concrete plek waar men kan schuilen. Wanneer deze uitdrukkingen verbonden worden met $JHWH$, ligt alle nadruk op de veilige plek die bij Hem te vinden is. Daarop mag de gelovige in tijden van nood vast vertrouwen, getuige de woorden 'sterkte', 'rots' en 'steenrots', die veelvuldig gebruikt worden. Zo geldt ook van *šēl*, dat de schaduw een positieve betekenis heeft als een plek waar men kan schuilen tegen de hitte van gevaar en bedreiging. En: zoals de schaduw bescherming biedt tegen de zon, zo beschermt $JHWH$ degene die bij Hem schuilt. Deze bescherming wordt nog concreter in het beeld van de '*k^enāpîm* van $JHWH$ '. Onder die vleugels is men veilig en kan men schuilen tot het onheil voorbij is gegaan. De gelovige mag erop vertrouwen dat $JHWH$ het kwaad zal tegenhouden en (uiteindelijk) zal straffen. Ten slotte voegt *šinnâ* aan dit alles nog toe dat de bescherming van $JHWH$ de gehele mens omvat. Zoals dit grote en het hele lichaam bedekkende schild de gelovige beschermt, zo is er totale bescherming bij $JHWH$ te vinden.

Tegelijk clusteren zich rond deze krachtige beelden van bescherming allerlei uitdrukkingen die een negatieve connotatie hebben. Bescherming bij $JHWH$ wordt gezocht tegen vijanden (*pārîš*, *rešâ'im*, *ārîšîm*, mensen die op *šādad* 'vernietiging' en *šô'ā* 'ruïne' uit zijn), *šārâ* 'benauwdheid', 'onheil' en *râ'ā* 'kwaad', tegen mensen die onrecht doen en bedriegen, tegen leugenaars, ja zelfs tegen de machten van de chaos die het leven van de mensen bedreigen.

Samenvattend: de mentale beelden profileren op krachtige (en diverse) wijze bescherming, tegen de achtergrond van een groot scala aan situaties van bedreiging en dodelijk gevaar. Dat deze bedreiging soms van demonische aard kan zijn, wordt door deze beelden niet expliciet verwoord of geprofileerd, maar ook niet uitgesloten. We zagen immers, dat aan *sōhērâ* mogelijk associaties kleven van magie en toverij.

8.9.3 *Wat werkwoorden profileren en veronderstellen*

Met het in Psalm 91,4 gebruikte *ḥāsâ* wordt de bedreigde mens de mogelijkheid geboden om te schuilen bij $JHWH$. Nog preciezer gezegd: hij mag schuilen onder de

vleugels van JHWH. Het gaat hierbij om een concrete handeling van de mens in nood, waarbij hij (of zij) een veilige of beschermde plek opzoekt.²⁶¹ Het imperfectum van *hāsā* heeft dan ook modale connotaties. JHWH staat niet alleen toe dat mensen in zijn nabijheid komen schuilen, maar is zelf ook actief hierbij betrokken. Immers, met 'zijn vleugels' bedekt Hij de mens die bij Hem komt schuilen. Deze bedekking betekent 'bescherming'. Hij plaatst als een vogel zijn vleugels beschermend om de mens heen ('to shut off as a protection').

Met *pālaṭ* in Psalm 91,14 ontvangt de gelovige die zijn toevlucht zoekt bij JHWH een krachtige belofte. JHWH zelf (Pi"el) zal hem doen ontkomen aan al die situaties die levensbedreigend zijn. JHWH zelf (Pi"el) zal hem in een voor de vijanden onbereikbare plaats brengen. JHWH die verheven is, zal wie bij Hem schuilt, eveneens verheffen (*šāgab*) boven het gevaar, onbereikbaar voor welke catastrofe dan ook. Een krachtiger statement kan de psalm bijna niet maken. Een alomvattender belofte kan de mens in nood bijna niet meekrijgen. Toch betekent dit niet dat hij geen moeilijke situatie meer zal meemaken. Dit blijkt uit de belofte die in Psalm 91,15 verwoord wordt. Van JHWH wordt namelijk gezegd: עֲמוּרָאֲנִי בְצָרָה 'In de benauwdheid zal Ik bij hem zijn'. Moeite en benauwdheid kunnen nog steeds zijn leven treffen.

In de context van werkwoorden als *hāsā*, *pālaṭ* en *šāgab*, vinden we telkens weer allerlei verwijzingen naar bedreigende omstandigheden, van mensen die liegen, van geweld, kwaad, ziekte en onheil, tot grote historische catastrofes van oorlog en ondergang. Het zijn deze 'oppressive circumstances',²⁶² die een mens in nood (kunnen) doen besluiten bij JHWH te schuilen. De beloften en toezeggingen van Psalm 91,14-16 klinken in deze context van bedreiging en gevaar en zijn bedoeld om de gelovige aan te sporen op JHWH te (blijven) vertrouwen. Het is daarom ook begrijpelijk dat al vroeg in de psalm dit grondwoord klinkt. Het is de wens van de schrijver dat mensen in nood zulk vertrouwen uitspreken אֱלֹהֵי אֲבֹתָהּ בּוֹ 'lohay 'ebtaḥ bō 'mijn God, op wie ik vertrouw'. Wie op JHWH vertrouwt, mag onder zijn vleugels schuilen totdat het onheil voorbij is (gegaan).

In tabel 8.3 zijn de cognitieve domeinen waarin de beelden van bedreiging in het Oude Testament voorkomen nog eens samengevat evenals de associaties die deze begrippen hebben voor de Israëlitische mens.

Tabel 8.3: Nogmaals beelden van bescherming

| Vers | Term | Cognitieve domeinen in het Oude Testament | Profilering | Associaties |
|------|-----------|---|----------------------------------|----------------------------------|
| 1a, | סֶתֶר | Geografie/schuilplaatsen; | Schuilplaats; een | Bescherming in |
| 2a, | מִחְסֵה | bescherming in nood of tegen | concrete plek | gevaar; |
| 9a, | מִצְוֵרָה | gevaar; | waar men veilig | vastheid en ze- |
| 9b | מַעוֹן | vertrouwen op JHWH; eigenschappen van JHWH | is | kerheid |
| 1b | צֶלַל | Natuur/zon; bescherming tegen gevaar; | Afgebakende plek van beschut- | Fysieke nabij- heid tot JHWH; |

261. Zo Gerstenberger, *THAT* 1, 622: '... das Aufsuchen eines geschützten Raumes'.

262. Schoville, in: *NIDOTTE* 3, 1216; zie ook Hugger, *Jahwe meine Zuflucht*, 96-98.

| | | | | |
|------------|-------------|---|--|---|
| | | leven/ouderdom, ziekte/gezondheid; weldadige gaven van koning en goden; eigenschappen van JHWH | ting | zwakke zoekt hulp bij sterkere |
| 4a, 4b | אברה כנה | Zoölogie/vogels; hemelse wezens als <i>s^erāpîm</i> en <i>k^erûbîm</i> ; God/goden; eigenschappen van JHWH | Afgeschermd plek van beschutting | Fysieke nabijheid tot JHWH |
| 4a | חסה | Gevaar, bedreigende omstandigheden | Innemen van een plek die veilig is | Veiligheid; bescherming; macht; geborgenheid; vertrouwen |
| 4c | סחרה צנה | Oorlog en wapentuig; eigenschappen JHWH | Voorwerp ter afwering van gevaar | Totale bescherming |
| 14a 14b | פלט שגב | Oorlog, strijd; levensbedreigende omstandigheden; handelen van JHWH | Plaatsen van iemand op een onbereikbare (veilige) plaats | Veiligheid; onbereikbaar voor gevaar |

8.9.4 Algemene conclusie

Uit bovenstaande conclusies wordt duidelijk hoe Psalm 91 door middel van krachtige beelden van bescherming de angstige en bedreigde mens bemoedigt en aanspoort bij JHWH zijn toevlucht te nemen en onder 'zijn vleugels' te schuilen. De diverse beelden stemmen hierin overeen dat zij allemaal een vorm 'bescherming' profileren die antwoord geeft op de diverse bedreigingen waaraan een oudoosters mens kan zijn blootgesteld. Zoals we in hoofdstuk 7 zagen, kent deze bedreiging diverse gezichten. Naast het fysieke kwaad dat mensen iemand anders aan kunnen doen, heeft de oudoosterse mens ook te maken met de gevaren uit de wereld van toverij en magie. Door het uitspreken van bezweringen en vervloekingen kunnen mensen in de ban raken van het kwaad of getroffen worden door ziekte. Kwaad en onheil kunnen het pad van een familie zomaar onverwacht kruisen. Geesten en demonen, machten van de dood en het dodenrijk, liggen op de loer om mensen in hun netten te vangen.

In dit hoofdstuk hebben we gezien hoe tegen deze achtergrond dichters en schrijvers geprobeerd hebben de gelovigen van die tijd te sterken en te wapenen. Zij benadrukken dat de macht en trouw van JHWH sterker en omvattender zijn dan de machten van het kwaad. Wie bij Hem schuilt, mag zich geborgen en veilig weten.

De beelden van bescherming laten een zekere ontwikkeling zien: (1) van een voor het kwaad onbereikbare plek waar men kan schuilen, (2) via Gods bescherming in de vorm van vleugels als een schild om de gelovige heen, naar (3) de toezegging van Gods ingrijpen en handelen ten behoeve van de gelovige. Hiermee wordt de bedreig-

de mens een uitweg geboden. Hij of zij hoeft niet in de misère van het menselijke bestaan te blijven steken, maar mag erop vertrouwen dat JHWH hem nabij is en zelfs in de benauwdheid niet zal verlaten (Ps. 91,15). De gelovige mag leven in de zekerheid, dat JHWH hem zal beschermen en helpen op de weg die hij gaat (Ps. 91,11).

In tegenstelling tot de beelden van bedreiging hebben de beelden van bescherming niet expliciet met demonen te maken. Voor deze beelden konden de schrijvers putten uit een reservoir van termen en uitdrukkingen die tot het geloofs- en gedachtengoed van Israël behoren en die met name in de Psalmen hun plaats hebben gekregen.

9 Bedreiging, bescherming en vertrouwen

In reciting the psalm, the petitioner constitutes the saving counter-world, as projected in the psalm, against the threatening world in which he lives.¹

It is the ground for confidence that the last word [of the Psalm, vss. 14-16] is not spoken by us, but to us.²

9.1 TERUGBLIK EN SAMENVATTING

De centrale vraag in deze studie heeft alles te maken met de receptiegeschiedenis van Psalm 91. Zoals we in onze studie hebben gezien, is de psalm vaak in verband gebracht met demonen en demonische bedreiging. Dit gegeven riep als vanzelf de vraag op waarom juist deze psalm in de context van demonen gebruikt is. Heeft dit te maken met de bescherming die de psalm profileert of is de psalm in zijn oorspronkelijke setting met demonen verbonden geweest? Al vroeg in de geschiedenis heeft men de bedreiging die in Psalm 91 aan de orde is als demonisch geïnterpreteerd, zoals blijkt uit de vertaling van de Septuaginta, het manuscript 11QApocrPs uit Qumran en het Nieuwe Testament. Ook in de eeuwen daarna, in het bijzonder in de joodse traditie, gold de psalm als een antidemonische tekst. Op joodse amuletten en magische schalen uit het tweestromenland van Babylonië zijn verwijzingen naar de psalm te vinden. De woorden van de psalm zijn bedoeld om bescherming te bieden tegen allerhande kwade geesten en demonen. Ook de targoem en Talmoed hebben de psalm met demonen geassocieerd. De parafrase die de targoem biedt van Psalm 91 noemt demonen expliciet: בַּשִּׁירָא דְּמַחְבְּלִין בְּשִׁירָא 'de menigte van demonen die in de middag vernietigt' (Ps. 91,6). De joodse Talmoed verwijst naar Psalm 91 als een פְּנֵעִים שִׁיר *šir šel p'ga'im* 'een lied voor de bezetenen' (traktaat *Erubim* 10,11 en *Shebuot* 15b). Aan het reciteren van de woorden van de psalm werd beschermende kracht toegekend.

Vanuit de receptie van de psalm is het legitiem om te vragen waarom juist deze psalm gebruikt wordt op amuletten en in magische teksten. Voor de beantwoording van deze vraag zijn twee elementen van groot belang: (a) een grondige tekstuele en syntactische analyse van de psalm (*tekst*) en (b) analyse van de rol die geesten en demonen spelen in de historische, culturele en religieuze leefwereld van het oude Oosten (*context*). Deze elementen spelen in het geheel van ons onderzoek een belangrijke rol.

1. F.L. Hossfeld, E. Zenger, Klaus Baltzer (ed.), *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, Minneapolis 2005, 429.

2. W. Brueggemann, *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*, Minneapolis 1984, 157.

9.1.1 *Demonen in het oude Oosten en Israël (context)*

Nadat in het eerste hoofdstuk de algemene lijnen van de studie zijn uitgezet, komt in de volgende hoofdstukken de rol van demonen in het wereldbeeld van het oude Oosten aan de orde. In hoofdstuk 2 zagen we dat in de culturen die het oude Israël omringen demonen vooral geassocieerd worden met situaties van onheil, ziekte en leed. De oudoosterse mens deinst er niet voor terug om onheilvolle en angstige situaties toe te schrijven aan demonische presentie en activiteit. De aanwezigheid en werkzaamheid van demonen spelen in de officiële religie van koning, staat en volk niet of nauwelijks een rol. In de familiale godsdienst daarentegen heeft men meer aandacht gegeven aan de bedreiging die van demonen uitgaat. Dit verschil laat zich verklaren door het feit dat de religieuze praktijken op het officiële niveau gericht zijn op de belangen van de koning en de staat, terwijl de familiale religie gericht is op de dagelijkse noden en zorgen van de familie en clan. Het blijkt dat vooral in deze familiale context demonisch kwaad en onheil een plek krijgen en geadresseerd worden. De culturen die Israël omringen, verschillen niet veel van elkaar op dit punt.

Hoewel de Egyptische religie geen specifieke term voor 'demonen' kent, blijken er kwade geesten te zijn die zich aan de mens opdringen en hem belagen. In het bijzonder in *rites de passages* als geboorte en dood heeft men angst voor dreigend (demonisch) gevaar gevoeld. Door middel van amuletten en magische toverspreuken, gebeden en rituelen heeft men geprobeerd het menselijk leven te beschermen tegen deze bedreiging. Afbeeldingen en amuletten van de afschrikwekkende god Bes waren bijzonder populair. Ook in Ugarit blijken demonen en boze geesten een bron van bedreiging te zijn. Bezwingsteksten en amuletten laten zien hoe men zich tegen het boze oog, ziekte en demonen tracht te beschermen. Uit de bijzonder goed gedocumenteerde religie van Mesopotamië blijkt dat de mens zich ook daar omringd weet door kwade machten die uit zijn op onheil en leed. Uiteenlopen kwalen als doofheid, kiespijn, jicht, impotentie en miskramen worden aan demonen toegeschreven.

De Mesopotamische cultuur heeft verschillende series van bezweringen tegen demonen voortgebracht: de Sumerische collecties van de kwade *Utukkudemonen* (*Utukkū Lemnūtu*), de *Asakkudemonen*, verantwoordelijk voor zware koorts en de *Ti'idemonen*, die hoofdpijnen veroorzaken. Daarnaast kennen we de Akkadische serie *Maqlū*, met gebeden en bezweringen tegen hekserij, en de serie *Šurpu*, voor hen die niet weten waarom hun leed overkomt. Uit deze teksten blijkt dat men ook in deze cultuur bij (demonisch) onheil hulp zoekt bij goden en tovenaars en gebruikmaakt van gebeden en bezweringen, magische teksten en rituelen (§ 2.2).

Nadere bestudering van de Mesopotamische bezwingsteksten *Utukkū Lemnūtu* liet zien dat men op een viertal terreinen met demonische presentie rekent. Het huis als het domein en de binnenste cirkel waar zich het leven van de familie afspeelt, probeert men door middel van amuletten, rituelen en bezweringen te vrijwaren van de kwade invloeden van buiten. Men is bang dat via deuren en ramen demonen het huis zouden binnenkomen. Vooral zwangere vrouwen en pasgeboren kinderen zijn uiterst kwetsbaar. Het tweede terrein betreft de wereld buiten het huis, vooral als men zich begeeft naar eenzame plaatsen is men extra kwetsbaar voor demonische aanvallen. Het derde terrein had te maken met het intermenselijke verkeer. In conflicten en ruzies grijpt men regelmatig terug op de beproefde middelen van magie en

hekselij. Ten slotte worden demonen verantwoordelijk gehouden voor chronische problemen en ernstige ziektes, waarin mensen teruggeworpen worden op de besloten binnenruimte van het huis. De teksten van *Utukkū Lemnūtu* laten zien dat voor de Mesopotamische mens de wereld die hem omringt van tijd tot tijd en op bepaalde plaatsen zeer bedreigend kan zijn. Demonen liggen op de loer en geen enkel levens-terrein is vrij van bedreiging. Hoewel het leven in deze oudoosterse culturen zeker ook positieve kanten heeft, valt niet te ontkennen dat er een breed besef is van menselijke kwetsbaarheid en angst voor allerlei vormen van onheil, waaronder ook onheil van demonische origine (§ 2.3). Na dit korte overzicht komt de vraag op welke plaats demonen krijgen toebedeeld in het wereldbeeld van het oude Israël.

In hoofdstuk 3 hebben we gezien dat de vraag welke plaats demonen hebben in het wereldbeeld van het oude Israël, verschillend beantwoord kan worden. De vraag kan namelijk op twee niveaus beantwoord worden, namelijk: (a) op basis van de tekst van het Oude Testament en (b) op grond van archeologische gegevens uit de materiële cultuur van oud-Israël. In de oudtestamentische wetenschap is verschillend gedacht over de vraag of demonen in het Oude Testament een rol spelen. De oudere literatuur heeft weinig oog voor de gegevens uit de Umwelt. Auteurs die zich vooral en/of uitsluitend richten op de tekst van het Oude Testament komen vaak tot uiteenlopende visies. Auteurs als Duhm, Jirku, Mowinckel en Nicolsky zien in allerlei gebruiken en rituelen in het Oude Testament magische invloeden en verwijzingen naar demonen die volgens hen afkomstig zijn uit het volksgeloof. Kaupel en Ridderbos daarentegen stellen zich veel terughoudender op en wijzen op het unieke en eigen karakter van het oudtestamentische godsgeloof. De recentere publicaties van Frey-Anthes en Blair tonen een toenemende terughoudendheid om gegevens uit de Umwelt direct met de *tekst* van het Oude Testament te verbinden. Rekening houdend met nuances en andere bewoordingen, kan in ieder geval worden vastgesteld dat de verschillende auteurs onderling hierin overeenstemmen dat zij op grond van de *tekst* van het Oude Testament stellen dat demonen niet of nauwelijks van betekenis zijn geweest voor het leven en de wereldbeschouwing van Israël (§ 3.2).

Opvallend genoeg laten de archeologische gegevens van oud-Israël een ander beeld zien van het leven in de dagelijkse praktijk. Uit opgravingen blijkt namelijk dat men in het dagelijks leven gebruik heeft gemaakt van voorwerpen waaraan apotropeïsche kracht werd toegeschreven. Meestal betreft dit voorwerpen die als amulet fungeren en bedoeld zijn om mensen tegen kwade machten te beschermen. Zegels, figurines, magische kralen, sieraden met gelukshangertjes, afbeeldingen van Horus en de dwerggod Bes blijken bijzonder populair te zijn. De amuletten en andere apotropeïsche voorwerpen laten zien hoe men in het oude Israël in het dagelijks leven omgegaan is met de angst voor onheil en bedreiging door demonen. We constateren hier een spanning tussen primaire en secundaire religie. De primaire angst doet mensen grijpen naar magische middelen, die in het licht van Gods geboden als illegitiem moeten worden beschouwd (Lev. 19,26, 31; Deut. 18,9-14). Ook toen was het leven soms weerbarstig en kon het heel anders verlopen dan wat JHWH van zijn volk verlangde. Niet weinig mensen in het oude Israël hebben op het persoonlijk vlak hun toevlucht genomen tot het gebruik van voorwerpen met magische kracht (§ 3.3).

Deze constatering leidde tot een zeker spanningsveld: in de *tekst* van het Oude

Testament wordt zeer terughoudend gesproken over de realiteit van geesten en demonen, terwijl de *context* voorbeelden laat zien van amuletten en andere magische voorwerpen die in oud-Israël door de mensen in de praktijk zijn gebruikt. Het spanningsveld roept vervolgens de vraag op: zijn er in het Oude Testament niet meer verwijzingen naar de realiteit van en de angst voor demonen te vinden?

Het is met name de oudtestamenticus Albertz geweest, die gewezen heeft op bepaalde overeenkomsten tussen Mesopotamische bezweringsteksten en de individuele klaagpsalmen. Deze overeenkomsten hebben vooral betrekking op de rol die aan demonen in deze bezweringsteksten wordt toegekend en de wijze waarop de vijanden in de individuele klaagpsalmen getekend worden. De suggestie van Albertz is interessant, omdat individuele klaagpsalmen vermoedelijk kunnen gelden als bron van kennis voor de persoonlijke of familiale godsdienst van oud-Israël. Zoals we eerder zagen, speelt juist op dit terrein de angst voor demonisch onheil een belangrijke rol (§ 3.4).

Op grond van analyse van de individuele klaagpsalmen konden we constateren, dat op de vier terreinen waarop in oudoosterse teksten als *Utukkū Lemnūtu* demonen werkzaam waren, in de individuele klaagpsalmen ook de vijanden actief zijn: (a) in de besloten wereld van het huis, (b) onderweg en op eenzame plaatsen, (c) in het intermenselijke verkeer en (d) in het kader van ziekte en dood. Daar waar mensen krachteloos en weerloos worden, verschijnen vijanden in groten getale. Eveneens konden we vaststellen dat de rol die vijanden spelen in de individuele klaagpsalmen in grote lijnen overeenkomt met de rol die aan demonen wordt toegekend in de wereld van het oude Oosten. Tegelijk zijn er ook belangrijke verschillen aan te wijzen: (a) in bezweringsteksten worden demonen met hun naam of werkingsgebied aangeduid, in de Psalmen daarentegen worden demonen nergens bij name genoemd en worden vijanden niet expliciet met demonen geïdentificeerd; (b) in bezweringsteksten (als *Utukkū Lemnūtu*) wordt een veelvoud van goden en godennamen genoemd en aangeroepen, in de Psalmen richt de bedreigde mens zich steevast tot JHWH; en (c) in de bezweringsteksten worden ziekte, onheil en kwaad aan demonen toegeschreven, in de Psalmen wordt de nood regelmatig gezien als straf van God en als een uiting van zijn toorn (§ 3.5).

Dit alles leidde tot de conclusie dat het Oude Testament ons weliswaar zeer terughoudend informeert over de realiteit van geesten en demonen in het leven van Israël, maar dat er in de teksten wel degelijk aanwijzingen zijn – op grond van overeenkomsten in de rol die demonen in de Umwelt en vijanden in de Psalmen spelen – en vanuit de archeologische gegevens allerlei bewijzen zijn dat de angst voor en realiteit van demonen in oud-Israël een grotere rol speelde dan de teksten ons deden en doen vermoeden.

Het gegeven dat de angst voor demonen in oud-Israël een veel grotere rol speelde dan het Oude Testament ons laat zien, maakt de vraag naar een goede onderzoeksmethode des te meer prangend. Immers, wanneer wij ons uitsluitend baseren op de *tekst* van het Oude Testament, lopen we het risico de situationele context van de teksten geen recht te doen en verwijzingen naar of sporen van demonen over het hoofd te zien. Wanneer wij ons vooral richten op de situationele *context* van het Oude Testament (als plaats van ontstaan, overlevering en functioneren) lopen we het gevaar het specifieke en eigene van de (bijbel)tekst uit het oog te verliezen. Omdat

Psalm 91 ontstaan, bewaard en overgeleverd is in een concrete historische, culturele en religieuze context, zijn voor de exegese en interpretatie van de psalm *tekst én context* van belang. Om de vraag te kunnen beantwoorden of Psalm 91 met demonische bedreiging geassocieerd kan worden, zal aan *tekst* en *context* recht gedaan moeten worden. Daarom constateerden we dat de interpretatie van Psalm 91 moet gebeuren in het samenspel van *tekst én context* (§ 3.6).

In hoofdstuk 6 hebben wij een methode ontwikkeld die aan beide bewegingen aandacht geeft en in de daaropvolgende hoofdstukken 7 en 8 hebben wij de beelden en termen van bedreiging en bescherming die Psalm 91 gebruikt specifiek gescreend op mogelijke demonische connotaties en associaties (zie § 9.1.3).

De hoofdstukken 2 en 3 vormen samen de achtergrond en het decor waartegen Psalm 91 geïnterpreteerd en begrepen kan worden. Zoals we zagen in § 5.1 is de setting waarin een tekst thuishoort een belangrijk element dat de exegeet nodig heeft om een tekst zo adequaat mogelijk te kunnen verstaan. Om te kunnen beoordelen of een demonische interpretatie van Psalm 91 juist is en de tekst op literair competente wijze te kunnen lezen en interpreteren, zijn de gegevens over demonen uit de Umwelt en oud-Israël van eminent belang.

9.1.2 *Structuur, context en genre van Psalm 91 (tekst)*

De volgende stap in het onderzoek richt zich op de specifieke *tekst* van Psalm 91. In verband met de vraagstelling van deze studie, is het van groot belang er zicht op te krijgen hoe de tekst is opgebouwd en welke actoren daarin een rol spelen. Immers, wanneer het in de tekst gaat om angst (Ps. 91,5), dan gaat het om angst van een concrete mens. De psalm veronderstelt dat 'iemand' bang is voor onheil, dat mogelijk van demonische origine is. De angstige mens wordt toegesproken, maar door wie? Welke personages of actoren spelen in de psalm een rol? Wat gebeurt er met hen? Wie spreekt of handelt er? In de compositie van de psalm krijgen deze actoren een rol toebedeeld. De analyse van de tekstinterne dynamiek is een belangrijk element (bouwsteen) voor de vaststelling van het genre en de context waarbinnen dit genre gefunctioneerd heeft.

Om de compositie van Psalm 91 nader in beeld te krijgen, hebben we in hoofdstuk 4 de *tekst* geanalyseerd volgens het syntactische analysemodel van Talstra, dat specifiek aandacht vraagt voor de syntaxis en semantiek van een tekst, en volgens het analysemodel van *delimitation criticism*, waarbij gekeken wordt naar de tekstindeling die in Hebreeuwse, Griekse, Latijnse en Syrische manuscripten te vinden is.

De beide analysemodellen hebben duidelijk gemaakt dat Psalm 91 in twee hoofddelen uiteenvalt: (1) de verzen 1-8 en (2) 9-16. In het eerste hoofddeel vormen de verzen 1-2 een (algemene) inleiding op de psalm, gevolgd door drie strofes: de verzen 3-4, 5-6 en 7-8, waar vermoedelijk een en dezelfde spreker aan het woord is. Het tweede hoofddeel begint met de uitspraak van 9a, gevolgd door twee strofes: de verzen 9b-10 en 11-13, waarin opnieuw een en dezelfde spreker aan het woord is. Er is geen reden te vermoeden dat de spreker die in de verzen 3-8 aan het woord is een andere zou zijn dan de spreker van de verzen 9b-13. In beide reeksen worden namelijk aan de persoon in nood toezeggingen van bescherming gedaan. Het tweede hoofddeel wordt in de verzen 14-16 afgesloten met een goddelijk orakel, dat bestaat

uit zeven frasen (cola) en waarvan de middelste frase *עַמּוֹ-אֲנֹכִי בַצָּרָה* 'immō 'ānōki b^cšārâ 'in de benauwdheid zal Ik bij hem zijn' een krachtige belofte van goddelijke nabijheid bevat.

Het analysemodel van Talstra heeft aan het licht gebracht dat in Psalm 91 ten minste drie (zo mogelijk vier) actoren te vinden zijn: (1) er is een *mens* (man of vrouw) die bang is en zich bedreigd voelt (dit valt af te leiden uit het werkwoord *יָרָא* yārē' 'vrezen' (Ps. 91,5) en de beelden die in de psalm gebruikt worden); (2) in de slotverzen 14-16 komt *JHWH* zelf aan het woord; (3) in de psalm spreekt *iemand* die 'bevoegd' is om namens *JHWH* de bange mens toe te spreken (dit kan een priester zijn, een cultusdienaar, een 'ritual expert', een profeet, oudste of familielid); en eventueel (4) een aantal *omstanders* als 'implied audience', maar dat verder in de psalm geen actieve rol speelt (*JHWH* spreekt over de bedreigde mens in de derde persoon, wat doet vermoeden dat er 'omstanders' zijn die deze persoon kennen).

Uit de analyse van de structuur van de psalm is ook duidelijk geworden dat vers 9a een centrale rol speelt (zie § 4.2.4 en 4.2.5). De beide hoofddelen van de psalm vertonen allerlei syntactische en structurele parallellen, maar er is tussen beide delen een belangrijk verschil. In de verzen 1-2 wordt in algemene zin een 'conditie' of 'voorwaarde' gegeven waarop de toezeggingen van de verzen 3-8 gebaseerd zijn. In vers 9a wordt aan deze voorwaarde voldaan, doordat de spreker de woorden van vers 2a: יהוה מוֹחֲסֵי ^adōnay mahsi' *JHWH* is mijn schuilplaats' herneemt en tot de zijne maakt, met als consequentie dat hij een nieuwe reeks toezeggingen ontvangt. De persoon die in nood is en hulp zoekt, wordt opgeroepen op *JHWH* te vertrouwen (vers 2) en de retorische kracht van de toezeggingen in de verzen 3-8 is dat hij over de streep wordt getrokken en aan deze oproep gehoor geeft. Nu hij *JHWH* als zijn schuilplaats beleden heeft, ontvangt hij een nieuwe reeks van toezeggingen (de verzen 10-13 en 14-16) als een vorm van 'beloning'. Deze toezeggingen gaan zelfs zo ver dat zij hem 'overall' ('al uw wegen', vers 11b) en altijd goddelijke bescherming en nabijheid beloven.

Het analysemodel van *delimitation criticism* heeft in grote lijnen de resultaten van het vorige model bevestigd en geen nieuwe gegevens aan het licht gebracht die voor de interpretatie van de psalm belangrijk zouden zijn.

De analyse van de structuur is de opmaat naar de studie van het genre. In hoofdstuk 5 hebben we het literaire genre van de psalm onder de loep genomen. Een opvallende constatering was dat er zo veel verschillende voorstellen gedaan zijn om het genre van Psalm 91 te typeren: een overblijfsel van een genezingsritueel (Mowinckel en Seybold), een ziektepsalm (Gunkel, Albertz en Seybold), een cultische instructie aan de enkeling (Hugger), een gebed tot een persoonlijke beschermgod (Vorländer), cultische profetie (Hilber), een vertrouwenspsalm (Hugger, Albertz, Van Grol en Zenger), een wijsheidpsalm (Gunkel, Tate, Booij en Van Gemeren), een individuele klaagpsalm (Vorländer, Albertz en De Vos), een bekeringspsalm (Eissfeldt en Wagner) of een magische bezweringspsalm (Lichtenberger, Eshel, Smoak) (§ 5.2).

De verschillende voorstellen analyserend, kwamen we tot de conclusie dat veel elementen die door deze auteurs aangedragen zijn, weliswaar met Psalm 91 te verbinden zijn en soms in de psalm terug te vinden zijn, maar dat geen van deze categorieën de psalm exact kan typeren. Zo constateerden we dat de psalm inderdaad een

situatie van nood of ziekte veronderstelt. Verder is het aannemelijk dat de psalm buiten de officiële tempelcultus gesitueerd moet worden op het terrein van de persoonlijke vroomheid en de familiale godsdienst. De psalm veronderstelt een persoonlijke godsaanduiding die kenmerkend is voor de familiale vroomheid, die door ouders overgeleverd wordt aan hun kinderen. Wat het vertrouwen betreft en de beschrijving van de nood heeft de psalm een zekere verwantschap met de vertrouwenspsalmen en de individuele klaagpsalmen, maar vertrouwen en klacht vormen geen 'controlling theme' in de psalm. Het feit echter dat zulke uiteenlopende elementen met Psalm 91 verbonden kunnen worden, kan tot geen andere conclusie leiden dan dat de psalm een samengesteld (*mixed*) genre heeft. Deze conclusie wordt extra onderstreept door het feit dat Westermann in zijn studies over de Psalmen (*Lob und Klage* en *Ausgewählte Psalmen*) Psalm 91 niet bespreekt. Blijkbaar onttrekt de psalm zich aan een eenduidige classificatie.

Vervolgens stonden we stil bij de vraag naar de situationele context van Psalm 91. Omdat in de psalm expliciete verwijzingen naar koning, volk en tempel ontbreken en de tradities die kenmerkend zijn voor de officiële Israëlitische godsdienst (Exodus, Sinaï, inname van het land, koningschap; Sion; etc.) als thema's afwezig zijn, lijkt een situering in de kring van de familiale godsdienst het meest waarschijnlijk.

Om deze situering te onderbouwen, wezen we op de volgende argumenten: (a) de rol die figurines spelen in de familiale huidsgodsdienst. Uit omringende culturen is bekend dat juist rond de geboorte en de periode daarna bezweringen en magische rituelen gebruikt werden om zwangere vrouwen en jonge kinderen te beschermen tegen invloeden van hekserij, toverij en demonen. Het feit dat figurines veelvuldig in archeologische opgravingen gevonden zijn, maakt aannemelijk dat zij ook in de familiale godsdienst van oud-Israël mede een (beschermende) functie hebben gehad; (b) het grote aantal amuletten dat gevonden is op plaatsen van familiale huiscultus laat zien dat men de bedreiging van (demonisch) onheil serieus nam. Afbeeldingen van de Egyptische demon Bes waren bijzonder populair. De groteske afbeelding van Bes had blijkbaar voor de Israëliet een sterk apotropeïsch karakter; (c) in de familiale context vonden ook rituelen plaats in verband met ziekte en onheil. Wanneer ziekte of onheil een lid van de familie getroffen had, voerde men in de huishoudens gebeden en rituelen uit ter genezing, bevrijding of afwendung van het onheil. Het is opvallend dat ziekte ook in Psalm 91 aan de orde komt: דבר *deber* 'pest' (vs. 6) en נגה *nega* 'plaaag' (vs. 10); (d) in de door Albertz geanalyseerde persoonsnamen zijn verwijzingen naar de officiële tradities afwezig. In plaats van werkwoorden als יצע *yāṣ* 'en עלה *lh* die met de traditie van de uittocht worden verbonden, vinden we werkwoorden voor redding zoals ישע *yāša* 'פלט *pālaṭ*, חלין *ḥālāṣ* en נצל *nāṣal*, die betrekking hebben op de redding van individuen en thuishoren in de sfeer van de familiale godsdienst. Verschillende van deze werkwoorden zijn ook in Psalm 91 te vinden (91,3, 14, 15, 16); en (e) in de persoonsnamen vinden we enkele belangrijke thema's van Psalm 91 terug. Zo komen uitdrukkingen van bescherming als סתר *sēter* 'schuilplaats', צל *ṣēl* 'schaduw' (Ps. 91,1) en מחסה *maḥṣe* 'schuilplaats' (Ps. 91,2, 9a) terug in namen als יוסתר *Yauseter* 'JHWH is [mijn] schuilplaats', בצל *Beṣēl* 'in de schaduw [van (naam van godheid)]' en מחסיהו *Maḥsēyāhū* '[mijn] schuilplaats is JHWH'. Verder komen termen van redding en bevrijding als ישע *yāša* 'פלט *pālaṭ* en חלין

hālaš (Ps. 91,14, 15, 16) terug in namen als ישעיהו *Yeša 'yāhū* 'JHWH heeft gered', פלטיהו *Pelatyāhū* 'JHWH heeft gered' en הלציהו *Heleşyāhū* 'JHWH heeft verlost'. Ten slotte wordt het vertrouwen in God, zoals dat in Psalm 91,2 verwoord is: אבטח-ברו *'ebṭaḥbō* 'ik vertrouw op Hem', expliciet beleden in namen als: מבטחיהו *Mibṭaḥyāhū* 'mijn vertrouwen is JHWH'.

Het zijn met name deze argumenten die een situering in de familiale setting waarschijnlijk maken. Daarbij komt ten slotte nog een volgende overweging. Zoals uit de syntactische analyse bleek, veronderstelt Psalm 91 een dialogische situatie met meerdere personen, onder wie iemand die bevoegd is namens JHWH te spreken (en waarschijnlijk ook te handelen; zie § 4.4 en § 5.3). Dit element doet vermoeden dat naast de context van de familie ook een bredere of wijdere context in beeld is. We zagen dat hoewel de familiale godsdienst zich vooral concentreert op de dagelijkse zorgen en noden van de familie in (en rond) het huis, er ook religieuze handelingen zijn met een meer publiek karakter. Deze vinden meestal plaats in de directe woonomgeving van het dorp bij een plaatselijk of regionaal heiligdom. Voor het inlossen van een gelofte of het gedenken van overleden familieleden maakt men gebruik van plaatselijke cultusplaatsen of heiligdommen. Er zijn echter ook situaties die de spankracht van de familiale godsdienst te boven gaan, zodat men zijn toevlucht moet zoeken bij een van deze heiligdommen. Wanneer een ziekte ernstige vormen aanneemt of een demonische bedreiging een lid van de familie in haar greep houdt, moet men hulp zoeken bij een vertegenwoordiger van God of JHWH, die zich bij het heiligdom ophoudt of daar verantwoordelijk is voor de cultus. De thematiek die in Psalm 91 aan de orde is – denkend aan de vele beelden die een vorm van bedreiging veronderstellen – doet vermoeden dat een dergelijke situatie op de achtergrond meespeelt. Iemand die door (demonisch) onheil of ziekte belaagd wordt, zoekt zijn heil bij een vertegenwoordiger van JHWH. De afwezigheid van rituelen in de psalm maakt het waarschijnlijker dat de bemiddeling van de godswaarden en het heilsorakel aan het slot van de psalm (de verzen 14-16) afkomstig zijn van een profeet dan van een priester (zie bijv. 1 Kon. 14,1-4 en 2 Kon. 4,32-37 waar eveneens een profeet geraadpleegd wordt in verband met een ernstige ziekte).

Wat het *genre* betreft, hebben we geconstateerd dat de dialogische situatie die Psalm 91 veronderstelt en de bijzondere rol die vers 9a in de structuur van de psalm speelt – het zijn de enige woorden die de angstige mens zelf uitspreekt – een belangrijke sleutel vormen tot het verstaan van de psalm en de typering van het genre. In situaties van onheil en (demonische) gebondenheid, die de spankracht van de familiale godsdienst te boven gaan, zoekt men hulp bij een (lokaal) heiligdom. Psalm 91 veronderstelt een *ontmoeting* van ten minste twee personen: de angstige mens én een vertegenwoordiger van JHWH, die bij het heiligdom werkzaam is of daar zijn verblijf houdt (§ 5.3). Of er tijdens deze ontmoeting rituele handelingen zijn verricht, kan hoogstens vermoed, maar niet met zekerheid vastgesteld worden.

In Psalm 91,9a spreekt de angstige mens zijn vertrouwen uit in JHWH. De uiting van vertrouwen, die inhoudelijk teruggrijpt op vers 2, wordt door de angstige mens tot zijn eigen belijdenis gemaakt. Wat is de reden dat de angstige mens tot deze belijdenis komt? Het ligt voor de hand om te veronderstellen dat hij reageert op de verzen 3-8 die er onmiddellijk aan voorafgaan. In het geheel van deze verzen neemt vers 3 een opvallende plaats in. In dit vers wordt de angstige mens *bevrijding* be-

loofd, terwijl in de overige verzen 4-8 hem *bescherming* wordt toegezegd. Vers 3 veronderstelt dus dat iemand verstrikt is geraakt in het web van het kwaad en bevrijding nodig heeft. De uitdrukking פֶּחַ יְקִישׁ *pah yāqûš* 'net van de vogelvanger' kan betrekking hebben op idolatrie en de magische macht van de afgoden (§ 7.2). De term הַיּוֹת רַבֵּר *d̄bar hawwôt* 'magisch woord' heeft vermoedelijk te maken met een vervloeking of bezwering (§ 7.3). Het ligt derhalve voor de hand om de angst van de persoon die in Psalm 91 wordt toegesproken op het terrein van idolatrie en magie te zoeken.

De woorden die over de mens zijn uitgesproken of zijn betrokkenheid bij een idolate cultus hebben vermoedelijk tot gevolg dat hij ziek is geworden of occult belast is geraakt (zie § 5.6.2, noot 239). In het licht hiervan vallen woorden als רַבֵּר *deber* 'pest' en נִגַּע *nega* 'plaaag' op hun plaats en krijgt de goddelijke belofte van lang leven (vs. 16) een zinvolle betekenis. De ziekte die het gevolg is van een magische vloek of bezwering, het leed dat het resultaat is van besmetting door contact met afgoden en magische rituelen, gaat de spankracht van de familiale (huis)godsdienst te boven. Daarom zoekt de gekwelde mens (eventueel samen met enkele familieleden) zijn toevlucht tot het heiligdom, waar een vertegenwoordiger van JHWH zijn verblijf houdt. Bij het heiligdom ontstaan er een ontmoeting en dialoog tussen de gekwelde mens en de vertegenwoordiger van JHWH. De mens krijgt te horen dat bevrijding van de kwaal door JHWH mogelijk is (נָשַׁל *nāšal* 'ontrukken' of 'bevrijden', vs. 3; zie § 7.4). Belangrijke 'voorwaarde' voor bevrijding is dat hij zijn vertrouwen uitsprekt tegen JHWH zelf (vs. 2; zie § 4.2.1).

Gesteund door de toezeggingen van bescherming en veiligheid, spreekt de angstige en gekwelde mens in vers 9a zijn vertrouwen uit in JHWH. De structuur en opbouw van de psalm wekken de indruk dat deze uitspraak van vertrouwen hét antwoord is op de nood van de mens. De belijdenis van vers 9a bevestigt de macht van JHWH over de machten die in de wereld werkzaam zijn. De verzen 9b-13 die volgen op de belijdenis markeren een overgang. Was in de verzen 3-8 het lichaam of het leven van de gekwelde mens het strijdtoneel van (demonische) machten, in de verzen die op de belijdenis volgen, betreden engelen van JHWH eveneens dit strijdtoneel. Zij zullen vanaf nu de mens beschermen voor plaag (*nega*), kwaad (*rā'ā*) en andere (demonische) machten (zie § 7.12 en 7.13). De (demonische) machten, die in vervloeking, bezweringen en idolate praktijken werkzaam zijn en een mens vangen (en gevangenhouden) in het net van angst en ziekte, hebben niet langer meer vat op de mens die op JHWH vertrouwt, want zijn engelen zullen hem bewaken waar hij ook heen gaat (vs. 11). De slotverzen 14-16 van de psalm vormen de goddelijke bevestiging en onderstreping van de eerder gedane toezeggingen. JHWH belooft degene die op Hem vertrouwt nabij te zijn – indien nodig – te bevrijden. Met deze toezegging wordt de uitspraak van vertrouwen uit vers 9a door JHWH aanvaard en gesanctioneerd.

Dit alles betekent dat Psalm 91 geschreven is voor situaties van ziekte en (demonisch) onheil, die de spankracht van de familiale godsdienst overstijgen. De psalm is vermoedelijk ontstaan in de context van een heiligdom, waar een (profetisch) vertegenwoordiger van JHWH werkzaam was. De instructieve tekst belooft bevrijding en bescherming aan wie gekweld is door ziekte en belaagd is door onheil. Deze bevrijding en bescherming worden ontvangen in de weg van een (hernieuwd) vertrouwen op en toewending naar JHWH. De psalm beoogt het vertrouwen in JHWH te vestigen of

te herstellen en heeft duidelijk de intentie om de macht en bescherming van JHWH op de voorgrond te stellen. De machten die in de leefwereld van de angstige mens werkzaam zijn, worden als realiteit erkend, maar moeten het afleggen tegen de bescherming, macht en engelen van JHWH. De toewending naar JHWH impliceert een negatieve kwalificatie van de machten en veronderstelt vermoedelijk ook een bewuste afwending van deze machten, maar deze stap wordt door de tekst niet expliciet gezet.

Psalm 91 heeft naast een instructieve ook een paradigmatische functie. De tekst geeft namelijk antwoord op een concrete nood. De omvattende manier waarop deze nood beschreven en beantwoord wordt, maakt de psalm als geen andere tekst geschikt voor mensen in soortgelijke situaties. De tweeslag van instructie en belijdenis krijgt gestalte in de interactie tussen een individu – de angstige en bedreigde mens – en de (profetische) vertegenwoordiger van JHWH. De belijdenis van vertrouwen *‘do-nay mahsi’* JHWH, (U bent) mijn schuilplaats' vindt plaats ten overstaan van de bedreigende machten en in tegenwoordigheid van een 'implied audience', zoals impliciet uit de verzen 14-16 valt af te leiden (er wordt immers tot iemand (anders) over de mens gesproken die zijn toevlucht neemt tot JHWH). De uitspraak van Psalm 91,9a krijgt zo het karakter van een vertrouwensbelijdenis *coram publico*.

Wie deze belijdenis overneemt, door bijvoorbeeld de psalm te reciteren, betreedt een wereld die weliswaar bedreigend is, maar waarbinnen de bescherming en macht van JHWH een niet weg te denken realiteit zijn. De psalm reikt een angstige en bedreigde mens niet een algemene belofte van redding en bescherming, maar een concrete toezegging dat JHWH *hem* zal redden en beschermen. Psalm 91 lijkt geschreven te zijn voor situaties die de spankracht van de familiale religie te boven gaan en die interactie met een vertegenwoordiger van JHWH nodig maken. De psalm illustreert op beeldende wijze aan welke machten van bedreiging een mens blootgesteld kan staan (vs. 5-6). Tevens wijst de psalm op de bescherming die alleen bij JHWH te vinden is (vs. 4) en roept op tot vertrouwen in JHWH (vs. 2). Wie vertrouwt op JHWH ontvangt de belofte van zijn voortdurende nabijheid, ook als hij onverhoopt toch in benauwde situaties terechtkomt (Ps. 91,15b).

9.1.3 *Bedreiging en bescherming (context – tekst)*

Na in de hoofdstukken 2 en 3 de context verkend te hebben en in de hoofdstukken 4 en 5 de structuur en het genre besproken te hebben, ontwikkelden we in het zesde hoofdstuk aan de hand van de studie van Van Wolde een matrix (model) voor analyse van Psalm 91, die zowel de oudoosterse culturele categorieën die de achtergrond vormen van de woorden en begrippen die bestudeerd worden alsook het concrete gebruik van deze woorden en begrippen in de bijbelse teksten analyseert. De methode richt zich op de *prepacked associations*, de intrinsieke en inherente achtergrondkennis die in de woorden meekomt. Woorden worden gebruikt in bepaalde cognitieve domeinen en ontlenen daaraan hun betekenis. Ze vormen de top van een ijsberg, waar de top staat voor het woord en de ijsberg voor de impliciete achtergrondkennis die in het woord meekomt. Uiteindelijk probeerden we in onze analyse duidelijk te krijgen welke mentale beelden de oudoosterse en oud-Israëlitische mens zich heeft gemaakt van de woorden en begrippen die hij gebruikte, hoorde of las.

In de hoofdstukken 7 en 8 hebben wij de begrippen van Psalm 91 geanalyseerd

aan de hand van de twee kernthema's *bedreiging* en *bescherming* en de begrippen gescreend op mogelijke demonische connotaties en associaties. Het onderscheid tussen bedreiging en bescherming heeft vooral heuristische waarde, omdat het ons helpt de negatieve en positieve kanten van de psalm te onderscheiden en te clusteren. Het ligt voor de hand dat de bedreigende kant van (demonisch) onheil vooral zichtbaar wordt in beelden die negatieve connotaties hebben en het aspect van bescherming in termen en begrippen die positieve connotaties hebben.

In hoofdstuk 7 hebben we ons geheel gericht op de beelden van *bedreiging*. De uitdrukking פַּח יִקְרֶה *paḥ yāqūš* 'net van de vogelvanger' in Psalm 91,3 heeft betrekking op een klapnet, dat plotseling kan dichtklappen (Ps. 141,9; Am. 3,5). Het beeld als zodanig dat door *paḥ* wordt opgeroepen, drukt het plotselinge en onheilspellende karakter van de bedreiging uit. De bedreiging kan te maken hebben met vijanden of vijandschap en met de gevolgen van idolatrie. Talloze keren is er sprake van vijanden die vallen zetten en netten gebruiken om hun tegenstanders te vangen of kwaad te berokkenen. Ook in de context van idolatrie loopt Israël gevaar om gevangen te worden in de netten van heidense goden, geesten en demonen. In de context van Psalm 91 heeft *paḥ* toch vooral met de gevolgen van het dienen en vereren van andere goden te maken (Deut. 7,25; Jer. 5,19, 26). Voor Israël vormden de religieuze wereld van het oude Oosten en de omringende volken een voortdurende bron van bedreiging. De goden, geesten en demonen konden tot een 'val' of 'strik' worden voor het volk. De stap van idolatrie naar het domein van toverij en magie is snel gemaakt (zie bijv. Ez. 13,17-21). Netten en strikken komen in de Umwelt regelmatig voor in de context van magie en toverij. Er is in Babylonië een demon die de naam *Alluḥappu* 'vangnet' draagt. In de teksten van *Utukkū Lemnūtu* en *Maqlū* wordt van demonen gezegd dat zij hun slachtoffers met netten vangen. Tegen deze achtergrond moeten we *paḥ yāqūš* in Psalm 91 verstaan. De term profileert vooral de gevaren die van toverij en magie uitgaan (§ 7.2).

Nadere bestudering van de uitdrukking הוֹרֵר דְּבַר *hwt dbr hawwôt* uit Psalm 91,3 heeft uitgewezen dat het nomen *hawwôt* 'iets' profileert dat mensen bedreigt en angst bij hen oproept. Verder bleek dat *hawwôt* op veel plaatsen verbonden is met (organen van) spreken. Het feit dat het verwante nomen *howā* soms gebruikt wordt in het cognitieve domein van idolatrie (zie bijv. Jes. 47,9-12), waar naast *howā* sprake is van *heber* 'exorcisme' en *kešep* 'toverij, hekserij' of 'magie' en Ezechiël 7 waar *howā* verbonden is met afgodsbeelden (*šelem*)) en dat *hawwôt* met het menselijk spreken verbonden is, maakten het vermoeden sterk dat de achtergrond van de term gezocht moet worden in de context van toverij en magie. Het bleek dat *hwt*, het equivalent van *hawwôt* in Ugarit, vaak parallel staat met *thm* 'woord', 'boodschap', 'bevel' en soms met *rgm* 'woord' en het woord van de goden aanduidt, dat – door boodschappers overgebracht – eenmaal uitgesproken, ook daadwerkelijk van kracht is en uitgevoerd wordt. In Akkadische teksten is de verwante term *a-wa-tu* eveneens vaak verbonden met menselijke organen van spreken. In de serie *Maqlū* beschrijft *a-wa-tu* de toverij en magie van heksen. Bezwingingen en vervloekingingen worden met kwade bedoelingen uitgesproken en veroorzaken onheil en leed bij de persoon op wie ze betrekking hebben. In deze achtergrond heeft *hawwôt* zijn 'thuis'. Juist vanwege het accent op het spreken, hebben we de term *dbr hawwôt* geïnterpreteerd als *d̄bar hawwôt* 'magisch woord'. De uitdrukking lijkt sterkt op het הוֹרֵר דְּבַר *dibb'ru hawwôt*

'zij spreken *hawwôt*' van Psalm 38,13. Dit 'magische woord' heeft een sterk negatieve klank en profileert een vorm van bezwering of vervloeking die bedoeld is om iemand in het verderf te storten of in ellende te doen ondergaan. Bij JHWH echter kan men schuilen totdat het onheil voorbij is gegaan (Ps. 57,2; § 7.3).

De uitdrukking פחד לילה *paḥad laylâ* 'schrik van de nacht' in Psalm 91,5 heeft betrekking op de angst of schrik die in de nacht optreedt of van de nacht uitgaat. De nacht roept in het algemeen vaak negatieve associaties op. Onheil en gevaar kunnen een mens overdag treffen, maar in de nacht ziet hun gedaante er veel schrikbaarjager uit. Het feit dat de overige frasen in Psalm 91,5-6 concrete entiteiten veronderstellen, doet vermoeden dat dit ook voor *paḥad laylâ* geldt. De vraag naar de concrete betekenis van de uitdrukking, bleek op basis van de oudtestamentische teksten moeilijk te beantwoorden. In teksten uit de Umwelt bleek de nacht schaduwzijden te hebben, die met geesten en demonen en met de wereld van magie en bijgeloof te maken hebben. In de bezweringsteksten van *Utukkū Lemnūtu* is de nacht representatief voor de bedreiging door demonen en zijn schaduwen en onbekende geluiden voorbodes van naderend onheil. Zo wordt van demonen gezegd: 'It is they (who) walk about stealthily in the street by night' en 'They flash towards a man sinister and star-like, not releasing the captive victim who was going home at night' (§ 7.6.4). Het door verschillende auteurs vermoede verband tussen *laylâ* en de Mesopotamische demon *lilītu* bleek etymologisch moeilijk vast te stellen. Wel is het opvallend dat in functioneel opzicht er wel bepaalde overeenkomsten zijn. Zo zagen we dat de *gibborīm* van Hooglied 3,8 een zwaard dragen vanwege de 'verschrikking in de nacht'. Het is bekend uit Mesopotamische bronnen dat de demonen *Lilū*, *Lilītu*, *Ardat Lilī* en *Lamaštu* het gemunt hebben op bruidsparen. Zij staan erom bekend dat zij het pasgetrouwde paar in de huwelijksnacht aanvallen om 'consummation of the marriage' te voorkomen. De overeenkomsten en motieven zijn opvallend. Verder bleek dat in teksten waarin *paḥad* en *laylâ* samen voorkomen, zij een vorm van schrik profileren die met de dood en het dodenrijk te maken heeft. Zo wordt Job overvallen wordt door *ballāhōt* 'verschrikkingen', liggen אֵד 'ēd 'onheil' en אָוֶן 'āwen 'verderf' op de loer en hebben de *b'kōr māwet* 'eerstgeborene van de dood' en de *melek ballāhōt* 'koning van de verschrikkingen' het op hem (of op de goddeloze) gemunt en trachten zij hem met behulp van רשת *rešet* 'net' en פּה *paḥ* 'val' te vangen (Job 18,5-21). Een passage die het beeld oproept van iemand die voortdurend omringd is door gevaar. In Job 4,12-16 wordt de verschijning van een *rū'h* 'geest' beschreven. Deze komt in de nacht (*laylâ*) en veroorzaakt 'schrik' (*paḥ*) en 'beving' (*ādā*). Dit alles in ogenschouw nemend, lijkt het aannemelijk dat *paḥad laylâ* verstaan moet worden tegen de achtergrond van de dood en het dodenrijk en de bedreiging door demonen. Deze conclusie wordt ondersteund door het feit dat in de directe context van *paḥad laylâ* termen voorkomen, waarvan men aanneemt dat zij demonische connotaties hebben: *deber*, *qeteb* (vers 6), *peten*, *tannîn*, *šaḥal* en *k'pîr* (vers 13). Verder worden in Psalm 91 werkwoorden gebruikt die eveneens geassocieerd worden met demonische activiteiten: *hālak* 'wandelen, besluipen', *šōd* 'verwoesten', *nāpal* 'vallen (op)', *nāgaš* 'dichterbij komen' en *qārab* 'naderen' (Ps. 91,6, 7, 10; § 7.6).

Het nomen חֵסֶס *hēs* 'pijl' in Psalm 91,5 kan in verschillende contexten gebruikt worden, maar lijkt in de psalm vooral betrekking te hebben op een vorm van onheil

dat onverwacht en plotseling iemand kan treffen. De associatie van *hēs* met *dābār mār* 'een bitter woord' (Ps. 64,4) en een vloek die geen doel treft (Spr. 26,2) zou goed passen in Psalm 91 en in lijn zijn met de interpretatie van *d̄bar hawwôt* als 'magisch woord'. In de Umwelt zijn pijlen bijvoorbeeld de attributen van de Kanaänitische god *Rešep* waarmee hij ziekte en onheil veroorzaakt. In bijbelteksten waar de term *רשף rešep* te vinden is, komen we attributen tegen die passen bij de god *Rešep*: *קשת qešet* 'boog', *חץ hēs* 'pijl', *קרן qeren* 'hoorn' of 'lichtstraal' en *מטה matte* 'pijl' of 'speer' (Hab. 3,4, 9, 11). Verder zagen we dat termen als *rešep* 'koortsgloed' en *qeṭeb* 'verderf' en *deber* 'pest' (zie Ps. 91,6b) als *mal^akē rā'im* 'verderfengelen' (Ps. 78,49) het oordeel van JHWH uitvoeren. Wat echter in het Oude Testament in het kader van het oordeel van JHWH aan *hēs* wordt toegeschreven, is in de Umwelt op demonen van toepassing. De *hēs* 'pijl' van JHWH kan *pit'ôm* 'plotseling' iemand treffen en is een *bi'ūt* 'verschrikking' voor wie hem treft. De pijlen van JHWH veroorzaken verwondingen (*מכה makkā*), ziekte, plaag (*נגע nega*; cf. Ps. 91,10) en rampen (*רעות ra'ôt* 'kwaad'). In Psalm 91 hebben dergelijke termen echter niet op het oordeel van JHWH betrekking, maar op onheil waartegen JHWH beschermt. Het ligt dus voor de hand om te concluderen dat wat in het Oude Testament aan de pijlen van de *mal^akē rā'im* of JHWH wordt toegeschreven, in het oude Oosten met geesten en demonen in verband wordt gebracht. De pijl waartegen JHWH in Psalm 91 beschermt, heeft te maken met het onheil van een vloek of ziekte die door goden of demonen wordt veroorzaakt (§ 7.7).

Het nomen *דבר deber* 'pest' wordt in het Oude Testament bijna uitsluitend gebruikt in het kader van het oordeel van JHWH. In profetische en deuteronomistische passages is *deber* een strafmaatregel van God vanwege de verbondsbreuk en de zonde van de idolatrie. In Psalm 91,6 daarentegen beschermt JHWH tegen de *deber*. Dit betekent dat de term niet verbonden is met het oordeel van JHWH, maar een aanduiding is voor een vorm van onheil. Uit onze analyse bleek dat in Hosea 13,14 en Habakuk 3,5 een hoge mate van personificatie van *deber* plaatsvindt. Teksten waarin volgens exegeten sporen van oud volksgeloof en van demonen te vinden zijn. In Habakuk 3,5 is *deber* onderdeel van een theofanie van JHWH en lijkt een zelfstandig wezen te zijn dat voor JHWH uitgaat. In Hosea 13,14 worden Mot en Sheol sterk gepersonifieerd en zijn *deber* 'pest' en *qeṭeb* 'verderf' hun instrumenten. De personificatie van en de associatie met de dood en de onderwereld doen beïnvloeding door de Umwelt vermoeden en maken een demonische achtergrond voor *deber* waarschijnlijk (§ 7.8).

Ook van de term *קטב qeṭeb* 'het verderf' in Psalm 91,6 geldt dat deze vaak in het kader van het oordeel van JHWH gebruikt wordt. De term profileert een vorm van 'verderf' of 'vernietiging', waarbij het menselijk lichaam wordt aangetast. Een associatie met ziekte ligt daarom voor de hand. Het gebruik van *qeṭeb* in Deuteronomium 32,24, Hosea 13,14 en Jesaja 18,2 doet vermoeden dat de term mythologische connotaties heeft. De associaties die het begrip oproept, zijn louter negatief. De verbinding met de dood en de onderwereld (dodenrijk) geeft dat ook al aan. De Septuaginta vertaalt de frase *qeṭeb yāšûd šohorāyîm* met: *δαίμοντος μεσημβρινού* '(van) de demon van de middag' en leest in plaats van *ישיר* het nomen *ישיר* 'demon'. In de latere rabbijnse interpretatie wordt *qeṭeb* verbonden met extreem warm weer in de zomerperiode. Volgens Psalm 91,6 is de *qeṭeb* actief op *šohorāyîm*, het warmste deel van

de dag, wanneer de zon op haar hoogste punt staat. Deze tijd is in verschillende oud-oosterse culturen gevaarlijk, omdat demonen dan actief zijn. Verder is bekend dat winden voor oudoosters besef ziekten kunnen veroorzaken en soms met demonische connotaties worden bekleed (zie ook Hos. 13,15 en Jes. 28,2). Het nomen *qeteb* kan verwijzen naar de sirocco, de verzengende woestijnwind, die in Ugarit gezien wordt als een manifestatie van Mot, de god van de dood. In deze lijn moeten we *qeteb* in Psalm 91 interpreteren. Zoals de wind oorzaak van allerlei soorten ziekten kon zijn, zo was *qeteb* als de sinistere helper van Mot verantwoordelijk voor ziekte en dood (§ 7.9).

De term רעה *rā'ā* 'kwaad' in Psalm 91,10 is een breed begrip dat in de breedste zin onheil profileert, dat de mens in zijn existentie bedreigt. Zoals we zagen, kan dit kwaad in vele gestalten zichtbaar worden: in ziekten, moeiten, bedreiging, onvruchtbaarheid, oorlogsdreiging, kwade geesten, et cetera. Soms wordt *rā'ā* gezien als een zelfstandige grootheid die mensen kan achtervolgen, een huis en familie kan treffen of zelfs in iemands huis kan verblijven.

Het nomen נגע *nega* 'plaag' of 'ziekte' in Psalm 91,10 kan eveneens in het kader van het oordeel van JHWH gebruikt worden, maar in Psalm 91 drukt het nomen de ziekmakende gevaren uit, waaraan een mens staat blootgesteld en die de leefgemeenschap van mensen bedreigen. De 'ohel 'tent' is de plek waar men woont en waar men zich veilig weet voor naderend gevaar of onheil (Job 19,12). De gedachte aan de tent als veilige plaats die door demonen bedreigd wordt, komen we herhaaldelijk tegen in teksten uit de Umwelt. In § 7.11.4 citeerden we uit enkele bezweringsteksten: 'Böser Utukku, böser Alu, böser Ekimmu, böser Gallu, böser Gott, böser Rabisu, Unheilvoll sind sie. ... Hinter mir mögen sie nicht folgen. Mein Haus mögen sie nicht betreten, meine Umgehung mögen sie nicht durchbrechen. Meine Wohnstätte mögen sie nicht betreten'. In deze lijn moeten we *nega* 'in Psalm 91 interpreteren. Het nomen profileert een kwaadaardige 'aanraking' door geesten of demonen, die de gelovige en zijn leefgemeenschap willen beschadigen en vernietigen (§ 7.11).

Ten slotte noemen we de שָׁהַל *šahal* 'leeuw', כַּפִּיר *kēpîr* '(jonge) leeuw', פֶּתֶן *peten* 'slang' en תַּנִּין *tannîn* 'draak' die in Psalm 91,13 genoemd worden. De uitdrukkingen *šahal* en *kēpîr* profileren vooral vrees en angst. De leeuw boezemt ontzag in door zijn sterke klauwen en machtige gebrul. Zoals een leeuw plotseling als uit het niets kan opduiken, zo kan onheil plotseling toeslaan of kunnen vijanden opeens tevoorschijn komen. Wanneer een leeuw aanvalt, is er meestal geen verweer of ontsnapping meer mogelijk. Zo heeft de oudoosterse mens zich het gevaar of onheil voorgesteld (§ 7.12). Het nomen *peten* profileert vooral het venijnige kwaad waaraan de gelovige blootgesteld kan staan. Dit kwaad kan betrekking hebben op wat mensen zeggen of doen. Net als leeuwen zijn giftige slangen gevaarlijke dieren die de mens vanuit verborgen plaatsen zonder enige waarschuwing aanvallen. Haar scherpe tong en sissend geluid maken de slang tot een sinister dier. In Psalm 58 is *peten* verbonden met het cognitieve domein van de magie en bezwering. Het begrip *tannîn* profileert de kwade machten die chaos veroorzaken en een bedreiging vormen voor de mens. Machten die zowel de existentie van een volk bedreigen alsook het bestaan van de enkeling. De negatieve en sinistere connotaties die *tannîn* heeft, worden versterkt door de associatie met *liwyātān* en *rahab*, de beide zeemonsters, die volgens

het Oude Testament door JHWH geschapen zijn, maar in de teksten uit de Umwelt de bedreigende chaosmachten of monsters uit de oertijd aanduiden. De termen *tannîn*, *liwyātān* en *rahāb* symboliseren de bedreigende machten van het kwaad en de chaos die de menselijke existentie bedreigen (§ 7.13).

Naast en tegenover de beelden van bedreiging, kent Psalm 91 ook verschillende beelden van *bescherming*, die we in hoofdstuk 8 geanalyseerd hebben. De centrale vraag was: welke gedachten en associaties laten zich met deze begrippen verbinden? Analyse van de termen סֶטֶר *sēter* (Ps. 91,1), מַחֲסֵה *māḥṣeh* en מִצְדָּה *mīṣḏā* (vs. 2 en 9a) en מַעֲוֵן *mā'ōn* (vs. 9) maakte duidelijk dat alle vier de begrippen een plaats profileren waar men kan schuilen en veilig is. De termen zijn ontleend aan de concrete realiteit van een berglandschap, waar schuilplaatsen gegeven zijn met de geografische ligging van diepe dalen en hoge toppen. Binnen deze concrete realiteit profileert *sēter* een concrete plaats waar men zich verbergen kan en veilig is voor gevaar, *mā'ōn* een verblijfplaats die ver verwijderd is van de bewoonde wereld en daardoor moeilijk bereikbaar is, *māḥṣeh* een plaats waar mensen in gevaarlijke omstandigheden kunnen schuilen en *mīṣḏā* een hoge plaats in of op de rotsen, die voor mensen moeilijk toegankelijk is en daarom bij uitstek een plaats om te schuilen voor dreigend gevaar (§ 8.2).

De term צֶלַל *ṣēl* 'schaduw' in Psalm 91,1 heeft 'bescherming' als meest voor de hand liggende betekenis. De specifieke gedachte die *ṣēl* uitdrukt, is dat een concreet voorwerp zoals bijvoorbeeld een boom of een rots, bescherming biedt tegen de verzengende hitte van de zon. Een voorwerp of een persoon heeft een *kring* of *rand* van schaduw om zich heen waarin iemand kan gaan staan om te schuilen. Dat is de kerngedachte die door *ṣēl* wordt geprofileerd. Uit het gebruik van *ṣēl* viel af te leiden dat de persoon die bescherming zoekt, in de schaduw van een voorwerp moet blijven. Hij moet in de fysieke nabijheid blijven van het object dat hem bescherming biedt. In het oude Oosten wordt *ṣēl* ook gebruikt om de bescherming aan te duiden die een koning of godheid biedt. Iemand verblijft dan *ina ṣilli* 'in de schaduw van' zijn god of koning. Het nomen impliceert dat bescherming gezocht wordt bij iemand die sterker of machtiger is. Daarnaast is ook duidelijk geworden dat het nomen verstaan moet worden tegen de achtergrond van dreigend gevaar. Dat is ook de betekenis van *ṣēl* in Psalm 91: bescherming in en tegen gevaar (§ 8.3).

In Psalm 91,4 komen we אֲבֵרָה *'ebrā* en כַּנָּף *kānap* tegen als aanduiding voor de 'vleugels van JHWH'. We kwamen tot de conclusie dat deze vleugels geen betrekking hebben op de *k'rubīm* die op de ark of in de tempel staan en ook niet te maken hebben met de Egyptische beelden van gevleugelde goden als Nehkbet en Isis, de zonnegod Re of de Horusvalk, die in de iconografie van het Beloofde Land hun intrede hebben gedaan, maar hun achtergrond hebben in de concrete realiteit van een moedervogel, die haar jongen beschermt met en onder haar vleugels. De beide nomina profileren een veilige en afgeschermdde plek, waar(onder) mensen in gevaar en nood hun toevlucht kunnen zoeken (§ 8.4).

Met זִנָּה *ṣinnā* en סֹהֲרָה *sōḥērā* in Psalm 91,4 voegt de psalm een paar krachtige beelden van bescherming toe. In tegenstelling tot het kleine schild מַגֵּן *māgēn*, is *ṣinnā* een schild dat de hele persoon bedekt. Het werkwoord 'atar 'omringen' in Psalm

5,13 en de frase *hēqîm 'ālayik šinnâ* 'hij zal over je (heen) een schild plaatsen' in Ezechiël 26,8 laten zien dat men zich deze bescherming heeft voorgesteld als 'iets' dat een mens van alle kanten beschermt. Het beschermende karakter van *šinnâ* wordt versterkt door het nomen *sōhērâ* dat afgeleid is van het werkwoord *sāhar* 'omgeven, omringen', de betekenis heeft van 'iets dat omringt'. Volgens Macintosh kleven aan *sōhērâ* associaties van magie en toverij, omdat het nomen סַחַר in het Zuid-Arabisch in de betekenis van 'amulet' gebruikt wordt en *sahra* in het Mandaisch 'demon' betekent. Een dergelijke interpretatie is interessant en in lijn met een interpretatie van *d̄bar hawwōt* (Ps. 91,3) als 'magisch woord', zoals wij voorgesteld hebben (§ 7.3). Het is duidelijk dat de nomina *šinnâ* en *sōhērâ* beide een object aanduiden dat bescherming biedt in de betekenis van 'een bedekkend en geheel omringend schild' (§ 8.6).

Op het eerste gezicht lijken de beelden van bedreiging in Psalm 91 naast de beelden van bescherming te staan en kan de gedachte opkomen dat de psalm een soort balanspsalm is, waar tegenover elk beeld van bedreiging een tegenbeeld van bescherming staat. Uit nadere bestudering van de psalm is gebleken dat deze gedachte onjuist is. In de psalm vindt wel degelijk een ontwikkeling plaats. In de volgende paragraaf willen we deze ontwikkeling schetsen.

9.2 BALANS EN BIJDRAGE

Het gaat in deze paragraaf om de bijdrage (handreiking) die in Psalm 91 gegeven wordt aan mensen die bedreigd worden door onheil en demonen. Wat reikt de psalm deze mensen aan om niet met angst, maar met vertrouwen te leven? Welke boodschap heeft de psalm voor bedreigde en angstige mensen?

9.2.1 Mens in nood

De beelden die Psalm 91 gebruikt, laten eigenlijk maar één conclusie toe: het gaat om een mens die *angstig en benauwd* is. De termen *yārē* 'vrezend' (vs. 5) en *šārâ* 'benauwdheid' (vs. 15) geven aan de nood een existentiële lading. In de context van het dagelijks leven is het object van het werkwoord יָרַע *yārē* vaak een situatie die bedreiging oproept. Het werkwoord profileert de menselijke angst voor bedreiging en de behoefte aan veiligheid. Het gebruik van *lō' tīrâ* 'vrees niet' veronderstelt een concrete situatie van nood of bedreiging (§ 7.5). Het in Psalm 91,3 gebruikte werkwoord נָצַל *nāṣal* 'bevrijden van' of 'ontrukken uit' betreft vaak eveneens een feitelijke en acute vorm van nood. De bevrijding die door het werkwoord geprofileerd wordt, betreft een ruimtelijke beweging waarin iemand uit een gevaarlijke plaats bevrijd en overgebracht wordt naar een veilige plaats (§ 7.4).

De alomvattendheid van de bedreiging die deze angst en benauwdheid veroorzaakt, wordt weergegeven door het merisme in de verzen 5-6. De tijdsaanduidingen 'nacht' en 'dag', 'schemering' en 'heldere middag' vormen 'a comprehensive statement of the perils of life' en geven aan dat de gevaren zich *elk moment* kunnen voordoen.

Dat angst en bedreiging geen onbelangrijke thema's zijn in het dagelijks leven in oud-Israël, blijkt uit de vele apotropeïsche voorwerpen die er gevonden zijn. In § 3.3

bespraken we enkele voorbeelden van voorwerpen als amuletten, figurines, kralen en hangers die op archeologische vindplaatsen gevonden zijn en waaraan magische kracht werd toegeschreven. Deze voorwerpen kunnen op het lichaam gedragen worden ter persoonlijke bescherming of aan de muur gehangen of onder de dorpel begraven ter bescherming van het huis en de bewoners ervan. Deze voorwerpen bieden met hun veronderstelde magische kracht bescherming tegen boze geesten en andere vormen van onheil. Verder zagen we in § 5.5 dat rituelen voor bescherming van ziekte en onheil een vast onderdeel uitmaken van de familiale huisgodsdienst, dat bescherming een belangrijk thema is in de persoonsnamen en dat apotropeïsche en beschermende symbolen de iconografische afbeeldingen op persoonlijke zegels domineren. Uit dit alles blijkt hoezeer men in het oude Israël behoefte had aan bescherming. Hieruit kan men afleiden dat de menselijke existentie als een bedreigde existentie ervaren werd.

In Psalm 91 wordt deze bedreiging met een groot aantal termen verwoord: *paḥ yāqūš* 'het net van de vogelvanger' en *d^ebar hawwōt* 'het magische woord' (vs. 3), *paḥad laylā* 'de schrik van de nacht' en *ḥēš yā'ūp yômām* 'de pijl die overdag vliegt' (vs. 5), *deber* 'pest' en *qeteb* 'verderf' (vs. 6), *rā'ā* 'kwaad' en *nega* 'plaaag' (vs. 10) en de bedreiging van de in vers 13 genoemde dieren: שַׁהַל *šahal* 'leeuw', כַּפִּיר *k^epīr*, 'jonge leeuw', פֶּתֶן *peten* 'slang' en תַּנִּין *tannīn* 'draak'. De veelheid aan termen illustreert de *alomvattendheid* van de bedreiging die in Psalm 91 aan de orde wordt gesteld.

De associaties die met deze termen verbonden zijn, zo bleek uit onze analyse in hoofdstuk 7, doen vermoeden dat de nood die in Psalm 91 aan de orde is vooral te maken heeft met de gevolgen van *magie en toverij*. Het dienen of vereren van andere goden dan JHWH, het meedoen met of participeren in een idolate cultus, kan tot gevolg hebben dat men verstrikt raakt in het net van deze goden, geesten en demonen (Deut. 7,25) en men angstig (1 Sam. 16,14-15) en ziek wordt (Ex. 23,24-25). Het is bekend dat men in het oude Oosten aan gesproken woorden bijzondere kracht toekende. Vooral wanneer woorden met een negatieve intentie uitgesproken werden zoals bij *bezweringen en vervloeking* het geval was. Het lijkt erop dat hiermee een vernietigende kracht in het leven geroepen kon worden, die – als zij niet geannuleerd werd – ook daadwerkelijk onheil tot gevolg had, met als resultaat dat mensen angstig en ziek werden en in sommige gevallen zelfs de dood kon intreden (Joz. 6,26 en 1 Kon. 16,34). De angst voor en realiteit van vervloeking gingen ook aan Israël niet voorbij zoals blijkt uit Psalm 10,7 en 109,17-19.

De nood die in de psalm aan de orde is, heeft blijkens de term *paḥad laylā* ook te maken met de angst voor *geesten en demonen* die overwegend 's nachts actief zijn. Verder laten de termen *deber* en *qeteb* zien dat de psalm ook rekent met de bedreigende macht van de dood en het dodenrijk die in ziekte en verderf zichtbaar wordt. Veel van de uitdrukkingen die de psalm gebruikt, hebben in de wereld van het oude Oosten betrekking op de realiteit van geesten en demonen. Het zijn demonen die als handlangers van heksen en tovenaars 'zorg'dragen voor de effectiviteit van hun magische praktijken en woorden. Het zijn geesten en demonen die mensen angstig en ziek maken en de hoop op genezing en bevrijding in de grond boren. Gevaarlijke machten, kwaadaardige geesten en demonen houden zich bij voorkeur op in eenzame plaatsen, woestijnen en op begraafplaatsen. Zij omringen de mens en geven hem

een gevoel van verlorenheid, eenzaamheid en angst.

Het is onzes inziens deze realiteit die in Psalm 91 aan de orde is. De psalm gaat niet over een denkbeeldige wereld, maar over een concrete wereld waarin mensen te maken hebben met onheil en bedreigende machten. De psalm ontkent of bagatelliseert deze bedreiging niet, maar neemt haar serieus én geeft er een antwoord op!

9.2.2 Bescherming door JHWH

Het antwoord dat Psalm 91 geeft aan de angstige en bedreigde mens, is te vinden in de beelden van bescherming. Met deze krachtige beelden biedt de psalm een tegenwicht tegen het onheil dat bedreigt. We zagen reeds dat de termen *sēter* (vs. 1) *maḥse*, *m^ešûdâ* (vs. 2) en *mā'ôn* (vs. 9) alle vier een plaats profileren waar men kan schuilen en veilig is. Ook het nomen *šēl* (vs. 1) heeft betrekking op iets of iemand die bescherming biedt tegen gevaar. Datzelfde kan gezegd worden voor *'ebrâ* en *kānap* (vs. 4), omdat zij beide een veilige en afgeschermd plek profileren, waar(onder) men in gevaar en nood zijn toevlucht kan nemen. Ten slotte drukken *šinnâ* en *sōḥērâ* (vs. 4) een vorm van bescherming uit die een mens bedekt en geheel omringt.

Het bijzondere van Psalm 91 is dat al deze beelden verbonden worden met JHWH. Het gaat niet zomaar om *een* schuilplaats, vleugels of schild, maar om de schuilplaats, vleugels en schild *van* JHWH. In vers 2 wordt van JHWH gezegd: 'mijn schuilplaats en mijn vesting' en in vers 4 gaat het om 'zijn vleugels en zijn wiken'. Dit betekent dat de betekenis van veiligheid en bescherming, die door deze begrippen geprofileerd wordt, geprojecteerd wordt op JHWH (zie § 8.2.4). De concrete voorstellingswereld die met deze begrippen gegeven is, wordt betrokken op de persoon van JHWH zelf. Zoals een *sēter* of *maḥse* een schuilplaats is voor wie in gevaar is, zo biedt JHWH bescherming aan wie in nood is. De nomina *'ebrâ* en *kānap* voegen met het beeld van de vleugels aan deze bescherming toe, dat er onder deze vleugels een veilige en afgeschermd plek is. De schuilplaats bevindt zich namelijk *taḥat k^enāpāw* 'onder zijn vleugels'. Deze uitdrukking visualiseert de bescherming als een veilige plek in de directe nabijheid van JHWH. Deze gedachte van nabijheid wordt versterkt door het nomen *šēl*. Zoals iemand kan schuilen in de schaduw van een boom of rots, zo kan (en mag) een mens in nood de nacht doorbrengen *ina šilli ilišu* 'in de schaduw van zijn God' of, zoals Psalm 91,1 het verwoordt: *b^ešēl šadday* 'in de schaduw van de Almachtige' (zie § 8.3.4 voor discussie van de term *šadday*). De persoon die bescherming zoekt in gevaar moet in de schaduw van het voorwerp blijven dat bescherming biedt. Met dit beeld impliceert de psalm dat de mens in nood in de (fysieke) nabijheid van JHWH moet en kan (!) verkeren. De associaties die vanuit de Umwelt met *šēl* meekomen, veronderstellen dat bescherming gezocht wordt bij iemand die sterker en machtiger is. Het gebruik van de godsnaam *šadday* in Psalm 91,1 geeft extra inhoud aan de bescherming, want in deze oude gods aanduiding staat de (universele) macht van God op de voorgrond. Dit geeft de mens in nood het vertrouwen dat hij niet tevergeefs bij deze God zijn toevlucht zal nemen. De macht van JHWH wordt ook zichtbaar in het feit dat hij zijn engelen gebiedt de kwetsbare mens op al zijn wegen te bewaken (vs. 11-12). Immers, JHWH spreekt, en het is er; Hij gebiedt, en het staat er (Ps. 33,9).

In aansluiting op deze concrete beelden, komt de bescherming door JHWH ook tot uiting in de toezeggingen die de mens in nood ontvangt. JHWH belooft hem namelijk

te doen ontkomen aan al die situaties die levensbedreigend zijn (*pālat* 'bevrijden', Ps. 91,14) en zal hem op een voor vijanden en onheil onbereikbare en hoge plaats brengen (*śāgab* 'beschutten', Ps. 91,14). Telkens weer vinden we in de context van werkwoorden als *hāsā*, *pālat* en *śāgab* verwijzingen naar bedreigende omstandigheden van vijanden, geweld, kwaad, ziekte en onheil. Het zijn deze 'oppressive circumstances' die de aanleiding vormen voor mensen om te besluiten bij JHWH te schuilen. Psalm 91 houdt deze mensen voor dat zij in de nabijheid van JHWH veilig zijn en onbereikbaar voor welke vorm van onheil dan ook. Onder zijn vleugels mogen zij schuilen tot het onheil voorbijgaat (Ps. 57,2).

Het antwoord dat Psalm 91 geeft aan de angstige en bedreigde mens, krijgt nog extra kleur, als we beseffen dat veel van de uitdrukkingen die de psalm gebruikt, nauwe overeenkomsten vertonen met persoonsnamen die in epigrafische teksten zijn teruggevonden (zie § 5.6, in het bijzonder tabel 5.2). Zoals Albertz heeft aangetoond worden in de persoonsnamen de religieuze ervaringen en godsdienstige overtuigingen van de familiale (huis)godsdienst en de geloofswereld van oud-Israël zichtbaar. Het is juist op dit terrein dat de angst voor (demonisch) onheil zich concreetiseert (§ 2.1 en 5.4). Door aan te sluiten bij het taalveld en begrippenkader van deze familiale religie, laat de psalm zien dat hij vooral de nood en bedreiging van deze groep mensen – in de familiale setting – op het oog heeft.

Op zeer diverse wijze wijst Psalm 91 mensen die angstig en bedreigd zijn op de bescherming die JHWH schenkt. Dit roept vervolgens de vraag op *waar* deze bescherming te vinden is en *hoe* deze gevonden kan worden. Deze vraag komt in de volgende paragrafen aan de orde.

9.2.3 Huis en heiligdom

In § 5.5 is duidelijk geworden hoezeer Psalm 91 geworteld is in de familiale geloofswereld van het oude Israël. Persoonlijke gods aanduidingen als 'mijn God', 'mijn toevlucht en mijn vesting' (vs. 2) en semantische overeenkomsten tussen persoonsnamen enerzijds en werkwoorden en nomina in Psalm 91 anderzijds (zie tabel 5.2), maken de nauwe banden duidelijk die de psalm met deze familiale huisgodsdienst heeft. Tegelijk constateerden we dat moeilijke situaties als bijvoorbeeld ziekte of demonische bedreiging (besmetting) de spankracht van de familiale godsdienst te boven gaan en op een ander niveau geadresseerd moeten worden. In dergelijke gevallen moet men hulp zoeken bij een vertegenwoordiger van JHWH, die bij een heiligdom werkzaam is of daar zijn verblijf houdt. In § 5.6 constateerden we dat Psalm 91 een situatie veronderstelt waarin een mens in nood bij een heiligdom een representant van JHWH ontmoet. Dit betekent dat hoewel de familiale godsdienst een zekere zelfstandigheid bevat en in de familiale setting van de ene generatie op de andere generatie wordt overgedragen, men het toch niet zonder deze meer hiërarchische godsdienstige organisatievorm kan stellen.

Het heiligdom waar de mens in nood zijn toevlucht zoekt, wordt door de psalm getypeerd als de *seter* 'elyôn 'schuilplaats van de Allerhoogste' (§ 8.2.4), waar de *šēl šadday* 'schaduw van de Almachtige' te vinden is (§ 8.3.4). Zoals we gezien hebben is *seter* een algemene aanduiding voor een schuilplaats waar men zich verbergen kan voor gevaar (§ 8.2). Het feit dat in de psalm expliciete verwijzingen naar koning, volk en tempel ontbreken en de tradities die zo kenmerkend zijn voor de officiële Is-

raëlitische godsdienst afwezig zijn (zie § 5.6.1), maken het onwaarschijnlijk dat met *seter 'elyôn* de tempel in Jeruzalem bedoeld is. De aanduiding van het heiligdom als de *seter 'elyôn* benadrukt het hoge en verheven karakter van de God, die in de hemel zijn woning heeft en die in het heiligdom vereerd en gediend wordt. De ruimtelijke oriëntatie die met de naam *'elyôn* gegeven is, nodigt de mens in nood uit om zijn bedreigde existentie te zien in het licht van de grootheid van deze *'elyôn*.

Uit de persoonsnamen die in tabel 5.2 zijn weergegeven, blijkt hoezeer men in de familiale godsdienst vertrouwen heeft in de redding en bescherming door JHWH. Bij ziekte of demonisch onheil wordt dit vertrouwen echter zwaar op de proef gesteld. De beweging die Psalm 91 maakt, is dat in dergelijke situaties de (een) vertegenwoordiger van JHWH de mens in nood bevrijding en bescherming toezegt en belooft. Psalm 91 veronderstelt dat in de ontmoeting bij het heiligdom deze bevrijding en bescherming een aanvang nemen of geconcretiseerd worden. Hoe dit concreet plaatsvindt en vorm krijgt, blijft in de psalm op de achtergrond, maar uit het feit dat de mens die zijn toevlucht neemt tot JHWH, de belofte krijgt dat engelen hem beschermen zullen (vs. 11) en dat kwaad en plaag zijn tent (huis of leefgemeenschap) niet zullen naderen, valt af te leiden dat in of direct na de ontmoeting de toezeggingen en beloften werkelijkheid zijn geworden. In de terugkeer naar huis weet de mens zich vergezeld door de goddelijke toezegging dat JHWH hem in alles nabij is (vs. 15).

9.2.4 Instructie en belijdenis van vertrouwen

De constatering *dat* toezeggingen van bescherming, bevrijding en goddelijke nabijheid uitgesproken zijn om en nabij een (regionaal) heiligdom, roept de vraag op *hoe* deze toezeggingen ontvangen worden door de mens die zijn toevlucht zoekt bij het heiligdom. De beantwoording van deze vraag dient te beginnen bij de woorden die door de angstige mens zelf zijn uitgesproken. Analyse van de structuur van Psalm 91 heeft duidelijk gemaakt dat de nominale frase *kî 'attâ 'donay maḥsî* 'Ja, U JHWH bent mijn schuilplaats' (vs. 9a) een zelfstandige frase is, die door de bedreigde mens is uitgesproken (§ 4.4.4 en 5.6.2). De woorden van deze frase vormen een uitspraak of uiting van vertrouwen die meestal uitgesproken wordt in de context van gevaar of onheil (§ 5.2.6 en 5.3.3). Op grond van Psalm 91 kunnen we stellen dat dit het enige is dat van de mens in nood wordt gevraagd. Hij moet zijn vertrouwen in JHWH uitspreken in aanwezigheid van een vertegenwoordiger van JHWH, enkele omstanders die als 'implied audience' aanwezig zijn en vermoedelijk ook ten overstaan van JHWH zelf. Blijkbaar is deze uiting van vertrouwen de weg waarop of waarlangs de toezeggingen van JHWH geëffectueerd worden.

Toch vindt deze vertrouwensuitspraak niet zomaar plaats. Voorafgaand aan deze uitspraak vinden we in de verzen 3-8 verschillende toezeggingen van bevrijding en bescherming. Ze zijn bedoeld om dit vertrouwen te funderen en te versterken. Angst hoeft niet het laatste woord te zijn, want JHWH zal ervoor zorgen dat het kwaad en onheil aan de mens voorbijgaan. De alomvattendheid van het kwaad, in de verzen 5-6 weergegeven door het merisme 'nacht' en 'dag', 'schemering' en 'heldere middag', wordt door het *lō' tīrā* 'vrees niet voor' van haar kracht beroofd. De vleugels die een moedervogel beschermend om haar jongen vouwt en het schild dat de hele persoon bedekt en beschermt, vormen een krachtige illustratie van de bescherming door JHWH.

De instructie die in deze verzen tot de angstige en bedreigde mens komt, is er dus op gericht hem (of haar) tot deze uitspraak van vertrouwen te bewegen. Meer wordt er – tenminste vanuit de psalm gedacht – niet van hem verwacht. Interessant is dat het uitspreken van vertrouwen in JHWH een belangrijk element en een verbindende schakel is tussen enerzijds de instructie en het onderwijs over wie JHWH is en wat Hij doet en anderzijds de bevrijding, bescherming en gezondheid die hem toegezegd wordt en die vermoedelijk na de vertrouwensuitspraak in zijn leven realiteit is geworden.

Het uitspreken van vertrouwen in JHWH impliceert tegelijk ook een keuze-element. De keuze namelijk om zich aan JHWH toe te vertrouwen en aan niemand anders. Zoals we zagen in § 5.6.1 kan dit keuze-element het best gesitueerd worden in de periode voor, tijdens of kort na de ballingschap. In een tijd van crisis en veranderende omstandigheden wordt van mensen een bewuste keuze gevraagd. In deze ontwikkeling zou Psalm 91 zeer goed een plaats kunnen hebben.

9.2.5 *Van huis en heiligdom naar JHWH: transpositie van ruimte naar persoon*

De constatering dat Psalm 91 zijn situationele context zowel heeft in de familiale kring van een huishouden alsook in de context van een lokaal of regionaal heiligdom, vormt een belangrijke conclusie van ons onderzoek. Toch is hiermee niet alles gezegd. Deze constatering mag dan wel het *startpunt* zijn van de interpretatie van de psalm, maar zij is zeker geen *eindpunt*. Er vindt namelijk in de psalm een transpositie³ plaats, een beweging van plaats naar persoon. De beweging wordt op een aantal punten zichtbaar.

Ten *eerste* zien we in Psalm 91 een beweging *van plaats naar persoon*. De eerste verzen van de psalm beginnen met een groot aantal termen die een ruimtelijke oriëntatie hebben. Zo profileren *sēter*, *mahse* en *m^ešûdâ* een concrete plaats die als schuilplaats kan dienen en kan het heiligdom door de oorspronkelijk geadresseerden van de psalm in hun leefwereld concreet gelokaliseerd worden. In vers 2 echter wordt een beweging ingezet die in vers 9a haar voltooiing vindt. Dat wat deze termen profileren, wordt getransponeerd naar JHWH. De schuilplaats als een concrete ruimte waar beschutting en bescherming gevonden kunnen worden, wordt opnieuw gedefinieerd. Deze bescherming en beschutting zijn nu bij JHWH zelf te vinden. JHWH is nu voor de mens in nood een beschermende schuilplaats en een veilige vesting. Niet langer de fysieke ruimte van een schuilplaats of een heiligdom biedt bescherming, maar JHWH zelf.

Met deze transpositie opent de psalm voor de mens in nood een nieuwe wereld, een *saving counter-world*, die niet langer gebonden is aan de concrete plaats van een huis of heiligdom. De psalm nodigt de lezer of hoorder uit om zich de bescherming door JHWH voor te stellen als een beschermende ruimte die in de nabijheid van JHWH te vinden is. Deze beschermende ruimte is te duiden als een 'mental space' (zie § 6.3). De beelden van schuilplaats, vleugels en schild verwijzen in eerste instantie niet naar entiteiten in de 'reële wereld', maar naar een mentale ruimte, zoals de ge-

3. Met deze term bedoelen wij een overzetting of verplaatsing van het een in of naar het ander. Volgens Van Dale, *Het Groot Woordenboek der Nederlandse taal*, Utrecht/Antwerpen 1984¹¹, kan transpositie onder andere betekenen: het overzetten van een muziekstuk in een andere toonsoort of het overbrengen van iets in een andere sfeer.

bruiker van de psalm zich deze heeft voorgesteld of gevisualiseerd. De mentale wereld is weliswaar geworteld in de concrete ervaringswereld van de persoon in kwestie, maar valt daarmee niet samen. Zoals we in hoofdstuk 6 zagen, kan de relatie tussen de *mental space* en de wereld zoals die 'werkelijk' is verschillende dimensies hebben. In Psalm 91 wordt verondersteld dat de nood en bedreiging concreet zijn en dat JHWH eveneens een levende realiteit is (want Hij spreekt en handelt). Tegelijk is de bescherming door JHWH, doordat zij aan zijn persoon verbonden is, opeens overal toegankelijk of voorhanden. Dit wordt door de volgende transpositie nog versterkt.

In de *tweede* plaats zien we in Psalm 91 een beweging *van plaats naar (levens)weg*. In het tweede deel van de psalm ontvangt de persoon die zijn vertrouwen uitsprekt in JHWH, in de verzen 10-13 een nieuwe reeks toezeggingen die het thema van de bescherming weliswaar opnieuw opnemen, maar het vervolgens uitbreiden naar de toekomst en naar het leven *elders*. De bescherming en bewaking door JHWH en zijn engelen strekt zich uit בכל־דרכיך *b^ekol d^erākekā* 'op al zijn wegen'. Vanuit de letterlijke betekenis van 'weg' kan *derek* ook de afgeleide betekenis hebben van 'levensweg' (§ 7.14). Deze tweede transpositie verplaatst de bescherming door JHWH van de concrete plek van het heiligdom naar de (levens)weg die de mens vervolgens gaat. Niet langer is de bescherming *grounded* (zie § 6.3) in een locatie, maar in de persoon van JHWH die, zoals vers 15 veronderstelt, bij hem is en met hem meegaat. De mentale wereld van de psalm is een (*trans*)*portable* wereld geworden. Een wereld die niet alleen voor situaties van ziekte en onheil geldt, maar elke dag een realiteit is, blijktens vers 16: אֶרֶךְ יָמִים *'ōrek yāmim* 'overvloed' of 'lengte van dagen'.

Als *derde* wijzen we op de beweging *van kwade machten of demonen naar engelen*. De focus in de verzen 3-8 ligt op het benoemen en concretiseren van wat bedreiging oproept. In onze studie hebben we aangetoond dat een identificatie van deze bedreiging met demonen voor de hand ligt en dat de psalm in eerste instantie tegen deze achtergrond geïnterpreteerd moet worden. Het is mogelijk dat het gebruik van de godsnaam *šadday* bewust bedoeld is als een antithese van het woord שֵׁד *šēd* 'demon' (zo heeft de Septuaginta Ps. 91,6b geïnterpreteerd, zie § 7.9). Gaan we er verder vanuit dat in de verzen 5-6 demonisch onheil gepersonifieerd wordt, dan vinden we in de verzen 11-12 de engelen van JHWH als *counterimage*. Tegenover het onheil van demonen staan de engelen van JHWH, die zijn bescherming 'transporteren' naar waar de gelovige zich bevindt. Het feit dat zij van JHWH de opdracht krijgen om de gelovige te bewaken tegen kwaad en plaag, impliceert dat zij machtiger zijn dan de demonen. Dit geeft de angstige mens het vertrouwen dat hij met JHWH op zijn (verdere) levensweg veilig is. Ook zijn huis wordt in deze bescherming opgenomen (vs. 10). JHWH en zijn engelen zullen als een vurige muur zijn rondom hem en zijn huis (zie Zach. 2,5). Deze bescherming is voortdurend nodig, want benauwdheid zal telkens weer opdoemen (vs. 15b).

9.2.6 Psalm 91: amulet of mezoëza?

De titel van deze paragraaf verwijst naar het in § 1.1 genoemde artikel van Gaiser, waarin hij een magisch gebruik van bijbelteksten beschrijft. In de eerste paragrafen van onze studie gaven we verschillende voorbeelden uit de geschiedenis van recep-

tie en gebruik van Psalm 91 van een magisch gebruik van de psalm. Het gebruik van de psalm als afbeelding aan de muur of als amulet die op het lichaam gedragen wordt, het verwerken van de psalm in een tekst op een magische schaal of als geboorteamulet laten iets zien van de magische kracht die Psalm 91 verondersteld wordt te bezitten. Een dergelijk magisch gebruik van de psalm roept de vraag op of dit gebruik adequaat en exegetisch verantwoord is.

Uit ons onderzoek is duidelijk geworden dat Psalm 91 verschillende vormen van onheil thematiseert, maar vooral demonisch onheil adresseert. Wanneer de psalm door mensen gebruikt wordt om zich tegen demonen te beschermen, kennen zij een betekenis toe aan de psalm die niet vreemd is aan zijn oorspronkelijke setting. Wanneer mensen een afbeelding van de psalm aan de muur hangen, een bij Psalm 91 opengeslagen bijbel op hun nachtkastje hebben, of regels van de psalm in de vorm van een hanger dragen en daarmee de bescherming van JHWH die de psalm profileert, voor ogen houden, krijgt de psalm een functie die niet vreemd is aan zijn boodschap. De psalm nodigt namelijk uit om zich de bescherming door JHWH voor te stellen als vleugels of als een beschermend schild.

Tegelijk moet gesteld worden dat de kracht van de psalm zich niet ontsluit door deze als een amulet of magisch schild te gebruiken. Een dergelijk gebruik zou in strijd zijn met de grondbetekenis van de psalm. Psalm 91 wil juist bevrijding bieden *uit* de gevolgen van magie en toverij en bescherming *tegen* de kwade invloeden van demonen. Een magisch gebruik van de psalm biedt geen tegenwicht tegen de gevolgen van magie. Dan zou het kwaad met dezelfde middelen bestreden worden. De boodschap van Psalm 91 is juist dat JHWH beschermt tegen demonisch onheil en gevaar. De strekking van de psalm is juist dat wie zijn vertrouwen stelt op JHWH bevrijd en beschermd zal worden. Niet het gebruik van *tekst* als zodanig, maar het vertrouwen op JHWH is de sleutel tot bevrijding en bescherming. In die zin kunnen we stellen dat de psalm niet als *amulet*, maar als *uitnodiging* gezien moet worden om daadwerkelijk zich aan JHWH toe te vertrouwen. In dit vertrouwen ligt de kracht van de psalm besloten.

Toch kan het zichtbaar gebruik van de psalm, helpen de betekenis voor ogen te houden. Wanneer de tekst gebruikt wordt als mezoëza,⁴ is hij een voortdurende herinnering aan wat Deuteronomium 6,6-7 beoogt: 'Deze woorden, die ik u heden gebied, moeten in uw hart zijn. U moet ze uw kinderen inprenten en erover spreken ...'

4. Het woord mezoëza betekent letterlijk: *deurpost* in het Hebreeuws; het is een tekstkokertje dat volgens joods gebruik op posten van deuren wordt aangebracht. Op het tekstrolletje staan woorden uit Deut. 6,4-9 en 11,13-21. De tekst wordt met onuitwisbare inkt op een strook perkament geschreven. Op de achterzijde schrijft men *šadday*, een van de bijbelse namen van God, en het perkament wordt dan zo opgerold dat de eerste letter van *šadday* zichtbaar wordt. De mezoëza is aan de rechterkant te vinden op deurposten die leiden naar de belangrijkste vertrekken van het huis. Het is bedoeld als herinnering aan de roeping om JHWH te gedenken en zijn geboden voortdurend te houden.

10 Relevantie en actualiteit

We hebben een periode achter ons, dat we metafysisch denken buitengesloten hebben. We hebben moeite met reële persoonlijke machten buiten ons bestaan. Maar wie moeite heeft met het reële bestaan van de duivel, bedenke, dat dezelfde worm, die knaagt aan het geloof aan de duivel, ook knaagt aan het geloof in het bestaan van een persoonlijke God ... Wie echter gelooft in de wil van de persoon van God en God-language niet als een vervangbaar mythologisch spreken afdoet, heeft thans geen rationele argumenten om de satan als persoon af te wijzen.

Als we geloven in een persoonlijk bestaan van duivel en demonen in de nieuwtestamentische tijd, hebben we geen enkele reden om zo'n bestaan niet aan te nemen voor onze dagen ... De enigen die belang hebben bij zo'n negatie zijn de demonische machten zelf. Zij kunnen ongestoord hun gang gaan. Ze hoeven hun tanden niet te laten zien. Maar ondertussen zitten wij met het onbenoembare kwaad, dat rondwaart in de wereld.¹

10.1 VRAGENDERWIJS

Onze studie startte met verwijzingen naar getuigenissen van mensen uit de Zuid-Amerikaanse cultuur van Chili, die vertellen van ervaringen met geesten en demonen. Deze ervaringen hebben betrekking op het directe contact met geesten van overleden personen (spiritisme) of op het hebben van een *incubuservaring* (nachtelijk bezoek van een demon), maar ook op vreemde situaties in huis doordat bepaalde voorwerpen zomaar van hun plaats komen of situaties waarin men de vloek van het *mal del ojo* ('het boze oog') of beïnvloeding door demonen vermoedt. Aan deze getuigenissen kunnen ook voorbeelden uit onze eigen Nederlandse context toegevoegd worden van mensen, die vertellen verschijningen van overleden familieleden in huis te zien of jongeren die met behulp van een *ouijabord* geesten hebben opgeroepen en daar blijvend last van hebben. In al hun diversiteit en verschillen hebben deze getuigenissen en ervaringen ten minste twee dingen gemeen: (1) zij veronderstellen het feitelijke bestaan van geesten en demonen; en (2) angst speelt in veel gevallen een belangrijke rol.

Dat deze twee punten als een rode draad door alle ervaringen en getuigenissen heen lopen, laat zich gemakkelijk illustreren. In de eerste paragraaf gaven we het voorbeeld van magische schalen die afkomstig zijn van de joodse gemeenschappen in Irak en Iran uit de 6e tot 8e eeuw CE. Deze schalen, die aan de binnenkant beschreven zijn met magische teksten, werden omgekeerd begraven in de hoeken van kamers en onder de drempels van huizen. De gedachte achter het begraven van deze magische schalen op strategische plaatsen in het huis is, dat zij de inwoners van het

1. A. van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*, Nijkerk 1984², 190-191, 192-193.

huis en de bezittingen van een familie beschermen tegen demonen. Wat beweegt iemand om deze magische schalen te vervaardigen en ook daadwerkelijk in zijn huis te begraven? Enerzijds is het de angst die mensen aanzet tot het gebruik van dergelijke schalen en rituelen. Angst voor ziekte, onheil en dood. Angst voor de diepe kwetsbaarheid van het menselijk bestaan. De magische gebruiken zijn een middel om deze angst te hanteren of te bestrijden. Tegelijk veronderstellen deze gebruiken ook de gedachte of overtuiging dat er kwade machten zijn, buiten de mens, die hem bedreigen. Welke middelen ook gebruikt worden, of het nu magische schalen zijn, amuletten of bezweringsteksten, de gebruiker ervan meent zich hiermee te kunnen beschermen tegen demonisch onheil dat van buiten naar hem toekomt. Deze veronderstelling geldt *mutatis mutandis* ook voor de wijze waarop men soms de bijbel hanteert. Wanneer gelovigen in Chili een afbeelding met de tekst van Psalm 91 ophangen bij de ingang van hun huis of een bij Psalm 91 opengeslagen bijbel leggen op het nachtkastje van hun slaapkamer of bij een ziekenhuisbed, dan gaat dit verder dan alleen het bestrijden van de angst. Het gebruik van Psalm 91 in dit geval suggereert bescherming tegen demonisch onheil, dat verondersteld wordt aanwezig te zijn.

In dit slothoofdstuk willen we stilstaan bij de vraag hoe we het voorgaande moeten duiden en wat de betekenis en relevantie van Psalm 91 zouden kunnen zijn voor wie vandaag deze psalm ter hand neemt. De vraag naar de relevantie en actualiteit van Psalm 91 heeft alles te maken met de vraag hoe we het spreken over geesten en demonen vandaag de dag moeten duiden. In het vorige hoofdstuk hebben we namelijk geconstateerd dat Psalm 91 verschillende vormen van demonisch onheil adresseert. In de context van het oude Oosten is het namelijk gebruikelijk om demonen te zien als veroorzakers van ziekte, onheil en dood. Het is dan ook begrijpelijk dat een psalm die in die cultuur geschreven is, een wereldbeeld veronderstelt waarin het feitelijk bestaan van demonen erkend wordt. Op dit punt verschilt het Oude Testament niet wezenlijk van het Nieuwe Testament. Ook daar wordt het feitelijk bestaan van demonen en machten van het kwaad serieus genomen. De nieuwtestamentische geschriften zijn in een tijd en wereldbeeld ontstaan die vol waren van het geloof in het bestaan van demonische machten.² In de Evangelieën zien we dat Jezus van het bestaan van boze en onreine geesten uitgaat (zie bijvoorbeeld Marc. 1,34, 39; Luc. 4,40-41) en dat ook op zijn discipelen overbrengt (Mat. 10,8; Marc. 6,13; 16,17). Verschillende keren wordt er een nauw verband gelegd tussen een boze geest of demon en een vorm van ziekte (Mat. 9,33; 17,18; Luc. 8,2, 26-39; 9,1; etc.). Ook Paulus rekent met het bestaan van demonen en kwade machten, zoals blijkt uit 1 Korinthe 10,20-21, waar hij het offeren aan afgoden gelijkstelt met het offeren aan demonen, en Efeze 6,12, waar hij de gemeente opmerkzaam maakt op duistere en demonische machten van het kwaad die het op de gelovige en de christelijke gemeente gemunt hebben.³

Het gegeven dat zowel het Oude als het Nieuwe Testament het feitelijk bestaan van demonen en kwade machten als realiteit veronderstelt, betekent nog niet automatisch dat wij dat ook zo moeten zien. Wij leven vandaag in een heel andere context en tijd. Sinds de Verlichting is het geloof in de duivel, geesten en demonen op

2. Zie bijvoorbeeld E. Ferguson, *Demonology of the early Christian world*, New York 1984; O. Böcher, *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*, Stuttgart 1972.

3. Zie C.E. Arnold, *Powers of Darkness. Principalities & Powers in Paul's Letters*, Illinois 1992.

zijn retour. In de West-Europese cultuur waarin wij leven, zijn wij het taalveld van geesten en demonen grotendeels kwijtgeraakt. De gedachte dat in deze wereld demonische machten actief zijn, is voor velen een rudiment van een achterhaald wereldbeeld. Voor de meeste vormen van ziekte en onheil kunnen wij medische en natuurwetenschappelijke verklaringen geven. In een wetenschappelijk verklaringsmodel houden wij geen rekening met de aanwezigheid en werkzaamheid van kwade machten en demonen. Kunnen wij vandaag de dag dan nog wel spreken over demonen als reëel aanwezige wezens, weliswaar onzichtbaar, maar constateerbaar in hun effecten? Moeten wij geloven in het bestaan van demonen? Of moeten wij ervan uitgaan dat de (bijbelse) voorstellingen van geesten en demonen behoren tot een cultuur en taalveld, die wij niet zomaar kunnen overnemen? Is het spreken over demonen niet een vorm van mythisch spreken, dat de angst voor het onbestemde en voor het verlies van de grond onder het menselijk bestaan verwoordt? Het is deze hermeneutische vraag die wij in de volgende paragraaf aan de orde willen stellen.

10.2 KRITISCH REALISME

De hermeneutische vraag komt in feite neer op de vraag: zijn demonen alleen aanwezig in een taal van het verleden als personificaties van het kwaad en verwoording van een diepgevoelde (bestaans)angst of zijn zij ook vandaag feitelijk aanwezige geestelijke (niet-zichtbare) entiteiten (iets wat bestaan heeft)? Het is mogelijk om te kiezen voor de eerste optie en ervan uit te gaan dat de oeroude voorstellingen van demonen in feite restanten zijn van een voorbije cultuur. In feite betekent de keuze voor de eerste optie het voorstaan van een vorm van ontmythologisering. Deze term is afkomstig van de nieuwtestamenticus Bultmann, die op het scherpst van de snede het volgende formuleerde:

Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muß sich klar machen, daß er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.⁴

Volgens Bultmann wordt in het Nieuwe Testament een mythische taal gebezigd die door de hedendaagse mens en het objectiverende rationele denken niet meer begrepen wordt. Hij meende dat de mythische voorstellingen van het Nieuwe Testament geherinterpreteerd moeten worden in de taal en het begrippenkader van de moderne mens. Wat betekent deze vorm van ontmythologisering voor de oudtestamentische en oudoosterse voorstellingen van boze geesten en demonen? Deze voorstellingen zijn niet anders dan mythisch geladen beelden om de macht van het kwaad aan te duiden. Wanneer mensen spreken over boze geesten en demonen projecteren zij hun innerlijke angsten en onzekerheden op externe realiteiten. In dit mythisch spreken worden de onbestemde huiver, de angst voor het verlies van zekerheden en de angst

4. De uitdrukking 'ontmythologisering' is afkomstig van R. Bultmann in zijn beroemde artikel 'Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung' (1941), in: *Kerygma und Mythos* (Vol. 1), H.W. Bartsch (ed.), Hamburg 1960⁴, 15-48.

voor de dood verwoord en worden demonen gezien als machten, die van buiten de mens bedreigen. De beleving van chaos en het verlies van de persoonlijke grip op de omstandigheden brengen de mens ertoe zijn leven als een door kwade machten bedreigd bestaan te ervaren. Ontmythologisering van deze mythische denkbeelden betekent een herinterpretatie van deze denkbeelden in termen die vandaag de dag gangbaar zijn. Wij noemen vandaag mensen niet langer demonisch bezeten. Een mens met een stomme geest is bijvoorbeeld iemand die psychisch geblokkeerd is en zich niet kan uiten. Over mensen die vroeger als bezeten werden aangeduid, wordt vandaag gesproken in termen van schizofrenie, hysterie of epilepsie. Niet langer worden zieke mensen tegemoetgetreden als mensen die door demonen zijn bezeten. Labuschagne verwoordt deze zienswijze treffend:

Ziektes worden niet veroorzaakt door duivels en demonen, maar onder andere door bacteriën en virussen; overspannenheid, depressies en geestesziektes zijn niet te wijten aan bezetenheid door de duivel of door boze geesten, maar vinden hun oorzaak in psychische stoornissen. Ziektes van de geest worden niet genezen door exorcisme, de 'uitdrijving' van duivels en demonen uit mensen, maar door medische psychotherapie.⁵

In deze lijn spreken we liever niet over demonen als concrete entiteiten of wezens, maar over demonisch, in de zin van een zich machteloos voelen tegenover een bepaalde vorm van kwaad.⁶

Nu is het ontegenzeggelijk waar, dat de ontwikkeling van de moderne wetenschap op dit punt veel goeds heeft gebracht. Niet alleen heeft zij mythes van magie en bijgeloof doorgeprikt, zij heeft ook mensen bevrijd die ten onrechte gedemoniseerd werden. De geschiedenis van het christendom laat namelijk zien dat het geloof in Satan en zijn trawanten, in boze geesten, hekserij, toverij en geestenbannerij een eigen leven is gaan leiden en in het verleden onnoemelijk veel onheil heeft aangericht. Terughoudendheid op dit punt is op haar plaats. De ontwikkeling van de medische wetenschap is op veel punten enorm tot zegen geweest en een zorgvuldige duiding van een ziekteproces is geweldig belangrijk en kan mensen voor veel onnodig kwaad behoeden. Toch is het de vraag of met de mythische duiding van boze geesten en demonen als voorstellingen van een voorbije cultuur de boodschap van het Oude Testament in het algemeen en van Psalm 91 in het bijzonder wel voldoende recht gedaan kan worden. Het spreken over het feitelijk bestaan van demonen, als externe personificaties van de innerlijke angst van mensen voor ziekte, dood en onheil, schept weliswaar een belangrijke hermeneutische brug naar de cultuur en leefwereld van de moderne en postmoderne mens, maar moeten we daarin niet nog een stap verder gaan? Als we de voorstelling van boze geesten en demonen zouden duiden als mythologische taal, dan mogen we niet voorbijgaan aan het feit dat deze taal juist ontstaan is omdat het spreken in natuurlijke beelden, dat wil zeggen: in begrippen die aan de concrete leefwereld van de mens ontleend zijn, niet toereikend werd geacht. Mythologische taal diende juist om woorden te geven aan datgene wat ons denken overstijgt en groter is dan onze zichtbare werkelijkheid. Ligt het dan niet voor

5. C.J. Labuschagne, *Zin en Onzin over God. Een kritische beschouwing van gangbare godsvoorstellingen*, Zoetermeer 1994, 137.

6. Zie Van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*, 186-188.

de hand en is het wetenschappelijk gezien niet juist om tenminste rekening te houden met de *mogelijkheid* dat demonen reële entiteiten zijn die buiten en onafhankelijk van de mens hun bestaan hebben? Moet het feit dat demonen niet alleen in de geschriften van het Oude en Nieuwe Testament, maar ook in ervaringen van mensen uit verschillende tijden en culturen een rol spelen en als *externe* (buiten de mens bestaande) entiteiten erkend worden, niet serieus in onze overwegingen meegenomen worden?

De antropoloog Hiebert heeft voor dit laatste sterk gepleit. Tijdens zijn verblijf in India kwam hij in aanraking met een opvatting van de werkelijkheid die hem grotendeels onbekend was.⁷ Hij werd geconfronteerd met een realiteit waarin ziekten werden toegeschreven aan vervloekingen of zwarte magie en mensen genezing konden vinden door middel van het reciteren van bepaalde magische toverspreuken. Mensen maakten gebruik van amuletten ter bescherming van hun lichaam en huis. Men rekende met het bestaan van geestelijke machten die invloed hadden op het dagelijks leven. Men probeerde goden gunstig te stemmen met offers en demonen te verjagen met rituelen. Hiebert was getraind in een naturalistisch en westers wereldbeeld, waarin het bestaan van engelen, geesten en demonen, vooroudergeesten en zielen van dieren ontkend of als irrelevant werd beschouwd. Dit westerse wereldbeeld gaat in feite uit van een vorm van dualiteit tussen enerzijds de transcendente wereld van God – het terrein van religie – en anderzijds de empirische wereld van de zintuiglijke waarneming en natuurwetten – het terrein van de wetenschap. Op grond van zijn ervaringen in India poneert Hiebert een tussenlaag, die hij het 'buitengesloten midden' noemt (zie tabel 10.1).

Tabel 10.1: Wereldbeeld volgens Hiebert, naar fig. 12.3; Hiebert, *Antropological Reflections*, 196.

| | |
|---|----------------------------------|
| Transcendente wereld van God Geloof/wonderen/heilig | Religie/godsdienst |
| <i>Buitengesloten midden</i> <i>Engelen/geesten/demonen</i> | <i>Magie en bijgeloof/Geloof</i> |
| Empirische wereld op aarde Zintuigen en ervaring/natuurwetten/seculier | Wetenschap |

Hiebert is van mening dat de dimensie van het 'buitengesloten midden' van engelen, geesten en demonen, die op aarde werkzaam zijn, niet langer genegeerd kan en mag worden. Het probleem met deze opvatting is dat de dimensies van het 'buitengesloten midden' en de transcendente wereld van God formeel niet van elkaar te onderscheiden zijn. De realiteiten waar deze twee dimensies naar verwijzen, zijn beide immers niet zintuiglijk waarneembaar. Om die reden kunnen we het schema van Hiebert beter vereenvoudigen tot de volgende twee dimensies (aspecten van een en dezelfde werkelijkheid): de *fysische* en de *metafysische*.⁸ De *fysische* dimensie heeft

7. P.G. Hiebert, *Antropological Reflections on Missiological Issues*, Grand Rapids 1994, 189-201.

8. Zie voor onderscheid A. Markus, *Beyond Finitude. God's Transcendence and the Meaning of Life* (Contributions to Philosophical Theology 11), Frankfurt am Main 2004, 371-372.

betrekking op datgene van de materiële wereld wat in principe empirisch toetsbaar is in termen van waarneembare oorzaken en gevolgen. Het betreft de wereld die toegankelijk is voor onze zintuigen, met al haar processen, entiteiten, onderlinge verbanden en oorzakelijkheden. Ons westerse wereldbeeld is diepgaand beïnvloed door deze wetenschappelijke en empirische benadering van de werkelijkheid. De *metafysische* dimensie heeft betrekking op de niet-materiële aspecten van de werkelijkheid zoals de ziel, geest, God, goden, engelen en demonen. Uitspraken van metafysische aard zijn niet empirisch toetsbaar. Ze gaan over 'iets' of 'iemand' dat (of die) er is 'naast', 'buiten' of 'boven' de materiële of fysisch waarneembare werkelijkheid. Het verschil tussen beide benaderingen van de werkelijkheid laat zich illustreren met de volgende voorbeelden. Allereerst de geboorte van een kind. Er zijn ouders die op het geboortekaartje zetten dat hun kind een geschenk van God is. Deze geloofsuitspraak is in feite een metafysische verklaring van de geboorte van hun kind. Ze schrijven het wonder van het nieuwe leven toe aan God. Dat wil niet zeggen dat deze ouders zullen ontkennen dat het nieuwe leven ook te duiden is door middel van een fysische verklaring. Het ontstaan van nieuw leven kan ook wetenschappelijk verklaard worden in termen van de samensmelting van een eicel en een zaadcel. Toch kiezen deze ouders ervoor vanuit hun geloof het fysische proces van het ontstaan van nieuw leven te betrekken op God. Beide benaderingen sluiten elkaar per definitie niet uit.⁹

Een tweede voorbeeld: het uitbreken van de pest. In 2 Samuël 24,15 wordt verteld van een pest die in Israël uitbreekt en waaraan zeventigduizend mensen sterven. Het bijzondere van deze tekst is dat expliciet gezegd wordt dat God deze pest (als straf) veroorzaakt en over Israël brengt. Een dergelijke duiding van de pest was zelfs tot in de Middeleeuwen nog zeer gebruikelijk. In de periode van de veertiende tot de negentiende eeuw is Europa veelvuldig door de zwarte dood geteisterd geweest en is de pest vaak als een straf van God gezien. Vóór de opkomst van de moderne wetenschap werden dergelijke metafysische verklaringen als afdoende opgevat. Door de ontwikkelingen van de wetenschap is inmiddels duidelijk geworden dat de pest een infectieziekte is die fysiek veroorzaakt wordt door een bacterie en derhalve bestreden kan worden. Voor velen vandaag wordt de metafysische verklaring als overbodig en als rudiment van een achterhaald wereldbeeld beschouwd. Toch sluit een fysische verklaring van het uitbreken van een pest een metafysische verklaring niet per definitie uit. Wetenschappelijke uitspraken beperken zich tot kennis over de fysische werkelijkheid. De vraag of een metafysische verklaring voor iemand betekenis heeft, hangt uiteindelijk af van de geloofsovertuiging die iemand op grond van zijn levensbeschouwing heeft.

Een laatste voorbeeld: de genezing van de maanzieke jongen. In Mattheüs 17,14-18 wordt het verhaal verteld van een jongen die bij Jezus gebracht wordt en die regelmatig in het vuur of in het water valt en daarbij ernstige verwondingen oploopt. Jezus geneest de jongen door de demon die in hem is te bestraffen en uit te drijven. Het korte verhaal is interessant, allereerst vanwege de aanduiding dat de jongen maanziek is. Medisch gezien doen de verschijnselen (controleverlies over het lichaam, stuip trekkingen, op de grond vallen, etc.) aan een vorm van epilepsie denken. De aanduiding 'maanziekte' echter is verbonden met het volksgeloof dat de

9. Met dank aan A. Markus, *Adieu God. Over het afscheid van een persoonlijke God*, Zoetermeer 2010, 19-31.

maan, in bepaalde fasen, schadelijk kan zijn voor mensen, in het bijzonder bij ziekten met een periodiek of terugkerend karakter. In de beleving van de mensen van die tijd konden bepaalde ziekten worden toegeschreven aan kosmische fenomenen als de maan. In het bijbelgedeelte wordt de ziekte van de jongen toegeschreven aan de activiteit van een demon, die leidt tot controleverlies over zijn lichaam en stem. De duiding van de ziekte van de jongen als een vorm van maanziekte of als gevolg van demonische bezetenheid heeft een metafysisch karakter. Ze is empirisch niet toetsbaar of verifieerbaar. Een medicus zou deze ziekte vanuit zijn fysische optiek vermoedelijk als epilepsie typeren. Het voorbeeld van de maanzieke jongen lijkt spannender dan de twee voorgaande voorbeelden, omdat in de tekst zelf de ziekte al op twee manieren geduid wordt: als maanziekte en demonische bezetenheid. Toch kunnen ook in dit laatste voorbeeld een metafysische verklaring van de ziekte (veroorzaakt door een demon of de maan) en een fysische verklaring (gevolg van een storing in de hersenen) naast elkaar bestaan. Het probleem ontstaat wanneer bijvoorbeeld een medicus verklaart dat een empirische of fysische verklaring van de ziekte afdoende is en daarbij impliciet veronderstelt dat een metafysische verklaring niet mogelijk is, omdat demonen niet feitelijk bestaan. Wie op het standpunt staat dat er alleen een empirische werkelijkheid is en op grond daarvan stelt dat een metafysische verklaring inhoudsloos is, doet daarmee een ontologische uitspraak die wel botst met een metafysische opvatting van de werkelijkheid. De keuze voor een fysische duiding van de maanziekte als vorm van epilepsie als enige mogelijkheid, heeft tot gevolg dat de wijze waarop Jezus met de ziekte omgaat onder druk komt te staan. Jezus schrijft de ziekte namelijk toe aan een demon en genezing treedt op na het uitdrijven van de demon.

Wie kiest voor een fysische duiding als enige interpretatiemogelijkheid, moet de handeling van Jezus ontmythologiseren en herinterpreteren in termen van het modern wetenschappelijk wereldbeeld. Aan de keuze zitten verschillende theologische vragen vast: Heeft Jezus zich dan vergist? Is Hij dan niet de Zoon van God? En: wat betekent dit voor de andere verhalen over genezingen en duiveluitdrijvingen? Of weerspiegelt de beschrijving van deze genezing de opvatting van de evangelist Mattheüs en de wijze waarop men toen ziekte duidde? Zo zijn er nog wel meer vragen te stellen. Een metafysische verklaring van de ziekte in termen van demonen, zoals in het bijbelgedeelte gebeurt, veronderstelt niet alleen het feitelijk bestaan van demonen, maar ook dat zij veroorzakers van ziektes kunnen zijn. Een dergelijke opvatting is trouwens in lijn met het wereldbeeld dat door het Nieuwe Testament verondersteld wordt. In dit geval blijft echter de vraag nog open of *wij* dit ook zo moeten zien. Medisch gezien is er geen reden om bij epileptische verschijnselen te denken aan demonen. Toch kan niet per definitie uitgesloten worden dat in sommige gevallen epileptische verschijnselen door demonische invloed veroorzaakt *kunnen* worden. Het feit dat iemand vandaag rekening houdt met de *mogelijkheid* van een feitelijk bestaan van demonen, hangt uiteindelijk af van de levensbeschouwing die hij of zij aanhangt.

Nadenkend over de relevantie en actualiteit van onze studie over Psalm 91, wil ik vanuit mijn christelijk geloofsperspectief vasthouden aan het feitelijk bestaan van boze geesten en demonen, omdat dit mijns inziens het meeste recht doet aan zowel de Schrift als de menselijke ervaring. In de *eerste* plaats denk ik aan de oudtesta-

mentische waarschuwingen voor de bedreigende macht van (af)goden, geesten en demonen. In het Oude Testament wordt het de Israëlieten verboden iets te maken te hebben met de sinistere wereld van geesten en met het manipuleren van deze geesten door bezweringen, waarzeggerij, toverij en het raadplegen van geesten van doden (zie Deut. 18,9-15; 1 Sam. 28 en Jes. 8,19). Het volk Israël moet zich verre houden van dodenraadpleging en andere spiritistische praktijken. Deze geboden en raadgevingen worden niet zonder reden gegeven. Uit deze voorschriften blijkt namelijk de schadelijke realiteit van deze geestelijke machten. Het contact met geesten en demonen maakt mensen ziek en benauwd (Ex. 23,24-25; Jes. 8,21-22) en laat hen geestelijk te gronde gaan (Ex. 23,33; 34,12; Joz. 23,12-13; etc.). Er gaat van deze goden, geesten en demonen een negatieve geestelijke kracht uit waar de Israëlieten zich niet mee moeten inlaten. Ik denk dat we deze voorschriften het meest recht doen als wij het feitelijk bestaan van deze kwade machten erkennen. Datzelfde geldt mijns inziens voor de macht en overwinning van Jezus over demonen (Mat. 12,22-28; Marc. 5,1-20). We zouden deze macht en overwinning van hun kracht beroven als wij de beschrijving van zijn optreden uitsluitend als een mythologische vorm van spreken zouden bestempelen die uitdrukking is van de menselijke angst, en niet ook van bedreigende machten. Een dergelijke opvatting zou mijns inziens het bijbelse getuigenis maar ten dele recht doen. In de *tweede* plaats geeft daarnaast de persoonlijke ervaring van mensen met geesten en demonen vandaag de dag (via spiritisme, occulte en paranormale fenomenen) en de alomvattende realiteit van het kwaad in bredere verbanden in deze wereld voldoende aanleiding om een feitelijk bestaan te veronderstellen van boze geesten en kwade machten die in deze wereld werkzaam zijn.¹⁰

Een opvatting die rekening houdt met het feitelijk bestaan van geesten en demonen zou ik als een vorm van *kritisch realisme* willen typeren.¹¹ In deze aanduiding staat *realisme* voor de opvatting dat het spreken over God en engelen of boze geesten en demonen niet slechts bepaalde religieuze ervaringen of opvattingen beoogt te verwoorden, maar óók refereert aan een ten opzichte van de gelovige *externe* werkelijkheid. We ontkennen hiermee niet dat religieuze taal wanneer het gaat om God en goden, engelen en demonen, metaforisch van aard is. Elk spreken over een werkelijkheid die empirisch niet toetsbaar is, zoals de werkelijkheid van God of demonen, is per definitie metaforisch van karakter. In de woorden van Korpel en De Moor:

Since human beings cannot adequately describe God and the divine world, they have to make do with terms borrowed from ordinary human discourse ... All this means that whatever human beings say about deities, including the messages for which they claim a divine origin, are merely a bleak reflection of a totally different

10. Zoals we in § 3.4.2 zagen, vormde voor Albertz de wijze waarop in de individuele klaagpsalmen over vijanden gesproken werd, aanleiding om te spreken over demonische machten. In zijn ogen waren er geen reële en sociale conflicten denkbaar waarin een dergelijk vijandbeeld zou hebben kunnen ontstaan. Ditzelfde kan mutatis mutandis ook gezegd worden over de hedendaagse ervaring van geesten en demonen.

11. Zie P.G. Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts*, Harrisburg 1999, 68-116. Het kritisch realisme verschilt niet wezenlijk van het verfijnd theologisch realisme, zoals dat door G. van den Brink en M. Sarot gepropageerd is, in: *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen 1995, 21-23.

reality.¹²

Het gegeven dat religieuze taal metaforisch van aard is of in grote mate bepaald wordt door ons symbolische universum,¹³ mag echter niet onze ogen sluiten voor het feit dat deze taal ook bepaalde claims doet ten aanzien van de externe werkelijkheid waarnaar zij verwijst. Religieuze taal heeft niet alleen te maken met wat (gelovige) *mensen* zeggen, ervaren of doen, de zogeheten tweede-orde activiteiten, maar doet ook uitspraken over de werkelijkheid van *God, engelen en demonen*. Hoezeer religieuze taal een metaforisch karakter draagt, ze maakt ook eerste-orde claims, die beogen aan te geven hoe het er in werkelijkheid voorstaat met God, mens en wereld. Het kritisch *realisme* veronderstelt dat er buiten de mens een reële wereld is, die onafhankelijk van de menselijke ervaring en taal bestaat. In deze opvatting van de werkelijkheid wordt gerekend met het bestaan van God en engelen, alsook met het feitelijk bestaan van boze geesten en demonen als reële (persoonlijke) machten.¹⁴ Het is formeel onjuist om aan God en engelen wel ontologische status, dat wil zeggen: een bestaan buiten en onafhankelijk van de mens, toe te kennen en aan boze geesten en demonen niet. Terecht maakt Van de Beek dit punt als hij schrijft:

... wie moeite heeft met het reële bestaan van de duivel (*en demonen*, GCVr.), bedenke, dat dezelfde worm, die knaagt aan het geloof aan de duivel, ook knaagt aan het geloof in het bestaan van een persoonlijke God ... Wie echter gelooft in de wil van de persoon van God en God-language niet als een vervangbaar mythologisch spreken afdoet, heeft thans geen rationele argumenten om de satan als persoon (*en demonen als reële entiteiten*, GCVr.) af te wijzen.¹⁵

Deze geloofsmatige opvatting van de werkelijkheid is *kritisch* in die zin dat zij beweert dat de menselijke kennis en taal beperkt zijn en geen letterlijke een-op-eenrelatie hebben met de werkelijkheid waarnaar zij verwijzen.¹⁶ Zoals we in § 1.5.3 en 6.3

-
12. M.C.A. Korpel, J.C. de Moor, *The Silent God*, Leiden 2011, 65-67-78. Zie voor metaforisch karakter van religieuze taal ook: M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster 1990, 35-87; en V. Brümmer, *Liefde van God en mens*, Kampen 1993, 11-41.
13. A. van de Beek, *Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*, Nijkerk 1996, 59-62. Met symbolisch universum bedoelt Van de Beek dat de wijze waarop wij de ons omringende werkelijkheid ervaren in grote mate bepaald wordt door de voorstellingen, ervaringen en structuren die wij mensen vanuit onze cultuur, traditie en opvoeding hebben meegekregen.
14. Zie V. Brümmer, *Wijsgerige Begripsanalyse*, Kampen 1989³, 219-226, 241-273, over de betekenis en implicaties van het begrip 'bestaan'. Binnen een christelijke levensbeschouwing veronderstelt men dat God – hoewel Hij zintuiglijk niet waarneembaar is – feitelijk bestaat en dat zijn bestaan bepalend is voor de handelingsmogelijkheden van de gelovige. Immers, indien God niet bestaat, is het logisch onmogelijk om Hem te danken of gehoorzaamheid te beloven of liefde te bewijzen – kortom om *coram Deo* te leven. Mutatis mutandis kan hetzelfde gezegd worden voor het feitelijk bestaan van geesten en demonen. Deze entiteiten vallen ontologisch in dezelfde categorie als God en engelen. Wanneer in het Nieuwe Testament wordt verteld dat Jezus demonen aanspreekt en uitdrijft, betekent dit dat voor Jezus (en vermoedelijk ook voor de schrijvers van de Evangelieën) demonen feitelijk bestaan en zijn handelingsmogelijkheden hierdoor mede bepaald worden. De keuze om ook vandaag te rekenen met het feitelijk bestaan van demonen en onze handelingsmogelijkheden hierdoor te laten bepalen, hangt uiteindelijk af van de levensbeschouwing die men aanhangt. Als christen ben ik van mening dat het rekening houden met het feitelijk bestaan van demonen het meest recht doet aan de Schrift en de menselijke ervaring.
15. Van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*, 190-191.
16. Zie Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts*, 68-71; Van den Brink, Sarot, *Hoe is uw Naam?*, 21.

zagen, verwijst de menselijk taal in eerste instantie naar de (mentale) opvattingen die de gebruikers ervan huldigen ten aanzien van de hen omringende wereld. Het mentale *framework* en beeld dat mensen bij woorden en begrippen hebben, is altijd een interpretatie van hoe zij de wereld om hen heen ervaren en zien. Dat geldt ook voor de schrijvers van de bijbel en van Psalm 91. Dit staat een kritische analyse niet in de weg. Immers, wanneer wij een lans breken om ook vandaag uit te gaan van een feitelijk bestaan van demonen, ontslaat ons dit niet van de plicht om dit kritisch te doen. Want uitgaan van het bestaan van demonen is niet zonder risico. Het gevaar bestaat namelijk dat mensen (gelovigen) het bestaan van demonen aangrijpen om hun eigen verantwoordelijkheid en schuld op deze machten af te schuiven. Het kwaad zou dan geen mensenwerk meer zijn, maar werk van de duivel en van demonen. Dit gevaar is niet denkbeeldig, maar kan vermeden worden als we in de lijn van de oudtestamentische traditie (en van de Schrift als geheel) de nadruk blijven leggen op de persoonlijke keuzes en verantwoordelijkheid van de mens. Hiermee verbonden is het gevaar van misplaatste concreetheid.¹⁷ Het kwaad in iemands leven kan uitsluitend toegeschreven worden aan demonen (of andere kwaad berokkenende entiteiten), maar deze vorm van externaliseren van het kwaad loopt het risico om het kwaad te beperken. Is het kwaad uiteindelijk niet veelomvattender en ongrijpbaarder dan men vaak veronderstelt? Is de concretisering van het kwaad niet een beperking van het rijke palet dat de bijbel van het kwaad schetst? Ook dit is een belangrijk gegeven. De duiding van bepaalde verschijnselen of een bepaald gedrag als demonisch mag nooit ten koste gaan van een integrale analyse vanuit verschillende professies (medisch, psychologisch en theologisch). Eveneens moeten we ervoor waken dat het geloof in het feitelijk bestaan van geesten en demonen het geloof in God overschaduwet en belemmert. Uiteindelijk weten we op grond van de bijbel en de christelijke traditie heel wat meer van God dan van geesten en demonen. Ook in dit opzicht is een vorm van *kritisch* realisme van groot belang.

Dit alles neemt niet weg dat we in deze studie toch willen vasthouden aan een feitelijk bestaan van geesten en demonen, omdat dit – zoals we reeds hebben opgemerkt – in onze ogen het meest recht doet aan zowel de Schrift als de menselijke ervaring. Duidelijk is hiermee dat onze studie naar de bedreiging die in Psalm 91 aan de orde is, zich dus in het spanningsveld beweegt van tekst (taal) en context (werkelijkheid). Wij gaan er dus van uit dat het spreken over bedreiging door demonen zowel iets zegt over de *angst* die mensen voelen wanneer hun bestaan bedreigd wordt alsook over de *machten* die deze angst veroorzaken. In ons onderzoek is duidelijk geworden dat de verschillende termen en beelden van Psalm 91 verschillende vormen van demonisch onheil adresseren. De schrijver van de psalm heeft de realiteit van de machten van het kwaad serieus genomen en in de psalm aan de orde gesteld. Psalm 91 erkent niet alleen de *angst* voor, maar ook de realiteit van de *machten* van kwaad en onheil. Dit gaat verder dan Ten Brinke en Peels voor waar willen houden als zij stellen:

Wanneer de dichter in zijn terminologie bewust ook de angst voor demonische machten heeft willen verwoorden, impliceert dit niet per conclusie dat de dichter zelf reëel van menig was dat in ziekte of oorlog dergelijke machten zich daadwer-

17. G. Glas, 'Misplaatste concreetheid: psychopathologische en filosofische aspecten van 'het' demonische', *Pysche & Geloof* 20 (2009), 13-29.

kelijk manifesteren. Wat in de psalm gebeurt is het aan de kaak stellen van de angst voor deze machten, en niet het identificeren van de realiteit van deze machten. In het volksgeloof in de wereld van toen (en nu?) was het *geloof* in dergelijke machten stellig aanwezig, maar Psalm 91 doet geen uitspraak over het *bestaan* van deze machten.¹⁸

In deze voorzichtige stellingname wordt onzes inziens geen recht gedaan aan wat Psalm 91 beoogt te communiceren. De bedreiging en de bescherming die in de psalm aan de orde zijn, worden van hun kracht en inhoud beroofd, als de psalm *geen* uitspraak zou doen over het bestaan van deze machten. Het is juist de realiteit van kwade *machten* die de mens angst inboezemt. Deze angst wordt volgens de oudoosterse taalwereld en het wereldbeeld waartoe de psalm behoort, veroorzaakt door een object of entiteit *buiten* de mens. De 'schrik van de nacht', 'pijl', 'pest' en 'verderf' worden in de psalm als concrete realia aangeduid. Wanneer we dit ontkennen en uitsluitend de angst als thema aan de orde stellen, beroven we de psalm van zijn betekenis. Hoezeer de angst als zodanig voor de mens reëel kan zijn, de alomvattendheid van de beelden van bedreiging laat zien dat Psalm 91 deze *externe* bedreiging ook serieus heeft genomen. Ten Brinke en Peels lijken in hun artikel geen rekening te houden met het feit dat in het gebruik van woorden altijd inherente kennis, ervaring en conceptie van het wereldbeeld meekomen. In het onheil dat Psalm 91 adresseert met een veelvoud aan termen en uitdrukkingen komt intrinsieke en inherente achtergrondkennis mee van de oudoosterse opvattingen over onheil en kwaad in relatie tot demonen. Daarom hebben wij in § 6.2 gesteld dat een exegetische van de psalm altijd rekening moet houden met twee tendensen: een beweging van de context naar de tekst (beïnvloeding) en van de tekst naar de context (eigen bijdrage van de psalm). Psalm 91 neemt niet alleen de *angst* voor, maar ook de *feitelijke realiteit* van kwade machten serieus.

Wanneer we ten slotte het onderscheid tussen een fysische en metafysische interpretatie van de werkelijkheid betrekken op de geschiedenis van uitleg van Psalm 91, dan kunnen we constateren dat het accent vaak op het fysische aspect gelegen heeft. Vaak werd de psalm verbonden met de koning en de angst en bedreiging waarover de psalm spreekt met oorlogsgevaar. Op deze wijze kan de psalm geïnterpreteerd worden, maar in onze studie hebben we kunnen constateren dat deze interpretatie de psalm maar ten dele recht doet. Zoals we hebben gezien adresseert Psalm 91 ook (en vooral) onheil van demonische origine. De bedreiging door demonen, de realiteit van engelen en het spreken en handelen van *JHWH* hebben betrekking op de transcendente of metafysische werkelijkheid. Dit betekent dat we Psalm 91 pas ten volle kunnen verstaan, als we de psalm interpreteren vanuit een metafysische opvatting van de werkelijkheid die rekening houdt met het feitelijk bestaan van demonen.

In de volgende paragraaf willen we ten slotte ingaan op de vragen: wat is de betekenis van ons onderzoek naar de oudoosterse achtergrond van Psalm 91 voor een cultuur die wel openstaat voor geesten en demonen en wat kan de relevantie zijn voor een cultuur die daar niet voor openstaat?

18. J.J. ten Brinke, H.G.L. Peels, 'Onder Zijn vleugelen', *TR* 49,3 (2006), 225.

10.3 RELEVANT EN ACTUEEL

(1) In onze studie hebben we geconstateerd dat Psalm 91 de angst voor en de feitelijke realiteit van demonen serieus neemt en gesteld dat wij ook vandaag met de feitelijke realiteit van demonen moeten rekening houden. Wat kan de betekenis van de psalm zijn in culturen waarin geesten en demonen als reële en feitelijk bestaande machten gezien worden?

(a) Volgens Welshman is Psalm 91 bijzonder relevant voor de Afrikaanse cultuur van Malawi.¹⁹ Volgens hem stelt Psalm 91 de bedreiging en het onheil van demonen aan de orde en is daarom bijzonder actueel voor een land als Malawi. Hij ziet allerlei dwarsverbanden tussen de psalm en traditionele opvattingen van volks- en bijgeloof uit deze cultuur. 'In this Psalm the Psalmist draws upon traditional beliefs in demons and shows that only by placing oneself under the protection of Yahweh can the assaults of demons be met'.²⁰ Welshman geeft verschillende voorbeelden van herkenning die de psalm oproept in relatie tot het Malawiaans volksgeloof. Zo verbindt hij het *ḍbar hawwôt* 'magisch woord' uit Psalm 91,3 met de praktijk van *kulodza* ('behekken') en *Umfiti* ('hekserij'), waarbij magische toverspreuken, bezweringen of vervloekingen worden uitgesproken die mensen ziek maken of laten sterven. Er zijn legendes en overleveringen waarin heksen vleugels hebben en zich 's nachts kunnen verplaatsen. Met betrekking tot Psalm 91,5-6 merkt hij op dat de geesten die *abathakati* genoemd worden, onzichtbaar zijn en huizen besluipen. Zij kunnen een huis binnengaan, ook al zijn alle deuren gesloten. Zij boezemen angst in en vergiften voedsel en water. Traditioneel geloof ziet demonen als de geesten van overledenen die rond de *mathinda* ('begraafplaats') zich ophouden en als zij niet op de juiste wijze gerespecteerd worden, bij mensen verwarring zaaien en zelfs epidemische ziekten kunnen veroorzaken (zie Ps. 91,7-8). In tijden van droogte of misoogst worden speciale offers gebracht om deze geesten gunstig te stemmen. In het volksgeloof kunnen deze geesten dierlijke gedaanten aannemen en in de vorm van een leeuw of dodelijke slang aan mensen verschijnen (Ps. 91,13). Om zich tegen deze demonen te beschermen gebruikt men amuletten met dierlijke afbeeldingen daarop of men plaatst bepaalde kruiden of medicijnen in de hoek van een huis of bij de deur, om een tovenaar of heks te verhinderen binnen te komen. In deze context is de boodschap van Psalm 91 bijzonder relevant en pertinent, zoals blijkt uit het volgende concluderende citaat:

In Psalm 91 the Psalmist is assuring the people of his day that the way to be safe from demons and witchcraft is not to trust in magic or charms but to trust in God.²¹

(b) Soortgelijke opvattingen over geesten en demonen vinden we ook in andere Afrikaanse culturen. Recent en verder terug in de tijd. Onlangs verscheen er van de hand van Sherif een artikel over de beroemde Ahmad Baba bibliotheek van Timboektoe in Mali, die ten prooi was gevallen aan extremistische moslims.²² De oude en fragiele manuscripten van deze bibliotheek hebben tot dan toe de tand des tijds goed doorstaan. Sommige van deze manuscripten zijn volgens Sherif spiritueel van aard. Het

19. F.H. Welshman, 'Psalm 91 in Relation to a Malawian Cultural Background', *JTSA* 8 (1974), 24-30.

20. Welshman, 'Psalm 91 in Relation to a Malawian Cultural Background', 30.

21. Welshman, 'Psalm 91 in Relation to a Malawian Cultural Background', 26.

22. V. Sherif, in: 'de Verdieping', dagblad *Trouw*, 5 februari 2013.

zijn geschriften met formules die gelovigen kunnen zingen zodat ze toegang krijgen tot de onzichtbare wereld. Er zijn geschriften die ziektes kunnen verhelpen en van een arme man een rijke kunnen maken. Vele van die manuscripten zijn door de mensen gekopieerd en als amuletten gebruikt. Het gebruik van deze oude documenten als hedendaagse amuletten was vermoedelijk een doorn in het oog van de extremisten, volgens wie alleen Allah mensen kan genezen. Het citaat laat zien hoe mensen door middel van magie en toverformules contact gezocht hebben met de wereld van geesten en goden en hoe zij met magische voorwerpen als amuletten gezocht hebben ziekte en kwaad te weren. In onze studie van Psalm 91 hebben wij gezien, dat de psalm de wereld van magie, toverij en bijgeloof adresseert en benoemt, maar deze tegelijk ook als een bedreigende werkelijkheid ziet. Een wereld die men beter kan mijden. Magie en toverij brengen onheil en laten mensen leven in het duister. De boodschap van Psalm 91 is ook voor deze context bijzonder relevant: JHWH is machtig om mensen die bij Hem schuilen te beschermen tegen geesten en demonen en te bevrijden. Deze kwade machten zijn ondergeschikt aan de macht van God.

Hoe zit het met de relevantie van Psalm 91 voor culturen die niet openstaan voor de feitelijke realiteit van demonen? Zal Psalm 91 in zo'n cultuur niet altijd een fremdkörper blijven? Nee, dit hoeft niet te betekenen dat de rol van de psalm in zo'n cultuur uitgeschakeld is. Het is namelijk mogelijk om Psalm 91 ook vandaag niet demonisch te interpreteren, zoals onderstaande voorbeelden laten zien.

(c) Gaiser wijdt als hoogleraar Oude Testament een artikel aan het magisch gebruik van Psalm 91 in westerse context.²³ Hij stelt dat het bijgelovig en individualistisch gebruik van Psalm 91 als een vorm van bovennatuurlijke bescherming geen recht doet aan de intentie van de psalm. Het gebruik van teksten uit de Schrift los van hun literaire en historische context leidt af van de oorspronkelijke betekenis. Het magisch gebruik van de psalm is identiek aan de wijze waarop Satan dit soort teksten gebruikt (Luc. 4,9-12). De oorspronkelijke betekenis van 'schrik', 'pijn', 'pest' en 'verderf' (Ps. 91,5-6) als demonische machten is op de achtergrond geraakt. Uiteindelijk komt het aan op vertrouwen in de beloften en trouw van God. Waar Gaiser specifiek aandacht voor vraagt in zijn bijdrage is het feit dat de belofte van bescherming die de psalm profileert, in eerste instantie gegeven is aan het volk Israël, dat geroepen is om in deze wereld een zegen voor de volken te zijn (zie Gen. 12,1-3). De bescherming die de psalm profileert, is aan deze missie verbonden. In dezelfde lijn zendt Jezus zijn discipelen uit met de belofte: 'Zie, Ik heb jullie macht gegeven om slangen en scorpioenen te vertrappen en om de kracht van de vijand te breken, zodat niets jullie zal schaden. Verheug je er echter niet over dat de geesten zich aan jullie onderwerpen, maar verheug je omdat jullie naam in de hemel opgetekend is' (Luc. 10,19-20). In plaats van een individualistisch gebruik van de psalm voor persoonlijk heil, is volgens Gaiser de bescherming die de psalm belooft een geschenk voor discipelen onderweg. De verwijzing naar de naam die opgetekend is in de hemel, is een sterke hint dat niet de kwade machten en demonen op de voorgrond dienen te staan, maar God zelf en zijn Koninkrijk. Gaiser ziet de betekenis van de psalm vooral in het kader van bemoediging voor discipelen die Jezus willen volgen.

(d) Een tweede voorbeeld is het boek van Ruth dat vol staat met verhalen en ge-

23. F.J. Gaiser, 'It shall not reach you': Talisman or Vocation? Reading Psalm 91 in Time of War', *WW* 25 (2005), 191-202.

tuigenissen van mensen waarin Psalm 91 een belangrijke rol speelt.²⁴ In allerlei situaties van ziekte en bedreiging, oorlog en gevaar bleek de boodschap van de psalm van grote betekenis te zijn. Het boek opent met het getuigenis van een luitenant uit het Amerikaanse leger:

When a Pennsylvania lieutenant was accidentally discovered by the enemy while attempting to carry out a very important overseas mission, he immediately placed himself in the hands of God, but all he could get out of his mouth was, 'Lord, it's up to You now'. Before he had a chance to defend himself, the enemy shot point-blank, striking him in the chest and knocking him flat on his back ... Later, the lieutenant's sister in Pennsylvania got a letter relating this amazing story. The force of that bullet in the chest had only stunned her brother. Without thinking, he reached for the wound, but instead he felt his Bible in his pocket. Pulling it out, he found an ugly hole in the cover. The Bible he carried had shielded his heart. The bullet had ripped through Genesis, Exodus ... and had kept going through book after book, stopping in the middle of the Ninety-first Psalm, pointing like a finger at verse 7: 'A thousand may fall at your side, and ten thousand at your right hand; but it shall not come near you'.²⁵

Interessant in dit recente boek is dat in een veelvoud van verschillende levenssituaties de boodschap van Psalm 91 uiterst relevant blijkt te zijn. Opvallend is echter dat in geen van deze verhalen – voor zover we kunnen zien – geesten en demonen een rol spelen.

De bijdragen van Gaiser en Ruth zijn voorbeelden van een niet-demonische interpretatie van de psalm in de context van de hedendaagse westerse cultuur. Betekent dit dat een demonische interpretatie van Psalm 91 voor deze cultuur niet van belang is? De relevantie van een psalm die demonisch onheil adresseert, hangt in grote mate af van de vraag of een cultuur daar open voor staat. Wat moeten wij vandaag in onze West-Europese cultuur met een psalm die handelt over kwaad en demonische machten? Het lijkt ons belangrijk om een demonische interpretatie van Psalm 91 niet te snel af te schrijven. Een cultuur zoals de West-Europese die historisch gezien allang afscheid heeft genomen van geesten en demonen als rudimenten van een achterhaald wereldbeeld, kan zomaar opeens opengebroken worden door momenten van crisis of invloeden van buitenaf. Een drietal voorbeelden geven we ter illustratie:

(e) In november 2009 wordt Dirk Post in de bossen van Urk door Jaap van der H. vermoord. De dader blijkt sinds zijn elfde bezig te zijn met magie. Hij roept geesten op met glaasje draaien en hoort stemmen tot hem spreken. De dader geloofde dat er een vloek op hem lag. Hij schaamde zich ervoor. Als ook nog eens bekend zou worden dat hij bezeten was, zou dat hem tot een 'outcast' maken. In vertrouwen had de dader zijn geheim aan Dirk verteld. Toen zijn vriend het grote geheim had doorverteld, zag de dader geen andere uitweg dan Dirk te vermoorden. Met 47 messteken bracht hij Dirk Post om het leven.²⁶ Zonder te suggereren dat de moord het gevolg is van het bezig zijn met en oproepen van geesten, is het wel opvallend dat ze in het leven van de dader een grote rol spelen.

(f) Dergelijke zaken speelden ook bij Tristan van der Vlis, die verantwoordelijk

24. P.J. Ruth, *Psalm 91. Real-life stories of God's Shield of Protection*, Lake Mary 2010.

25. Ruth, *Psalm 91*, xvi.

26. T. Heijmans, A. Stoffelen, 'In de ban van de duivel', in: *de Volkskrant*, 23 oktober 2010.

was voor de moordpartij in Alphen aan den Rijn. Hij zag zichzelf als een paranormaal onderzoeker en in zijn dagboek aantekeningen spreekt hij over geesten die hem aangetikt hebben en zijn leven onleefbaar hebben gemaakt. Ook Van der Vlis was in het bezit van een *ouijabord* waarmee hij met geesten kon communiceren.²⁷ Vanaf zijn veertiende jaar hoorde Van der Vlis stemmen en spraken geesten tot hem. Zijn positieve kijk op het christelijk geloof veranderde toen de stemmen kwamen. Van der Vlis had een apparaat gekocht – een zogenaemde *electronic voice phenomena* – waarmee hij stemmen van overleden mensen zou kunnen horen en opnemen en midden in de nacht toog hij ermee naar een begraafplaats. Op de dag van de schietpartij in Alphen droeg Van der Vlis een ring met een pentagram, een vijfpuntige ster die als symbool van de duivel gezien wordt.²⁸

(g) Recent is de Belgische Kim de Gelder tot levenslang veroordeeld voor de moord op twee baby's van amper een jaar oud, een 54-jarige leidster, een 72-jarige vrouw en 25 pogingen tot moord in een kinderdagverblijf. Tijdens de rechtszitting vertelde De Gelder dat hij de moorden pleegde in opdracht van stemmen in zijn hoofd. De Gelder heeft levenslang gekregen omdat hij als gevaar wordt beschouwd voor zichzelf en voor de maatschappij.²⁹ Volgens verschillende psychiaters had De Gelder last van een ernstige persoonlijkheidsstoornis op het moment dat hij de feiten pleegde. Omdat echter van een planmatig handelen geen sprake was, is de conclusie dat De Gelder ziek is en vermoedelijk lijdt aan een ernstige vorm van paranoïde schizofrenie.

Wanneer psychiaters en andere deskundigen zich over deze drie voorbeelden buigen en de feiten vanuit hun wetenschappelijke (fysische) optiek analyseren, komen zij meestal tot de conclusie dat in genoemde voorbeelden gedacht moet worden aan een vorm van schizofrenie, eventueel met religieuze wanen. Glas is als psychiater het meest uitgesproken over de situatie van Van der Vlis. Hij kan niet goed uit de voeten met het idee dat boze geesten de mens bezetten: 'Het beeld dat justitie geeft van Tristan van der V. past inderdaad bij de diagnose paranoïde schizofrenie'.³⁰ En: 'Ik denk echter dat je boze geesten niet moet verpersoonlijken. Als er in de bijbel wordt gesproken over melaatsheid, wordt daar een lichamelijke aandoening mee bedoeld. Zo is het ook met bezetenheid. Dat is een term voor iets dat wij nu herkennen als een psychiatrische aandoening. Het kwaad zit overal, in foute bedoelingen en in alles wat er mislukt. Ziekte behoort tot dat wat er mislukt'. Het is duidelijk dat een dergelijke benadering helemaal past in het kader van de fysische benadering van de werkelijkheid zoals in de moderne (medische) wetenschap gangbaar is. Wetenschappelijke verklaringen rekenen niet met het bestaan van geesten en demonen. Wetenschap gaat uit van een methodologisch atheïsme. Een dergelijke benadering is in alle drie de voorbeelden geweldig belangrijk en op geen enkele manier zouden we aan de deskundigheid van psychiaters als Glas willen twijfelen. Toch zijn wij van mening dat in aanvulling op de fysische benadering, ten minste in de gevallen van Van der Vlis en de moordenaar van Post ook de metafysische bril moet worden opgezet. Waarom? Omdat er door de daders zelf expliciet een link is gelegd met de (occulte)

27. P. Noordhuis, 'Betrekt occultisme bij onderzoek Van der Vlis', in: *Nederlands Dagblad*, 16 april 2011.

28. N. de Fijter, 'Alphense schutter wilde God straffen door mensen te doden', in: *Trouw*, 12 juli 2011.

29. Zie N. Maeterlinck, 'In opdracht van stemmen', in: *De Standaard*, 23 maart 2013.

30. J. Visscher, 'Psychiater Glas: Veel patiënten hebben religieuze wanen', in: *Reformatisch Dagblad*, 13 juli 2011.

wereld van geesten en demonen. Van zowel de moordenaar van Post als Van der Vlis is bekend dat zij zich intensief bezig hebben gehouden met het oproepen van geesten. Van Van der Vlis is zelfs bekend dat hij naar begraafplaatsen ging om in contact te komen met geesten van overledenen. Voor mensen die zich inlaten met occultisme is dat de beste plaats om in contact te komen met geesten van overledenen. In situaties van *expliciete* betrokkenheid bij de wereld van geesten en demonen is het van groot belang dit in de behandeling van een patiënt of dader te betrekken. Vanuit het kritisch realisme waarvoor wij in dit slothoofdstuk willen pleiten, is de metafysische benadering in gevallen van expliciet contact met de geesteswereld geen alternatieve manier om naar het probleem te kijken, maar een bril die ook daadwerkelijk opgezet moet worden.³¹

Nu voeren we in deze slotparagraaf geen pleidooi voor een naïef verstaan van de werkelijkheid die ons omringt en evenmin pleiten we voor een terugkeer naar een premodern wereldbeeld, alsof we de wetenschappelijke en natuurkundige ontdekkingen en gegevens achter ons moeten laten. Dat is niet het geval. Het gaat ons om het besef dat de feitelijke realiteit van boze geesten en demonen niet veronachtzaamd dient te worden. De waarschuwingen in de Schrift om zich niet in te laten met het oproepen van geesten en de negatieve ervaringen van en ontwrichtende consequenties voor degenen die dat wel hebben gedaan, laten onzes inziens zien dat er wel degelijk kwade machten zijn die in de wereld opereren en mensen en volken direct of indirect kunnen beïnvloeden.³² Deze kwade machten kunnen ook werkzaam zijn in onheilzame machtsstructuren en politieke systemen.³³ Vanuit het kritisch realisme dat we voorstaan, houden we rekening met kwade machten en demonisch onheil, en zullen deze zo nodig concreet benoemen, zoals Van de Beek schrijft:

Het kan beangstigend lijken om te spreken over demonen en over de duivel, om te erkennen dat zij er zijn. Maar niet de ontkenning bevrijdt mensen. We blijven dan zitten met een vage, onzijdige kracht, die onbewust toch doorvreet in de mensenziel. We moeten de machten bij de naam noemen, wetend dat zij machtig zijn, en dat wij met menselijke wapenen niet in staat zijn hen te bestrijden.³⁴

(2) In aanvulling op het voorgaande kan ook gezegd worden dat in het Oude Testament in het algemeen en in Psalm 91 in het bijzonder niet alleen de bedreiging door geesten en demonen serieus wordt genomen, maar ook als kwaadaardig gezien wordt. Zoals we in hoofdstuk 9 geconstateerd hebben, kan het meedoen met een idolaire cultus of het oproepen van geesten angst (1 Sam. 16,14-15) of ziekte (Ex. 23,24-25) tot gevolg hebben. In Psalm 91 boezemt het demonisch onheil angst in (Ps. 91,5) en benauwdheid (Ps. 91,15) en moet het door de engelen van JHWH op afstand gehouden worden van de gelovige (Ps. 91,10-13). Het is niet denkbeeldig dat de angst die

31. Zie ook opmerkingen M.J. Paul in interview met J. Gunst en J. Visscher, 'Occultismekenner: Aanwijzingen voor satanisme bij Tristan', in: *Reformatorsch Dagblad*, 12 juli 2011; zie verder M.J. Paul, *Geestelijke strijd – Demonie en bevrijding in christelijk perspectief*, Zoetermeer 2003².

32. Zie C.E. Arnold, *Powers of Darkness. Principalities & Powers in Paul's Letters*, Illinois 1992.

33. Zie H. Berkhof, *Christus en de Machten*, Nijkerk 1952; en ook W. Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia 1984; *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*, Philadelphia 1986; *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Minneapolis 1992.

34. Zie A. van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*, 193.

de schrijvers van Psalm 91 lijken te veronderstellen in vers 5, te maken heeft met hun kennis van of ervaring met de geestenwereld van die tijd. Regelmatig worden in de oudtestamentische teksten negatieve aspecten genoemd van contact met geesten en demonen. Blijkbaar waren de gevolgen van een dergelijke demonische of occulte besmetting (zie § 5.6.2) de schrijvers van deze teksten niet onbekend. Impliciet, want in de psalm zelf wordt deze conclusie namelijk niet getrokken, betekent dit dat de gelovige zichzelf ook verre van deze kwade machten moet houden. Vanuit een kritisch-realistische kijk op de werkelijkheid van geesten en demonen, betekent dit dat de gelovige zich niet onnodig in gevaar zal moeten begeven, maar zich verre dient te houden van het oproepen van of contact hebben met geesten (van overledenen) en van allerlei voorwerpen en rituelen waarmee krachten gemobiliseerd worden die niet van God afkomstig zijn.

Toevallig of niet, de realiteit van geesten en demonen in de West-Europese cultuur is helemaal niet zo ver weg als we vaak (willen) denken, zoals zichtbaar wordt uit het volgende voorbeeld.

(g) Onlangs verscheen er een artikel in de krant met als titel 'Boeddha als knuffel'. De bijdrage ging over de nieuwe rage van een boeddhaknuffel als een van de nieuwste hebbedingen op spiritueel gebied. De aspiraties van de bedenker van deze knuffel zijn groot. De rage leidde echter tot grote commotie in Thailand, waar de fabriek staat die de knuffels maakt. De mensen daar vinden het idee dat Boeddha gebruikt wordt als kinderspeelgoed een vorm van blasfemie. In het dagblad *Trouw* geeft Van der Velde, hoogleraar hindoeïsme en boeddhisme aan de Radboud Universiteit Nijmegen, zijn commentaar:

Hier maken we onze eigen Boeddha. We gaan heel selectief om met het boeddhisme van Azië. We pikken eruit wat we nodig hebben. Dat maakt het boeddhisme ook zo populair. Westerse boeddhisten maken de Boeddha steeds liever. Knuffelbaar. In Thailand rekenen boeddhisten zich overwegend tot de 'oude stroming', het Theravadaboeddhisme. Een Boeddhabeeld is daar een soort animistisch object. Er zitten ook geesten in. Daarom moet het bijvoorbeeld altijd boven je hoofd staan, anders beledigt je de geesten. En een amulet moet je aan de muur hangen als je naar de wc gaat. Dat mag absoluut niet in contact komen met een druppel urine.³⁵

Wie denkt en handelt vanuit het kritisch realisme, dat uitgaat van een feitelijk bestaan van geesten en demonen, zal zich terughoudend opstellen ten aanzien van dergelijke rages. Terughoudend, maar ook nuchter, zoals Van de Beek ter zake opmerkt:

Ik pleit niet voor een overspannen geloof in de duivel of demonen achter elke boom of in iedere medemens mogelijk present. Maar we hebben wel terdege rekening te houden met de satan als een macht, die het rijk van God aanvecht en die als een persoonlijke wil mensen verleidt. We hebben wel terdege rekening te houden met demonen die rondwaren in ons bestaan, niet alleen in de duisternis, maar ook op de middag als een engel des lichts.³⁶

De erkenning van het bestaan van kwade machten betekent niet dat zij voor de gelovige in het centrum van zijn leefwereld en geloofsovertuiging dienen te staan. Ge-

35. M. van Beek, 'Boeddha als knuffel', in: *Trouw*, 4 februari 2013; zie ook: M. Kamphuis, *Weg van Boeddha – Het einde van een pelgrimsreis*, Amsterdam 2001.

36. Van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*, 193, zie ook 165-194.

loof in bijbelse zin impliceert een relatie van vertrouwen, zoals Psalm 91,1 treffend uitdrukt: *'elohay 'ebtah bô* 'mijn God, op wie ik vertrouw'. Rekening houden met is nog altijd wat anders dan geloven in. Geloven in JHWH behoort tot een fundamenteel andere dimensie of categorie dan rekening houden met. In Psalm 91 wordt de realiteit van het onheil weliswaar erkend, maar de psalm beoogt vooral het vertrouwen in God te bewerken en te versterken. Wanneer JHWH in het centrum staat, verbleekt de macht van de demonen. Als God op de voorgrond staat, raken de machten van het kwaad op de achtergrond. Dat is wat Psalm 91 wil bewerken.

(3) Verder is het belangrijk te constateren dat Psalm 91 de diverse gestalten van onheil en de angst die ze oproepen weliswaar serieus neemt, maar niet op de voorgrond plaatst. Tegenover de machten van het kwaad valt het hoofdaccent in de psalm op de trouw en macht van God. De gelovige hoeft voor deze bedreigende machten niet bang te zijn. JHWH bevrijdt van (demonisch) onheil en beschermt tegen het kwaad van geesten en demonen.³⁷ De mens in nood mag onder de vleugels en achter het schild van JHWH schuilen. Dat de gelovige in de schaduw of onder de vleugels van JHWH (Ps. 91,1, 4) verblijft, kan enerzijds betekenen dat hij zich bewust van de machten afkeert en naar JHWH toegaat of anderzijds dat hij te midden van deze machten schuilt bij JHWH. Waar hij ook is of naartoe gaat, overal zal hij door de engelen van God beschermd worden (Ps. 91,11).

Naast deze beloften van bevrijding en bescherming, mag de gelovige zich te midden van welke vorm van onheil dan ook gesterkt weten door de belofte dat JHWH hem nabij zal zijn. Deze belofte wordt aan het slot van de psalm op indrukwekkende wijze verwoord: *'immō 'ānōkī b'ešārā* 'bij hem zal Ik zijn in de benauwdheid' (Ps. 91,15). Deze goddelijke nabijheid in het onheil vormt het kloppend hart van de goddelijke toezeggingen aan het slot van Psalm 91.³⁸ Met deze woorden nodigt de psalm de lezer en hoorder uit om zich niet door de angst te laten verlammen, maar te leven in vertrouwen op JHWH. Dit vertrouwen karakteriseerde niet alleen de familiale vroomheid in het oude Israël, zoals onder andere bleek uit persoonsnamen als *'im-madīyāhū* 'JHWH is met mij' (zie tabel 5.2), maar vormt ook het hart van de Messiaanse profetie: *עִמָּנוּאֵל* *'immānū 'ēl* 'God is met ons' (Jes. 7,14). Vanuit dit vertrouwen ziet de gelovige uit naar de dag waarop God de machten van het kwaad definitief zal vernietigen en voltooit wat in het leven van Jezus al zichtbaar was in de bevrijding van demonen (Mat. 12,28) en overwinning op de machten van het kwaad (Kol. 2, 14-15). Dan is het afgelopen met het (demonische) kwaad en onheil en zal de aarde vol zijn van de heilzame kennis van JHWH (Jes. 11,9).

De belofte van Gods nabijheid en de beelden van bescherming schetsen als *counterimage* van het kwaad en onheil het beeld van JHWH als 'Iemand' die te vertrouwen is en betrokken is op het leven van de mens die door onheil is getroffen. Het is op

37. Dit contra P. Volz, *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924, die op blz. 28 samenvat: 'Was sich in andern Religionen auf verschiedene Götter verteilt, etwa auf Bel und Nergal in der babylonischen, auf Odin, Thor und Loke in der germanischen, das musste von den Frommen Israels in dem einen Gott vereinigt werden. Insbesondere aber schnitt Mose mit Jahwe als einziger Kausalität allen Dämonenglauben ab, und alle Wirkungen, die man in der allgemeinen Menschheit den Dämonen zuschrieb, aller Dienst, den man Dämonen erwies, den Nachtgeistern, Totengeistern, chthonischen Wesen usw., wurden hier in dem einen Jahwe zusammengefasst'.

38. Zo terecht Ten Brinke, Peels, 'Onder Zijn vleugelen', 226.

deze wijze dat de angst bestreden wordt. De schrijver(s) wil(len) aan de hoorders en lezers van de psalm vooral het beeld van JHWH meegeven, dat Hij betrouwbaar, betrokken en machtig is. Dit beeld mag zich als *mental image* in de hoofden en harten van de hoorders en lezers vestigen. Hierin ligt een belangrijke kernboodschap van de psalm.

(4) In de vierde plaats kunnen we opmerken dat Psalm 91 – door middel van de toezeggingen van bevrijding, beantwoording van gebeden, gezondheid ('lengte van dagen') en redding aan het eind van de psalm (de verzen 14-16) – het vertrouwen in JHWH wil bewerken, versterken of herstellen. Dat dit een belangrijke doelstelling van de psalm is, wordt aan het begin van de psalm al duidelijk gemaakt. De intentie van de schrijver(s) van de psalm is dat de gelovige zijn vertrouwen uitspreekt in JHWH. De mens in nood wordt uitgenodigd de volgende belijdenis tot de zijne te maken: *'e-lohay 'ebtaḥ bô* 'mijn God, op wie ik vertrouw' (Ps. 91,2). Dat dit vertrouwen een persoonlijke zaak is, blijkt niet alleen uit de werkwoordsvorm *'ebtaḥ* (imperfectum 1e persoon enkelvoud), maar ook uit de vertrouwensuitspraak *kî 'attâ 'adonay maḥsî* 'Ja, U JHWH bent mijn schuilplaats' (Ps. 91, 9a).

De frase van vers 9a neemt in het geheel van de psalm een belangrijke plaats in. Het is namelijk de enige nominale zin in de psalm en de woorden van de frase zijn de enige woorden die de mens in nood zelf uitspreekt. Dat in de structuur van de psalm dit uitspreken van vertrouwen in JHWH extra wordt geaccentueerd, is niet zonder betekenis. Het betekent namelijk dat het uitspreken van vertrouwen *coram Deo* en *coram publico* (zie § 4.4 en 5.3) de weg vormt waarlangs de beloften van bevrijding en bescherming door JHWH geëffectueerd worden. De beloften gelden (alleen) de mens die op JHWH vertrouwt en dat vertrouwen ook publiekelijk uitspreekt. Het is een belangrijk gegeven dat Psalm 91 dit uitspreken van vertrouwen markeert. In de context van geesten en demonen, van demonisch onheil of occulte besmetting, gaat van het publiekelijk uitspreken van vertrouwen in God blijkbaar bevrijdende kracht uit.

(5) Ten slotte, wie vandaag deze belijdenis (van vertrouwen op JHWH) overneemt, moet zich realiseren dat een belijdenis pro JHWH tegelijk een belijdenis is contra de machten van het kwaad. Wie vertrouwt op God krijgt te maken met strijd. In Psalm 91,7-8 wordt deze strijd geïllustreerd met het beeld van een slagveld met duizenden slachtoffers, als gevolg van 'this deadly war on the part of the demons of evil'.³⁹ Toch zal deze dodelijke macht van het kwaad de mens die op God vertrouwt niet kunnen vellen. De psalm laat in deze verzen iets doorschemeren van de concrete leefwereld van de mens in nood. In de woorden van Zenger:

Here, at the close of the subsection, for the first time the world of imagery is opened to the concrete world of sociopolitical experience that is the concern of the psalm. The petitioner feels himself alone, persecuted, physically and psychically threatened in the midst of an environment experienced as hostile and criminal – and in this very environment he seeks strength and confidence in and with his God.⁴⁰

39. F.L. Hossfeld, E. Zenger, (ed.), *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, Minneapolis 2005, 431.

40. Hossfeld, Zenger, *Psalms 2*, 431.

Of in de woorden van Paul:

De verschillende uitdrukkingen vormen samen een veelomvattende weergave van de dodelijke gevaren, die de gelovige bedreigen. Hierbij gaat het allereerst om concrete zaken zoals ziekte, dreigende taal en geweld. Vervolgens hebben de gebruikte beelden ook een symbolische meerwaarde. Op grond daarvan is het mogelijk dat de dichter ook de angst voor demonische machten op het oog had; in ieder geval is de psalm later zo opgevat.⁴¹

Tegenover deze (demonische) machten van het kwaad profileert de psalm de trouw en macht van JHWH, die zich laat kennen als een schuilplaats voor de mens in nood. De kwade en demonische machten zijn helaas een realiteit, maar wie bij God zijn toevlucht zoekt, mag bij Hem schuilen totdat het onheil (definitief) voorbijgaat (Ps. 57,2). Dan komt de belofte aan het slot van Psalm 91 ook tot vervulling: בִּישׁוּעָתִי אֲרֵאֵהוּ 'ar 'ēhū bīšū 'ātī 'Ik zal hem mijn heil doen zien' (Ps. 91,16). Hoe bedreigend (demonisch) kwaad ook kan zijn, het is ten diepste onheil dat voorbijgaat.

41. M.J. Paul, 'Psalm 91', in: M.J. Paul, e.a. (ed.) *Bijbelcommentaar Psalmen I* (SBOT 7), Veenendaal 2009, 731-739.

SUMMARY

In this study we try to understand why Psalm 91 is often connected with demons. The psalm – or fragments of it – can be found on amulets and magical plates meant to protect people from evil spirits and demons. The history of reception and exegesis shows many examples of a demonic interpretation of the psalm. These facts ask for an explanation: why is *this* psalm used? Is it because of the protection that the psalm profiles? Or is the threat the psalm presupposes perhaps a form of demonic doom? In order to answer these questions it is highly important that we on the one hand (1) analyse the psalm itself well (*text*) and on the other hand (2) reconstruct the historic setting in which the psalm can be situated (*context*). The analysis of the text as well as the context will cast more light on the possible connection of the psalm to demons.

Chapter 1 outlines our research in general, specifies the question and presents a few basic methodological principles that are of great importance to our research. In this study we use the following as a definition of the term ‘demon’: a spiritual (invisible and ‘supernatural’) entity that causes doom. Furthermore, it is important to note that we study the texts from the Old Testament and the Near Eastern culture on their own merits at first. The exegetic and analytical questions precede the hermeneutical questions. This means we will first try to understand statements about gods, spirits and demons within the boundaries of the world view at the time and be reticent about interpreting demonic or religious phenomena in terms of modern anthropological or psychological concepts. Before we analyse the *text* of Psalm 91, we will first take a look at the Near Eastern *context* of spirits and demons in chapters 2 and 3.

In chapter 2 we will analyse the place and activities of demons in the world view of countries that played a major part in the history of Israel: Egypt, Canaan and Mesopotamia. Which part was assigned to demons in these cultures? Were they the cause of diseases, accidents and catastrophes? How could one determine the presence of demons? How could one protect himself against them? The literature search clearly shows that the Near Eastern people do not flinch from seeing demonic activity in sickness and doom. The vulnerability and fragility of human life on the one hand, the presence of spirits and demons on the other hand, make people live in constant fear. It is therefore not surprising that they developed various means and rituals to protect themselves against the detrimental influence of demons. Prayers, incantations and magical rituals are the means that are at their disposal. Studying the Mesopotamic incantations *Utukkū Lemnūtu* indicates that the Mesopotamic people mainly locate the demonic threat (1) in and around the house, (2) on the way and at lonely places, (3) in conflicts and mutual fights, and (4) in sickness and doom.

In chapter 3 we focus on Israel. Which place do demons have in the world view of (the ancient) Israel? What did the Israelite men and women think of demons? Did they play a part in everyday life? On which fields of life did they experience the activities of demons? It is remarkable that a discussion of various authors shows that they base their results mainly on the *text* of the Old Testament and use possible par-

allels from the *umwelt* merely as an illustration. Authors such as Duhm, Jirku, Mowinkel and Nicolovsky look upon various customs and terms as signs of demon faith, whereas authors such as Kaupel, Ridderbos, Frey-Anthes and Blair are much more reticent about this. However, archaeologically, there appear to be many examples of objects such as amulets, beads, pendants and images to which protective power was attributed. The amulets and apotropaic objects show how people from ancient Israel coped with the fear of evil and demonic doom in their everyday lives. This raises the question whether this can be linked to the *text* of the Old Testament, which is, at first sight, quite summary and reticent about the reality of spirits and demons.

Based on a several considerations made by Albertz, who did extensive research on the personal piety in the ancient Near East and Israel, we analyse the category of individual lamentations, because enemies play a large part in them and this raises the question whether these enemies could be an indication of demonic threat. Studying the individual lamentations shows that the four areas we came across in the texts *Utukkū Lemnūtu* can also be found in these psalms. The areas, in Near Eastern texts, in which demons are active and the part they fill show large similarities to the way in which the individual lamentations talk about and refer to the enemies. We cannot take this observation any further in this chapter, because an explicit identification of enemies with demons is not made in the biblical Psalms.

After discussing the Near Eastern views on spirits and demons, chapters 4 and 5 deal with the *text* and the *genre* of Psalm 91. In chapter 4, the text and structure of Psalm 91 will be analysed according to Talstra's model of syntactic analysis, which integrates structure, syntax and semantics in its approach of the psalm, and on the basis of the analytical method of *delimitation criticism*, which approaches the text from the text arrangement and paragraph marking of Hebrew, Greek, Syrian and Latin manuscripts. The different methods complement each other because they analyse the text on the level of the earliest phases of text transmission and on the level of the composition of the psalm (the division of roles of actants, rhetorical structure, etc.). The results of both analysis largely correspond and show that Psalm 91 splits into two head parts: verses 1-8 and 9-16. Both parts start with the mention of divine names and end with the same verb *rā'ā* 'to see'. Furthermore, it became clear that at least three and possibly four participants appear in the psalm: (a) someone looking for protection, (b) JHWH , (c) someone who represents JHWH (priest or prophet) and (d) bystanders as *implied audience*. Finally we can conclude that verse 9a 'Yes, You, JHWH are my refuge' fills a central part in the whole of the psalm. The verse is an independent colon and contains the only words spoken by the fearful man himself. The analysis of the structure is the prelude to the study of the genre.

The question to which genre Psalm 91 belongs is not easy to answer. In chapter 5, various propositions with which the genre of Psalm 91 is characterized in the research of the Psalms are discussed, but soon we learn that the psalm does not fit any of the categories mentioned. Presumably, the psalm has a compound genre. Furthermore, a remarkable discovery is that there is a lack of explicit references to king, people and temple and themes concerning the traditions characteristic of the official Israelite religion (Exodus, Sinai, taking of land, kingdom, Sion, etc.) are absent in this psalm. This leads one to suspect that this psalm should be situated in the smaller circle of family religion. Research of personal names mentioned on archaeological

artefacts and epigraphic texts (675 names in total) shows, according to Albertz, that protection was an important theme in the family and household religion of ancient Israel. The verbs and nouns used in the personal names show a close terminological connection to expressions in Psalm 91 (see table 5.2) on the subject of protection. All this makes situating the psalm in the context of family and household religion of ancient Israel likely. The fact that a representative of JHWH is speaking in the psalm could mean that, when situations exceed the capacity of the family and household religion, they turn to a local or regional sanctuary where this representative of JHWH can be found or works. Psalm 91 seems to be written for those situations where family domestic religion no longer suffices and a visit to a representative of JHWH is necessary or desirable. As such the psalm is an instructive text which intends to work on, enlarge or recover faith in JHWH in situations of actual distress and fear of (possibly demonic) doom.

To answer the question whether Psalm 91 talks about a demonic form of doom we develop a method in chapter 6 that, by means of principles from the cognitive linguistics, studies both the cultural background of words and concepts and their actual use. For the use of words and concepts comes with inherent and intrinsic background knowledge. Words are in that case ‘Tips of Encyclopaedic Icebergs’. An important element of this method is that it studies and interprets words against the background of the cognitive domains they are part of. The semantic meaning of words is broader and more extensive than expressed in the actual text by a word, term or expression. When analysing words one must take into account the base of the concept and its place in the cognitive domain. In the following chapters, the *matrix* developed and described in chapter 6 will be applied to terms and expressions concerning threat (chapter 7) and protection (chapter 8). Our main focus is the semantic meaning and connotations of the concepts and the question whether and to what extent the influence of the *umwelt* can be heard.

With regard to the images of threat mentioned in chapter 7 – the ‘snare of the fowler’ and ‘perilous pestilence’ (verse 3); ‘terror by night’, ‘arrow’, ‘pestilence’ and ‘destruction’ (verse 5-6); ‘evil’ and the ‘plague’ (verse 10); and finally the ‘lion’, ‘cobra’ and ‘serpent’ (verse 13) – we can establish that associations from the *umwelt* from the Ancient East resound in many of these terms. Table 7.2 shows that these associations can have to do with sorcery and magic, incantations and curses, diseases and underworld, death and shades and demonic threat. The terms used in the psalm mostly have demonic connotations for the Near Eastern people. The mental image they have of these concepts is extremely negative. This conclusion points out why Psalm 91 has repeatedly been linked to the reality of demons.

Apart from these images of threat, Psalm 91 also has a few images of protection: the concepts of ‘shelter’ (verse 1,2,9); ‘shadow’ (verse 1); ‘wings’ (verse 4); ‘shield’ (verse 4); and the verbs ‘take refuge’ (verse 4); ‘deliver’ and ‘set on high’ (verse 14). In chapter 8 we analyse what these images exactly imply and what mental image the people in ancient Israel made of them. From table 8.3 can be deduced that these concepts imply and profile a form of protection against doom. Each of the terms has to do with doom and imminent danger. It is remarkable that when terms are connected to JHWH, protection can be found in His physical proximity. The images of protection show a certain development: (1) from a shelter inaccessible for evil, (2) through

God's protection in the form of wings as a shield around the believer, (3) to the promise of God's interference and action on behalf of the believer. With this, the threatened people are offered a way out. He or she does not have to remain in the misery of human existence, but may trust that *JHWH* is near and will not forsake him or her when in distress (Ps. 91,15). The believer may live in the certainty that *JHWH* will protect him and help him on his way (Ps. 91,11). Contrary to images of threat, the images of protection do not have anything to do with demons explicitly. For these images, the authors draw from the terms and expressions that belong to the range of faith, beliefs and thoughts of Israel and which were placed in the Psalms in particular.

In chapter 9 we draw up the balance of this study. It has become clear why Psalm 91 is often connected with demons in the history of reception and interpretation. The doom the psalm addresses is of demonic origin. What does the psalm present to those who fear (demonic) doom? The psalm takes distress and threat by demons seriously. Furthermore, the psalm points out the power and faithfulness of *JHWH*, by whom can be found protection. The psalm calls on fearful people to trust *JHWH* and say that *coram deo* and *publico*. It is an important fact that Psalm 91 marks this expression of faith. Apparently, publicly expressing faith in God exerts a liberating power in the context of spirits and demons, of demonic doom or occult infection.

In the final chapter 10, the same course will be followed into the present. What do the exegetic analysis and conclusions mean hermeneutically for the way in which we read and interpret the psalm these days? By means of current examples it is indicated how an interpretation of Psalm 91, from the Near Eastern context of spirits and demons, can critically improve our present understanding of demons and demonic powers.

Translation: R. Maatkamp

VERKLARING VAN GEBRUIKTE AFKORTINGEN

| | |
|--------------|---|
| AB | Anchor Bible |
| ABD | The Anchor Bible Dictionary |
| AfO | Archiv für Orientforschung |
| AMD | Ancient Magic and Divination series |
| ANET | J.B. Pritchard, <i>Ancient Near Eastern Texts</i> , Princeton 1969 ³ |
| ANETS | Ancient Near Eastern Texts and Studies |
| AOAT | Alter Orient und Altes Testament |
| AOS | American Oriental Series |
| ARTU | J.C. de Moor, <i>An Anthology of Religious Texts from Ugarit</i> (Nisaba 16), Leiden 1987 |
| BASOR | Bulletin of the American School for Oriental Research |
| BAR | The Biblical Archeologist Review |
| BCOTWP | Baker Commentary on the Old Testament, Wisdom and Psalms |
| BDB | Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon |
| Bibellexikon | Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex), < http://www.wibilex.de > |
| BHS | Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1990 ⁴ |
| BHT | Beiträge zur historischen Theologie |
| BibOr | Biblica et Orientalia |
| BJRL | Bulletin of the John Rylands Library |
| BKAT | Biblischer Kommentar zum Alten Testament |
| BWANT | Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament |
| BZAW | Beihefte zum Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft |
| CAL | The Comprehensive Aramaic Lexicon on internet, < http://call.cn.huc.edu/ > |
| CAD | The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago (CAD), < http://oi.uchicago.edu/research/pubs/catalog/cad > |
| CM | Cuneiform Monographs |
| COT | Commentaar op het Oude Testament |
| CR:BS | Currents in Research: Biblical Studies |
| DBI | Dictionary of Biblical Imagery |
| DCH | D.J.A. Clines (ed.), <i>Dictionary of Classical Hebrew</i> (DCH; 8 vols), Sheffield 1993 |
| Die Dämonen | A. Lange, H. Lichtenberger, K.F.D. Römheld (ed.), <i>Die Dämonen. Die Dämonologie der israelischen-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt – Demons: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment</i> , Tübingen 2003 |
| DDD | K. van der Toorn, B. Becking en P.W. van der Horst (ed.), <i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i> , Leiden 1999 ² |
| EB | Echter Bibel |
| ET | English Translation |

| | |
|----------|---|
| ETCSL | Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, < http://etcsl.orinst.ox.ac.uk > |
| EvTh | Evangelische Theologie |
| FAS | Freiburger Altorientalische Studien |
| FAT | Forschungen zum Alten Testament |
| FS | Festschrift |
| FOTL | Forms of Old Testament Literature |
| GAT | Grundrisse zum Alten Testament |
| GDS | J. Black, A. Green, <i>Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia – An illustrated Dictionary</i> , Austin 1992 |
| Gesenius | A. Cowley, <i>Gesenius' Hebrew Grammar as edited and enlarged by the late E. Kautzsch</i> , Oxford 1990 ²⁰ |
| HALOT | Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (5 vols.), Leiden 1995-2000 |
| HAT | Handbuch zum Alten Testament |
| Hiphil | Hiphil Novum academic e-journal publishing on Digital Humanities for Biblical Studies. |
| HKAT | Handkommentar zum Alten Testament |
| HUCA | Hebrew Union College Annual |
| ICC | International Critical Commentary |
| IEJ | Israel Exploration Journal |
| ISBE | J. Orr (ed.), <i>The International Standard Bible Encyclopedia</i> , Michigan 1939 |
| ITQ | Irish Theological Quarterly |
| JAOS | Journal of the American Oriental Society |
| JBL | Journal of Biblical Literature |
| JNES | Journal of Near Eastern Studies |
| JM | P. Joüon, T. Muraoka, <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> , Rome 2009 ² |
| JRAS | Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland |
| JSOT | Journal for the Study of the Old Testament |
| JSOTS | JSOT Supplements Series |
| JSS | Journal of Semitic Studies |
| JTSA | Journal of Theology for Southern Africa |
| Lettinga | J.P. Lettinga, <i>Grammatica van het Bijbels Hebreeuws</i> , Leiden 1996 ¹⁰ |
| NICOT | The New International Commentary on the Old Testament |
| NIDOTTE | W.A. Gemeren, <i>New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis</i> , (5 vols.), Carlisle 1997 |
| NIDNTT | C. Brown (ed.), <i>New International Dictionary of New Testament Theology</i> , (4 vols.), Michigan 1986 |
| Maqlû | G. Meier, <i>Die Assyrische Beschwörungssammlung Maqlû</i> (AfO 2), Berlijn 1937 |
| MüTZ | Münchener theologische Zeitschrift |
| NTG | Nestle-Aland, <i>Novum Testamentum Graece</i> 26, Stuttgart 1988 ¹⁰ |
| NTT | Nederlands Theologisch Tijdschrift |

| | |
|-------|--|
| OBC | Orientalia Biblia et Christiana |
| OBO | Orbis Biblicus et Orientalis |
| OTS | Oudtestamentische Studiën |
| OWC | Oxford World's Classics |
| POT | Prediking Oude Testament |
| RB | Revue Biblique |
| RIBLA | Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana |
| RGG | Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1998 ⁴ |
| RTU | N. Wyatt, <i>Religious Texts from Ugarit</i> , Sheffield 1998 |
| SAHG | Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete |
| SAMD | Studies in Ancient Magic and Divination |
| SBL | Society of Biblical Literature |
| SBLDS | Society of Biblical Literature Dissertation Series |
| SBS | Stuttgarter Biblische Beiträge |
| SJOT | Scandinavian Journal of the Old Testament |
| SP | Studia Pohl Series maior |
| ST | Spanish Traduction |
| TDOT | Theological Dictionary of the Old Testament |
| TWNT | G. Kittel (ed.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> (11 vols.), Stuttgart 1990 |
| THAT | E. Jenni, C. Westermann, <i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> , (2 vols.), München 1978 |
| TR | Theologia Reformata |
| UF | Ugarit Forschungen |
| UT | Ugaritic Textbook |
| VT | Vetus Testamentum |
| VTS | Vetus Testamentum Supplements |
| WBC | Word Biblical Commentary |
| WMANT | Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament |
| WO | B.K. Waltke, M. O'Connor, <i>An Introduction to Biblical Hebrew Syntax</i> , Winona Lake 1990 |
| WO | Die Welt des Orients |
| WW | Word & World |
| YES | Yale Egyptological Studies |
| YOS | Yale Oriental Series – Babylonian Texts |
| ZA | Zeitschrift für Archäologie |
| ZAW | Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft |
| ZDPV | Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins |
| ZTK | Zeitschrift für Theologie und Kirche |

LIJST VAN AANGEHAALDE LITERAATUUR

- H.J. Adriaanse, 'On Defining Religion', in: *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests*, J.G. Platvoet, A.L. Molendijk (ed.), Leiden 1999, 227-244.
- R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*, Stuttgart 1978
- R. Albertz, *Religionsgeschichte Israel in alttestamentlicher Zeit: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (GAT 8,1), Göttingen 1992
- R. Albertz, *Religionsgeschichte Israel in alttestamentlicher Zeit: Vom Exil bis zu den Makkabäern* (GAT 8,2), Göttingen 1992
- R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 2 Vols., Louisville 1994
- R. Albertz, 'Family Religion in Ancient Israel and Its Surroundings', in: *Household and Family Religion in Antiquity*, J. Bodel, S.M. Olyan (ed.), Oxford 2008, 89-112
- R. Albertz, R. Schmitt, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, Winona Lake 2012
- W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan*, Londen 1968
- P.S. Alexander, 'The Demonology of the Dead Sea Scrolls', in: *The Dead Sea Scrolls: A Comprehensive Assessment*, P.W. Flint, J.C. VanderKam (ed.), Leiden 1999, vol. 2, 331-353
- L.C. Allen, *Psalms 101-150* (WBC 21), Texas 1983
- L.C. Allen, *Ezekiel 1-19* (WBC 28), Texas 1994
- L.C. Allen, *Ezekiel 20-48* (WBC 29), Texas 1998
- G.W. Anderson, 'Enemies and Evildoers in the Book of Psalms', *BJRL* 48 (1965), 16-29
- G.W. Anderson, 'Sicut Cervus: Evidence in the Psalter of Private Devotion in Ancient Israel', *VT* 30,4 (1980), 388-397
- C. Andrews, *Amulets from Ancient Egypt*, Texas 1994
- R. Arbesmann, 'The Daemonium Meridianum and Greek and Latin Patristic Exegesis', *Traditio* 14 (1958), 17-31
- C.E. Arnold, *Powers of Darkness. Principalities & Powers in Paul's Letters*, Illinois 1992
- J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990
- J. Assmann, *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, (Trad. A. Jenkins), Cambridge 2003
- M. Bal, *De theorie van vertellen en verhalen*, Muiderberg 1990⁵
- G. Barkay, A.G. Vaughn, M.J. Lundberg, B. Zuckerman, 'The Amulets from Ketef Hinnom: A New Edition and Evaluation' *BASOR* 334 (2004), 41-71
- G.J.M. Bartelink, *Grieks/Nederlands Woordenboek*, Utrecht 1975¹¹
- C. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich 1947
- J. Barton, *Reading the Old Testament – Method in biblical Study*, Londen 1984
- A. Basson, 'You are My Rock and Fortress'. Refuge metaphors in Psalm 31. A per-

- spective from cognitive metaphor theory', *Acta Theologica* 25 (2005), 1-17
- A. Basson, *Divine Metaphors in Selected Hebrew Psalms of Lamentation* (FAT 2/15), Tübingen 2006
- W.G. Baude, *The Midrash on Psalms* (Yale Judaica Series XIII, 2), New Haven 1959
- J. Bazak, 'Numerical Devices in Biblical Poetry', *VT* 38 (1988) 333-37
- J. Bazak, 'Numerical Devices in Psalm 91', paper SBL-conferentie, Chicago, November 1988
- B.E.J.H. Becking, "Touch for health...": Magic in II Reg 4,31-37 with a Remark on the history of Yahwism', *ZAW* 108 (1996), 34-54
- B.E.J.H. Becking, *Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31* (OTS 51), Leiden 2004
- A. van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*, Nijkerk 1984²
- A. van de Beek, *Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*, Nijkerk 1996
- J. Begrich, 'Das priestliche Heilsorakel', *ZAW* 52 (1934), 81-92
- E. van den Berg, 'Wie is God? Elohiem in Job', in: *Interpretatie* 20,5 (2012), p. 40-43
- E. van den Berg, 'Van elohiem tot יהוה: Het boek Job als zoektocht naar het monotheïsme', *NTT* 66,4 (2012)
- H. Berkhof, *Christus en de Machten*, Nijkerk 1952
- W.A.M. Beuken, *Jesaja deel II A (POT)*, Nijkerk 1979
- W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament I*, Göttingen 1975
- W. Beyerlin, *Godsdiensthistorisch tekstboek rond het Oude Testament*, Boxtel 1976
- W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (GAT 1)*, Göttingen 1985²
- H. Birkeland, *Evildoers in the book of Psalms*, Oslo 1955
- J.M. Blair, *De-Demonising the Old Testament – An Investigation of Azazel, Lilith, Deber, Qeteb and Reshef in the Hebrew Bible* (FAT 2, 37), Tübingen 2009
- J. Black, A. Green, *God, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, Texas 2003⁵
- R. de Blois, *Towards a new Dictionary of Biblical Hebrew based on Semantic Domains* (diss.), Amsterdam 2000
- O. Böcher, *Das Neue Testament und die dämonischen Mächte*, Stuttgart 1972
- H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlijn 1952
- H. Bonnet, *Lexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Hamburg 2000
- Th. Booij, *Psalmen*, deel III (POT), Nijkerk 1994
- J. Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chicago 2001
- E.G. Briggs, *The book of Psalms II (ICC)*, Edinburgh 1907
- G. van den Brink, M. Sarot, *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen 1995
- J.J. ten Brinke, H.G.L. Peels, 'Onder Zijn vleugelen', *TR* 49,3 (2006), 209-227
- W. Brueggemann, *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*, Minneapolis 1984
- W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997
- V. Brümmer, *Wijsgerige Begripsanalyse*, Kampen 1989³

- V. Brümmer, *Liefde van God en mens*, Kampen 1993
- H. Brunner, *Altägyptische Religion: Grundzüge*, Darmstadt 1989
- E.W. Bullinger, *Figures of Speech used in the Bible: explained and illustrated*, New York 1898
- R. Bultmann, 'Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung' (1941), in: *Kerygma und Mythos*, (vol. 1), H.W. Bartsch (ed.), Hamburg 1960⁴, 15–48
- M. Bunson, *Encyclopedia of Ancient Egypt*, New York 2002
- T. Canaan, *Dämonenglaube im Lande der Bibel*, Leipzig 1929
- A. Caquot, 'Sur quelques demons de l'Ancien Testament: Reshep, Qeteb, Deber', *Semitica* 6 (1956), 56-58
- A. Caquot, 'Le Psaume XCI', *Semitica* 8 (1958), 21-37
- N. Cardoso Pereira, 'Salmo 91', in: *Los Salmos*, *RIBLA* 45 (2003), 84-96
- J.H. Charlesworth, *The Good and Evil Serpent: How a universal symbol became cristianized*, New Haven/Londen 2010
- B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979
- D.J.A. Clines, *Job 1-20* (WBC 17), Texas 1998
- G.W. Coats, 'Genres: Why should they be important for exegesis', in: G.W. Coats (ed.) *Saga, legend, tale, novella, fable: narrative forms in Old Testament literature* (JSOTS 85), Sheffield 1985, 7-15
- M. Cogan, 'A Lamastu Plaque from the Judaeen Shephelah', *IEJ* 45 (1995), 155–161
- E.W. Conrad, 'Second Isaiah and the Priestly Oracle of Salvation', *ZAW* 93 (1981), 234-246
- E.W. Conrad, 'The 'Fear Not' Oracles in Second Isaiah', *VT* 34 (1984), 129-152
- I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al: Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE)*, Fribourg 1994
- I. Cornelius, *The iconography of the Canaanite gods Reshef and Baal: Late Bronze and Iron Age I periods (C 1500-1000 BCE)* (OBO 140), Fribourg/ Göttingen, 1994
- P. Cotterel, 'Linguistics, Meaning, Semantics, and Discourse analysis', in: *NIDOTTE* 1, 134-160
- E. Couto-Ferreira, 'Aetiology of Illness in Ancient Mesopotamia: on Supernatural Causes', <URL: <http://www.ihp.sinica.edu.tw/~medicine/ashm/lectures/paper/paper13.pdf>>
- P.C. Craigie, *Psalms 1-50* (WBC 19), Texas 1983
- F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973
- G. Cunningham, *Deliver Me from Evil: Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC* (SP 17), Rome 1997
- M. Dahood, *Psalms II: 51-100* (AB 17), New York 1968
- S. Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others* (OWC), Oxford 1989
- J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTS 265), Sheffield 2000
- L. Delekat, *Asylie und Schutzorakel am Zionheiligtum – Eine Untersuchung zu den*

privaten Feindpsalmen, Leiden 1967

R. Deutsch, *Biblical Period Hebrew Bullae. The Josef Chaim Kaufman Collection*, Tel Aviv 2003

D. Dhanaraj, *Theological Significance of the Motif of Enemies in selected Psalms of Individual Lament* (OBC 4), Glückstadt 1992

A.A. Diesel, 'Primäre un sekundäre Religion(erfahrung) – das Konzept von Th. Sundermeier und J. Assmann, in: *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), Berlijn 2006, 23-41

J.J.A. van Dijk, A. Goetze, M.I. Hussey, *Early Mesopotamian Incantations and Rituals* (YOS 11), Londen 1985

J. van Dijk, 'The Authenticity of the Arslan Tash Amulets', in: *Iraq* 54 (1992), 65–68

M. Dijkstra, *Gods Voorstelling. Predikatieve expressie van zelfopenbaring in Oudoosterse teksten en Deutero-Jesaja*, Kampen 1980

H. Donner, 'Die Schwellenhüpfer: Beobachtungen zur Zephanja 1, 8f.', *JSS* 15 (1970), 42–55

H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament*, Tübingen 1904

H. Duhm, *Die Psalmen*, Tübingen 1922

S. Dunham, 'Beads for Babies', *ZA* 83 (1993), 237-257

O. Eißfeldt, 'Jahwes Verhältnis zu 'Eljon und Schaddaj nach Psalm 91', *WO* 2 (1957), 343-348

O. Eißfeldt, 'Eine Qumran-Textform des 91. Psalms', in: *Bibel und Qumran: Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft* (FS Hans Bardtke), Berlijn 1968, 82-85

G. van Ek, *Mens en Maatschappij – Tussen Chaos en Kosmos, een onderzoek naar de fundamente van sociale kritiek in de wijsheidsliteratuur in het oude Nabije Oosten en met name in oud Israël* (diss.), Utrecht 1997

A. Erman, *Die Religion der Ägypter – Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*, Berlijn/Leipzig 1934

E. Eshel, 'Genres of Magical Texts in the Dead Sea Scrolls', in: *Die Dämonen*, Tübingen 2003, 394-415

E. Eshel, 'Apotropaic prayers in the Second Temple Periode', in: *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls* (Proceedings of the Fifth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 19-23 January, 2000, Vol. 48), Leiden 2000, 69-88

A. Falkenstein, W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953

W. Farber, 'Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur', *ZA* 71, (1981), 51-72

W. Farber, *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale* (Mesopotamian Civilisation 2), Winona Lake 1989

E. Ferguson, *Demonology of the early Christian world*, New York 1984

I.L. Finkel, 'A Study in Scarlet: Incantations against Samana', in: *Festschrift für Rykle Borger* (CM 10), S. Maul (ed.), Groningen 1998, 71-106

J.P. Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible – at the Interface of Prosody and Structural Analysis I*, Assen 1998

- J.P. Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible, at the Interface of Prosody and Structural Analysis II*, Assen 2000
- J.P. Fokkelman, *Dichtkunst in de Bijbel. Een handleiding bij literair lezen*, Zoetermeer 2000
- J.P. Fokkelman, *Major Poems of the Hebrew Bible – at the Interface of Prosody and Structural Analysis III*, Assen 2003
- M. Folmer, 'A Jewish Childbirth amulet from the Bibliotheca Rosenthaliana', in: *Tradition and Innovation in Biblical Interpretation*, (FS E. Talstra), W.Th van Peursen, J.W. Dyk (ed.), Leiden 2011, 223-241
- G. Foucart, 'Demons and spirits (Egyptian)', in: *Encyclopedia of Religion and Ethics* (4), J. Hasting, J.A. Selbie (ed.), Edinburgh 1908, 584-590
- A. Frankenstein, W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953
- H. Frankfort, *Ancient Egypt Religion*, New York 1948
- H. Frey-Anthes, *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger, Vorstellungen von "Dämonen" im alten Israel* (OBO 227), Göttingen 2007
- H. Frey-Anthes, 'Schlange', in: *Bibelllexikon*
- H. Frey-Anthes, 'Krankheit und Heilung (AT)', in: *Bibelllexikon*
- H. Frey-Anthes, 'Dämonen / Dämonenbeschwörung (AT)', in: *Bibelllexikon*
- M.J. Frez, 'Weapons and Implements of Warfare', in: *ABD* 6, 893-895
- W.J. Fulco, *The Caanite God Rešep* (AOS 8), New Haven 1976
- F.J. Gaiser, 'It shall not reach you': Talisman or Vocation? Reading Psalm 91 in Time of War', *WW* 25 (2005), 191-202
- Fl. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*, Leiden 1996²
- Fl. García Martínez, A.S. van der Woude, *De Rollen van de Dode Zee*, Kampen 2007
- A.H. Gardiner, 'Magic (Egyptian)', in: *Encyclopedia of Religion and Ethics* (8), J. Hasting, J.A. Selbie (ed.), Edinburgh 1908, 262-269
- T.H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*, New York 1969
- C. Geertz, 'Religion as a Cultural System' in: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York 1973, 87-125
- M.J. Geller, *Forerunners to Udug-hul: Sumerian Exorcistic Incantations* (FAS 12), Stuttgart 1985
- M.J. Geller, 'Freud and Mesopotamian Magic', in: *Mesopotamian Magic – Textual, historical, and interpretative perspectives* (Studies in Ancient Magic and Divination I), T. Abusch, K. van der Toorn (ed.), Groningen 1999, 49-55
- M.J. Geller, *Evil Demons – Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, Helsinki 2007
- W.A. van Gemeren, *Interpreting the Prophetic Word – an Introduction to the Prophetic Literature of the Old Testament*, Grand Rapids 1990
- W.A. van Gemeren, 'Psalms', in: *The Expositor's Bible Commentary* 5, T. Longman, D.E. Carland (ed.), Grand Rapids 2008
- E.S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch: Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen 1980
- E.S. Gerstenberger, *Psalms, Part I with an Introduction to Cultic Poetry* (FOTL 14), Grand Rapids 1988

- E.S. Gerstenberger, *Psalms, Part 2 and Lamentations* (FOTL 15), Grand Rapids 2001
- E.S. Gerstenberger, *Theologien im alten Testament: Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 2001
- G. Glas, *Angst – Beleving, structuur, macht*, Amsterdam 2001
- G. Glas, 'Misplaatste concreetheid: psychopathologische en filosofische aspecten van 'het' demonische', *Pysche & Geloof* 20 (2009), 13-29
- B.L. Goddard, *Animals and Birds of the Bible*, La Vergne 2007
- J. Goldingay, *Psalms*, Volume 1 – *Psalms 1-41* (BCOTWP), Grand Rapids 2009²
- J. Goldingay, *Psalms*, Volume 2 – *Psalms 42-89* (BCOTWP), Grand Rapids 2007
- J. Goldingay, *Psalms*, Volume 3 – *Psalms 90-150* (BCOTWP), Grand Rapids 2008
- A. González, *El libro de los Salmos*, Barcelona 1977
- R. Gordis, 'The Asseverative Kaph in Ugaritic and Hebrew', *JAOS* 63 (1943), 176-178
- C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Rome 1965
- C.H. Gordon, 'HBY, Possessor of horns and nails', *UF* 19 (1987), 129-132
- A.W.R. Green, *The storm-god in the ancient Near East*, Winona Lake 2003
- H.W.M. van Grol, 'Psalm, Psalter, and Prayer', in: R. Egger-Wenzel, J. Corley (ed.), *Yearbook 2004. Prayer from Tobit to Qumran. Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003*, Berlijn 2004, 41-70
- A. Guillaume, 'Magical Terms in the Old Testament', *JRAS* (1942), 111-131
- H. Gunkel, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen, 1917⁴
- H. Gunkel, *Die Psalmen* (HKAT), Göttingen 1926
- H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1966²
- H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1968⁵
- N.C. Habel, *The Book of Job* (OTL), Philadelphia 1985
- W.W. Hallo, 'Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature', in: *The Bible in the Light of Cuneiform Literature, Scripture in Context III* (ANETS 8), W.W. Hallo (ed.), Lewiston/Queenston/Lampeter 1990, 1-30
- V. Hamp, 'Die Verwechslung von 'Wort - Pest' im Alten Testament', *MüTZ* 2 (1951), 373-376
- J.E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4), Texas 1992
- L. Hébert, *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images*, Limoges 2007.
- L. Hébert, 'The Actantial Model', (2006), in: <URL: <http://www.signosemio.com>>
- J. Hehn, *Hymnen und Gebete an Marduk*, Leipzig 1905
- M. Henze, 'Psalm 91 in Premodern Interpretation and at Qumran', in: *Biblical Interpretation at Qumran*, M. Henze (ed.), Grand Rapids 2005, 168-193
- C. Herrmann, *Ägyptische Amulette aus Palästina / Israel* (OBO 138), Göttingen 1994
- C. Herrmann, 'Weitere ägyptische Amulette aus Palästina/Israel', *ZDPV* 123 (2007), 93-132
- J. Hick, 'The Problem of Evil', in: *Philosophy, The basic Issues*, E.D. Klemke (ed.), New York 1990³, 143-147
- P.G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, Grand Rapids 1994
- P.G. Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts*, Harrisburg 1999

- J.W. Hilber, *Cultic Prophecy in the Psalms* (BZAW 352), Berlijn 2005
- F.L. Hossfeld, E. Zenger, (ed.), *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, Minneapolis 2005
- P. Hugger, *Jahwe meine Zuflucht: Gestalt und Theologie des 91. Psalms*, Münster-schwarzach 1970
- I.J. de Hulster, *Iconographic Exegesis and Third Isaiah* (FAT 2, 36), Tübingen 2009
- C.D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls* (SBLDS 17), Montana 1975
- T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness – A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976
- M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens I*, Giessen 1905
- K.D. Jenner, 'The Unit Delimitation in the Syriac Text of Daniel', in: *Delimitation Criticism* (Pericope 1), Assen 2000, 105-129
- A. Jirku, *Die Dämonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, Leipzig 1912
- O. Kaiser, W.G. Kümmel, *Exegetical Method*, New York 1981
- M. Kamphuis, *Weg van Boeddha – Het einde van een pelgrimsreis*, Amsterdam 2001.
- H. Kaupel, 'Qui habitat in adjutorio Altissimi', *Theologie und Glaube* 16 (1924), 174-179
- O. Keel, *Feinde und Gottesleugner – Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen*, Stuttgart 1969
- O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst- Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 un 10 und Sach 4* (SBS 84/85), Stuttgart 1977
- O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Darmstadt 1984³
- O. Keel, 'Der Pharao als Sonnengott: eine Gruppe ägypto-palästinischer Siegelamulette des 10./9/ Jahrhunderts', in: *Studien Zu Den Stempelsiegeln* 4 (OBO 135), Göttingen 1994, 53-134
- O. Keel, C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole – Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg 1995³
- O. Keel, 'Schwache alttestamentliche Ansätze', in: *Die Dämonen*, Tübingen 2003, 211-236
- C.F. Keil, F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament – Psalms 5* (ET, Reprint of 1886-1891), Grand Rapids 1996
- G.L. Keown, *Jeremiah 26-52* (WBC 27), Texas 1998
- B.J. Kemp, *Ancient Egypt: Anatomy of a Ancient Civilisation*, Londen 2006
- J. Kim, *The Structure of the Samson Cycle*, Kampen 1993
- L.W. King, *The Seven Tablets Of Creation: The Babylonian And Assyrian Legends Concerning The Creation Of The World*, Londen 1902
- P.J. King, L.E. Stager, *Life in Biblical Israel*, Louisville/Londen 2001
- R.W. Klein, *1 Samuel* (WBC 10), Texas 1988
- A. Klostergaard Petersen, 'The Notion of Demon. Open Questions to a diffuse Concept', in: *Die Dämonen*, Tübingen 2003, 23-41

- J.A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln, mit Einleitung und Erläuterungen*, Toronto 1915
- K. Koch, 'Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament', *ZTK* 52 (1955), 1-42
- K. Koch, 'Šaddaj. Zum Verhältnis zwischen israelitischer Monolatrie und nord-west-semitischem Polytheismus', *VT* 26 (1976), 312-316
- K. Koch, 'Is there a Theology of retribution in the Old Testament', in: *Theodicy in the Old Testament*, J.L. Crenshaw (ed.), Philadelphia 1983, 57-87
- M.C.A. Korpel, J.C. de Moor, *The Structure of Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55* (OTS 41), Leiden 1988
- M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds – Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster 1990
- M.C.A. Korpel, J.M. Oesch (ed.), *Delimitation Criticism – A New Tool in Biblical Scholarship*, Vol. I, Assen 2000
- M.C.A. Korpel, J.C. de Moor, *The Silent God*, Leiden 2011
- S.N. Kramer, 'Man and His God. A Sumerian Variation on the 'Job' motif', *VTSupl.* 3 (1960), 170-182
- J. Krašovec, *Der Merismus: Im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, *Bib-Or* 33, Rome 1977, 1-4;
- J. Krašovec, *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry*, *VTSupl.* 35, Leiden 1984
- H.J. Kraus, *Psalmen I. Psalmen 1-59* (BKAT 15,1), Neukirchen 1989⁶
- H.J. Kraus, *Psalmen II* (BKAT 15,2), Neukirchen 1961²
- H.J. Kraus, *Teologia de los Salmos*, Salamanca 1985
- D. Kurth, 'Suum cuique. On the Relationship of Demons and Gods in Ancient Egypt', in: *Die Dämonen*, Tübingen 2003, 45-60
- C.J. Labuschagne, *Zin en Onzin over God. Een kritische beschouwing van gangbare godsvoorstellungen*, Zoetermeer 1994
- C.J. Labuschagne, 'General Introduction to Logotechnical Analysis', <URL: <http://www.labuschagne.nl/aspects.pdf>>
- C.J. Labuschagne, 'Psalm 91-Logotechnical Analysis', <URL: <http://www.labuschagne.nl/ps091.pdf>>
- W.G. Lambert, 'DINGIR. ŠA.DIB.BA Incantations', *JNES* 33 (1974), 267-322
- W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake 1996
- E. Langton, *Essentials of Demonology*, Londen 1949
- C. van Leeuwen, *Hosea* (POT), Nijkerk 1968
- J.M. LeMon, *Yahweh's winged Form in the Psalms: Exploring Congruent Iconography and Texts* (OBO 242), Fribourg & Göttingen, 2010
- D. Levene, *A Corpus of Magic Bowls. Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, Londen 2003
- H.J. Levine, *Sing Unto God a New Song: A Contemporary Reading of the Psalms* (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington 1995
- H. Lichtenberger, 'Ps 91 und die Exorzismen in 11QPsApa', in: *Die Dämonen*, Tübingen 2003, 416-421
- H. Lichtenberger, 'Demonology in the Dead Sea scrolls and the New Testament', in: *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity*, R. Clements, D.R.

- Schwartz (ed.), Leiden 2009, 267-280
- F. Lindström, 'Theodicy in the Psalms', in: *Theodicy in the World of the Bible*, A. Laato, J.C. de Moor (ed.), Leiden 2003, 256-303
- A.B. Lloyd, 'Psychology and Society in the Ancient Egyptian cult of the dead', in: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (Yale Egyptological Studies 3), W.K. Simpson (ed.), New Haven 1989, 117-133
- T. Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Foundations of Contemporary Interpretation 3), Michigan 1987
- T. Longman III, 'The Genres of the Psalms', in: *How to Read the Psalms*, Londen 1988, 19-36
- T. Longman III, P. Enns (ed.), *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings*, Nottingham 2008
- A. Loprieno, 'Theodicy in Ancient Egyptian Texts', in: *Theodicy in the World of the Bible*, A. Laato, J.C. de Moor (ed.), Leiden 2003, 27-56
- O. Loretz, *Die Psalmen II. Beitrag der Ugarit-Texte zum Verständnis von Kolometrie und Textologie der Psalmen, Psalm 90-150* (AOAT 207,2), Neukirchen 1979
- O. Loretz, 'Der kanaanäische Ursprung des biblischen Gottesnamens El Šaddaj', *UF* 12 (1980), 420-421
- O. Loretz, *Ugarit und die Bibel – Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1996
- M. Lubetski, 'The Utterance from the East: The Sense of *hwt* in Psalms 52:4, 9; 91:3', *Religion* 20 (1990), 217-232
- P. van der Lugt, *Strofische structuren in de Bijbels-Hebreeuwse poëzie*, Kampen 1980
- K. Luke, 'Under the Shadow of the Almighty – a study of Ps 91:1b', *ITQ* 39 (1972), 187-193
- J. van Luxemburg, M. Bal, W.G. Weststeijn, *Inleiding in de literatuurwetenschap*, Muiderberg 1992⁷
- A.A. Macintosh, 'Psalm XCI 4 and the root סחר', *VT* 23 (1973), 56-62
- A. Markus, *Beyond Finitude. God's Transcendence and the Meaning of Life* (Contributions to Philosophical Theology 11), Frankfurt am Main 2004
- A. Markus, *Adieu God. Over het afscheid van een persoonlijke God*, Zoetermeer 2010
- R.M. Martinez, 'Epidemic disease, Ecology, and Culture in the Ancient Near East', in: *The Bible in the Light of Cuneiform Literature, Scripture in Context III* (ANETS 8), New York 1990, 413-457
- M. Marttila, *Collective Reinterpretation in the Psalms* (FAT 13), Tübingen 2006
- A.D.H. Mayes, 'Kuntillet 'Ajrud and the history of Israelite Religion', in: *Archeology and Biblical Interpretation*, J.R. Bartlett (ed.), Londen/New York 1997, 51-66
- M. McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca 1999
- D. Meeks, 'Demons', in: *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, D.B. Redford (ed.), Oxford 2001, 375-378
- G. Meier, *Die Assyrische Beschwörungssammlung Maqlû* (AfO 2), Berlijn 1937
- M.J.J. Menken, *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist*, Leuven 2004

- T.N.D. Mettinger, *In Search of God. The Meaning and Message of the everlasting Names*, Philadelphia 1988
- J. Míguez Bonino, *Faces of Latin American Protestantism*, Grand Rapids 1997
- P.D. Miller, *The Religion of Ancient Israel*, Londen 2000
- J.A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, 1913
- J.C. de Moor, K. Sponk, 'More on demons in Ugarit', *UF* 16 (1984), 237-250
- J.C. de Moor, 'O Death, Where is thy Sting?', in: *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of P.C. Craigie* (JSOTS 67), L. Eslinger, G. Taylor (ed.), Sheffield 1988
- J.C. de Moor, 'East of Eden', *ZAW* 100 (1988), 105-111
- J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism – the roots of Israelite Monotheism*, Leuven 1997²
- S. Mowinckel, *Psalmenstudien* I, II, III, IV, V, VI, Amsterdam 1961²
- S. Münger, 'Amulets in Context: Catalogue of Scarabs, Scaraboids and Stamp-seals from Tel Kinrot/Tell el-'Oreme (Israel)', in: *In Bilder als Quellen – Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel* (OBO Special Volume), S. Bickel, S. Schroer, R. Schurte, C. Uehlinger (ed.), Fribourg/Göttingen 2007, 81-99
- T. Nash, 'Devils, Demons, and Disease: Folklore in Ancient Near Eastern Rites of Atonement', in: *The Bible in the Light of Cuneiform Literature – Scripture in Context* III (ANETS 8), W.W. Hallo (ed.), New York 1990, 57-88
- J. Naveh, S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations from Late Antiquity*, Jeruzalem/Leiden 1985
- A. Niccacci, 'A neglected point of Hebrew Syntax: yiqtol and position in the sentence', in: *Studium Biblicum Franciscanum*, Liber Annuus 37 (1987), 7-19.
- A. Niccacci, *Sintassi del Verbo Ebraico nella Prosa Biblica Classica*, Jeruzalem 1986
- A. Niccacci, *Sintaxis del Hebreo Bíblico* (ST), Navarra 2002
- N. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln in den Psalmen* (BZAW 46), Giessen 1927
- H. Niehr, 'Zur Entstehung von Dämonen in der Religionsgeschichte Israels – Überlegungen zum Weg des Rešep durch die nordwestsemitische Religionsgeschichte', in: *Die Dämonen*, 84-107
- J.B. Nies, C.E. Keiser, *Historical, Religious and Economic Texts and Antiquities*, New Haven 1920
- M. Nissinen, 'Fear Not: A Study on an Ancient Near Eastern Phrase', in: *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, M.A. Sweeney, E. Ben Zvi (ed.), Grand Rapids 2003, 122-161
- F. Nötscher, *Das Buch der Psalmen* (EB 4), Würzburg 1959
- W.O.E. Oesterley, 'The Demonology in the Old Testament', *EvTh* 19 (1907), 316-332, 527-544
- W.O.E. Oesterley, *The Psalms. Translated with Text-Critical and Exegetical Notes*, Londen 1959
- G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion – According to the Liturgical Texts of Ugarit*, Winona Lake 2004

- A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (revised edition), Chicago 1977
- R. Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917
- R. Otto, *The Idea of the Holy*, Londen 1943
- S. Paas, *Creation and Judgement: creation texts in some eighth century prophets* (OTS 47), Leiden 2003
- S.H.T. Page, *Powers of Evil – A Biblical Study of Satan & Demons*, Grand Rapids 1996
- A. Pamelee, *All the Birds of the Bible – Their Stories, Identification and Meaning*, Connecticut 1959
- S. Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal I* (reprint), Winona Lake 2007
- M.J. Paul, *Geestelijke strijd – Demonie en bevrijding in christelijk perspectief*, Zoetermeer 2003²
- M.J. Paul, 'The Identity of the Angel of the Lord', *Hiphil* 4 (2007), 1-12
- M.J. Paul, e.a. (ed.) *Bijbelcommentaar Psalmen I* (SBOT 7), Veenendaal 2009
- M.J. Paul, 'The Disturbing Experience of Eliphaz in Job 4: Divine or Demonic Manifestation', (2012; nog te publiceren)
- S.M. Paul, 'Job 4:15 – A Hair Raising Encounter', *ZAW* 95 (1983), 119-121
- D.L. Penney, M.O. Wise, 'By the Power of Beelzebub: An Aramaic Incantation Formula from Qumran (4Q560)', *JBL* 113,4 (1994), 627-650
- G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, Texas 1994
- J. van der Ploeg, 'Le Psaume XCI dans une recension de Qumran', *RB* 72 (1965), 210-217
- J.D. Price, *The Syntax of Masoretic Accents in the Hebrew Bible* (Studies in the Bible and Early Christianity 27), New York 1990
- J.D. Price, 'Exegesis and Pausal Forms with Non-Pausal Accents in the Hebrew Bible', paper for meeting ETS 2006
- S. Quirke, *Ancient Egyptian Religion*, Londen 1992
- G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1992¹⁰
- E. Reiner, 'Magic Figurines, Amulets and Talismans', in: *Monsters and Demons in the Ancient and Medieval World*, A.E. Farkas, P.O. Harper, E.B. Harrison (ed.), Mainz 1987, 27-36
- E.J. Revell, 'Pausal Forms in Biblical Hebrew: Their Function, Origin and Significance', *JSS* 25 (1980), 165-179
- M.E.J. Richardson, *Hammurabi's laws: text, translation, and glossary*, Londen 2004
- N.H. Ridderbos, *De Werkers der ongerechtigheid in de individuele Psalmen – een beoordeling van Mowinckels opvatting*, Kampen 1939
- J. Ridderbos, *Psalmen II* (COT), Kampen 1958
- J. Ridderbos, 'De vijanden in de individuele psalmen', in: *De Psalmen I* (COT), Kampen 1955, 392-408

- R.K. Ritner, 'Ghosts and Exorcism', in: *Ancient Egypt*, D.P. Silverman (ed.), Londen 2003, 144-145.
- W.C. Robertson, *Drought, Famine, Plague and Pestilence: Ancient Israel's Understandings of and Responses to natural catastrophes*, Madison 2010
- W. Röllig, 'Die Amulette von Arslan Tash', in: *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik II*, R. Degen, W.M. Müller, W. Röllig (ed.), Wiesbaden 1974, 17-36
- P.J. Ruth, *Psalm 91. Real-life stories of God's Shield of Protection*, Lake Mary 2010
- P. Sanders, 'The Colometric Layout of Psalms 1 to 14 in the Aleppo Codex', in: *Studies in Scriptural Unit Division (Pericope 3)*, M.C.A. Korpel, J.M. Oesch (ed.), Assen 2002, 226-257
- P. Sanders, 'Pausal Forms and the Delimitation of Cola in Biblical Hebrew Poetry', in: *Unit Delimitation in Biblical Hebrew and Northwest Semitic Literature (Pericope 4)*, M.C.A. Korpel, J.M. Oesch (ed.), Assen 2003, 264-278
- M. Sarna, 'The Mythological Background of Job 18', *JBL* 82 (1963), 315-318
- M. Sarot, *Het goede leven: Idealen van een goed leven in confrontatie met de tragiek van het bestaan*, Zoetermeer 1997
- L.H. Schiffmann, M. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah: Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1 (Semitic Texts and Studies 1)*, Sheffield 1992
- B.U. Schipper, *Die Erzählung des Wenamun: Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion (OBO 209)*, Göttingen 2005
- H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101)*, Berlin 1966
- S. Schroer, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74)*, Freiburg/Göttingen 1987
- S. Schroer, 'Die Göttin und der Geier', *ZDPV* 111 (1995), 60-80
- S. Schroer, 'Im Schatten deiner Flügel: Religionsgeschichtliche und feministische Blicke auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Psalmen, in Ex 19,4; Dtn 32,11 und in Mal 3,20', in: *Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!*, (FS E.S. Gerstenberger), R. Kessler e.a. (ed.), Münster 1997, 296-316
- S. Schroer, 'Im Schatten Deiner Flügel', in: *Im Schatten Deiner Flügel. Tiere in der Bibel und im Alten Orient*, O. Keel, T. Staubli (ed.), Freiburg 2001
- J.A. Scurlock, B.R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine: Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses*, Illinois 2005
- J.A. Scurlock, *Magico-Medical Means of treating Ghost-induced illnesses in Ancient Mesopotamia (Ancient Magic and Divination III)*, Leiden 2006
- A. van Selms, *Genesis deel I (POT)*, Nijkerk 1989⁵
- K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament (BWANT 19)*, Stuttgart 1973
- K. Seybold, U.B. Mueller, *Sickness and Healing ((Biblical Encounter Series)*, Nashville 1981
- K. Seybold, *Die Psalmen (HAT 1,15)*, Tübingen 1996
- K. Seybold, *Poetik der Psalmen (Poetologischen Studien zum Alten Testament 1)*, Stuttgart 2003
- B.E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt*, New York 1991
- H. Shanks, 'The Persisting Uncertainties of Kuntillet 'Ajrud', *BAR* 38,6 (2012)

nov/dec. 2012

I. Shaw, P. Nicholson (ed.), *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, Londen 1995

D.P. Silverman (ed.), *Ancient Egypt*, New York 1997

M.S. Smith, *The early History of God: Yahweh and the other deities in ancient Israel*, San Francisco 1990

M.S. Smith, 'Primary and secondary religion in Psalms 91 and 139: a response to Andreas Wagner', in: *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), A. Wagner (ed.), Berlijn 2006, 99-103

R.L. Smith, *Micha-Malachi* (WBC 32), Texas 1984

J. Smoak, 'Amuletic Inscriptions and the Background of YHWH as Guardian and Protector in Psalm 12', *VT* 60 (2010), 421-432

J. Smoak, 'Prayers of Petition' in the Psalms and West Semitic Inscribed Amulets: Efficacious Words in Metal and Prayers for Protection in Biblical Literature', *JSOT* 36,1 (2011), 75-92

D.S. Sperling, 'An *Arslan Tash* Incantation: Interpretations and Implications', *HUCA* 53 (1982), 1-10

H. Spieckermann, 'YHWH Bless You and Keep You': The Relation of History of Israelite Religion and Old Testament Theology Reconsidered, *SJOT* 23,2 (2009), 165-182

K. Spronk, *Beatic Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Neukirchen 1986

S.R.A., Starbuck, *Court Oracles in the Psalms: The So-Called Royal Psalms in their Ancient Near East Context* (SBLDS 172), Atlanta 1999

O.H. Steck, *Exegese des Alten Testaments – Leitfaden der Methodik*, Neukirchen 1989¹²

F. Stephens, 'Prayer of Lamentation to Ishtar', in: *Ancient Near Eastern Texts*, J. Pritchard (ed.), Princeton 1969, 383-385

E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible* (Vol. 2): *The Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732-332 B.C.E.)*, New York 2001

M. Stol, *Epilepsy in Babylonia* (CM 2), Groningen 1993

M. Stol, F.A.M. Wiggermann, *Birth in Babylonia and the Bible: It's Mediterranean Setting* (CM 14), Groningen 2000

D. Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC 31), Texas 1987

Th. Sundermeier, 'Religion, Religionen' in: *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, K. Müller, Th. Sundermeier (ed.), Berlijn 1987, 411-422

E. Talstra, *Oude en Nieuwe lezers. Een inleiding in de methoden van uitleg van het Oude Testament*, Kampen 2002

M.E. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20), Texas 1990

J.R. Taylor, *Cognitive Grammar*, Oxford 2010 (reprint 2002)

R.C. Thompson, *Devils and Evil Spirits of Babylonia I*, Londen 1903

R.C. Thompson, *Devils and Evil Spirits of Babylonia II*, Londen 1903

M.L. Thomsen, 'Witchcraft and Magic in Ancient Mesopotamia', in: *Witchcraft and Magic in Europe: Biblical and Pagan societies*, B. Ankarlo, S. Clark (ed.), Philadelphia 2001, 1-95

- M.L. Thomsen, 'The Evil Eye in Mesopotamia', *JNES* 51 (1992), 19-32
- F. Tiradritti, *Egyptian Treasures from the Egyptian Museum in Cairo*, Cairo 1999
- K. van der Toorn, *Van haar wieg tot haar graf*, Baarn 1987
- K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (SHCANE 7), Leiden 1996
- K. van der Toorn, 'Currents in the study of Israelite Religion', *CR:BS* 6 (1998), 9-30
- K. van der Toorn, 'Theodicy in Akkadian Literature', in: *Theodicy in the World of the Bible*, A. Laato, J.C. de Moor (ed.), Leiden 2003, 59-63
- K. van der Toorn, 'The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel – Popular Belief and Scholarly Speculation', in: *Die Dämonen*, Tübingen 2003, 61-83
- J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, Philadelphia 1961
- N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (BibOr 21), Rome 1969
- G.M. Tucker, *Form criticism of the Old Testament*, Philadelphia 1973²
- J.J.P. Valeton, *De Psalmen*, deel 3: *Psalm XC-CL*, Nijmegen 1905
- H. Vanstiphout, *Het epos van Gilgameš*, Nijmegen 2001
- Van Dale, *Het Groot Woordenboek der Nederlandse taal*, Utrecht/Antwerpen 1984¹¹
- J.T. de Visser, *De Daemonologie van het Oude Testament* (diss.), Utrecht 1880
- P. Volz, *Das Dämonische in Jahwe*, Tübingen 1924
- H. Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23), Neukirchen 1975
- C. de Vos, *Klage als Gotteslob aus der Tiefe – Der Mensch vor Gott in den individuellen Klagepsalmen*, Tübingen 2005
- G.C. Vreugdenhil, 'In het krachtenveld van Woord en Geest – gedachten over de relevantie van een pinksterhermeneutiek in de Chileense context', *Soteria* 19 (2002), 30-44
- G.C. Vreugdenhil, 'Achter de schermen: Psalm 91 en de realiteit van demonen', *TR* 52,4 (2009), 379-385
- Th.C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1974⁴
- A. Wagner, 'Primäre/sekundäre Religion und Bekenntnis-Religion als Thema der Religionsgeschichte', in: *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments* (BZAW 364), Berlin 2006, 11-13
- A. Wagner, *Beten und Bekennen – Über Psalmen*, Neukirchen 2008
- B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction tot Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990
- W.A. Ward, 'Scarabs', in: *Near Eastern Archeology: A Reader*, S. Richard (ed.), Winona Lake 2003, 218-221
- J.D.W. Watts, *Isaiah 1-33* (WBC 24), Texas 1985
- M. Weippert, 'Assyrische Propheten der Zeit Assarhaddons und Assurbanipals', in: F.M. Fales (ed.), *Assyrian Royal Inscriptions*, Rome 1981, 71-115
- A. Weiser, *The Psalms – a Commentary* (ET), Philadelphia 1962
- F.H. Welshman, 'Psalm 91 in Relation to a Malawian Cultural Background', *JTSA* 8 (1974), 24-30

- G.J. Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), Grand Rapids 1979
- G.J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1), Texas 1987
- G. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC 2), Texas 1994
- A.J. Wensinck, 'Psalm 91', *Theologisch Tijdschrift* 47 (1913), 258-267
- C. Westermann, 'Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament', *ZAW* 66 (1954), 44-80
- C. Westermann, 'Das Heilswort bei Deuterojesaja', *EvTh* 24 (1964), 355-373
- C. Westermann, *Isaiah 40-66* (OTL), Philadelphia 1969
- C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, Atlanta 1981
- C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen*, Göttingen 1983
- C. Westermann, *Ausgewählte Psalmen*, Göttingen 1984
- F.A.M. Wiggermann, *Babylonian Prophylactic Figures*, Amsterdam 1986
- F.A.M. Wiggermann, *Mesopotamian Protective Spirits – The Ritual Texts*, Cuneiform Monographs I, Groningen 1992
- F.A.M. Wiggermann, 'Lamaštu, daughter of Anu – a profile', in: M. Stol, *Birth in Babylonia and the Bible – Its Mediterranean setting* (CM 14), Groningen 2000, 217-249
- W. Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia 1984
- W. Wink, *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*, Philadelphia 1986
- W. Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Minneapolis 1992
- U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53), Fribourg/Göttingen 1987
- E.J. van Wolde, *Reframing Biblical Studies – When Language and Text Meet Culture, Cognition and Context*, Winona Lake 2009
- W.H. Worrel, 'The Demon of Noonday and some related Ideas', *JAOS* 38 (1918), 160-166
- A.S. van der Woude, *Habakuk-Zefanja* (POT), Nijkerk 1985
- E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1988⁵
- N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues* (The Biblical. Seminar 53), Sheffield 1998
- Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, New York 1963
- A.H. Van Zijl, *1 Samuël deel II* (POT), Nijkerk 1989
- W. Zimmerli, 'Ich bin Jahwe', in: *Geschichte und Altes Testament* (FS A. Alt; BHT 16), Tübingen 1953, 179-209

LIJST VAN BIJBELTEKSTEN

In de lijst van bijbelteksten zijn alleen de teksten opgenomen die in de hoofdtekst vermeld of besproken worden.

| | | | |
|------------------|----------|------------------|--------------------|
| <i>Oude</i> | | 20,20 | 331 |
| <i>Testament</i> | | 22,18 | 311 |
| | | 23,24-25 | 307, 506, 520, 528 |
| <i>Genesis</i> | | 23,33 | 307, 520 |
| 1,21 | 402, 405 | 25,18-20 | 455, 461 |
| 4,7 | 128-132 | 26,1 | 460 |
| 8,7-12 | 448 | 26,8 | 460 |
| 10,9 | 283 | 26,31 | 460 |
| 12,1-3 | 525 | 26,35 | 460 |
| 12,17 | 384 | 28,33-35 | 105 |
| 14,18-20 | 432 | 34,12 | 520 |
| 15,1 | 330, 331 | 37,7-9 | 461 |
| 17,2-4 | 245 | 37,9 | 455 |
| 19,8 | 440, 445 | | |
| 19,19 | 377 | <i>Leviticus</i> | |
| 21,17 | 330, 331 | 5,7 | 448 |
| 21,20 | 283 | 11,13-20 | 448 |
| 25,27 | 283 | 12,6 | 448 |
| 26,24 | 330, 331 | 13-14 | 381 |
| 44,29 | 377 | 14 | 271 |
| 46,3 | 330, 331 | 15,14.30 | 448 |
| 48,16 | 377 | 16 | 105, 118 |
| | | 17,13 | 283 |
| <i>Exodus</i> | | 19,14 | 311 |
| 4,24-26 | 102 | 19,32 | 127 |
| 5,3 | 356 | 24 | 311 |
| 5,22 | 375 | 26 | 51, 310, 355 |
| 6,3 | 444 | 26,25 | 356 |
| 7,9-10.12 | 401 | 26,30 | 406 |
| 9,15 | 356 | | |
| 10,10 | 377 | <i>Numeri</i> | |
| 11,1 | 384 | 6 | 126 |
| 12,12.29 | 336 | 12 | 381 |
| 15,3 | 335, 471 | 14,9 | 333, 441 |
| 15,16 | 335, 343 | 16 | 381 |
| 15,26 | 21 | 21,6 | 454 |
| 19,4 | 454 | 33,52 | 406 |
| 20,1-2 | 164 | | |

Deuteronomium

| | |
|------------|---------------------------------|
| 1,21 | 330 |
| 1,29 | 332 |
| 2,25 | 335 |
| 3,22 | 332 |
| 4,17 | 453 |
| 4,31 | 164 |
| 6,4-7 | 17 |
| 6,6-7 | 512 |
| 7,18 | 330, 332 |
| 7,25 | 301, 307, 500, 506 |
| 8,15 | 454 |
| 11 | 310 |
| 11,25 | 335, 406 |
| 13 | 341 |
| 13,6 | 436 |
| 14,12 | 448 |
| 18,9-14/15 | 375, 492, 520 |
| 18,9-22 | 104, 107 |
| 20,1 | 332 |
| 24,8 | 384 |
| 26,15 | 429 |
| 27,15 | 430, 436 |
| 28 | 51, 310 |
| 28,21 | 356 |
| 28,29 | 364 |
| 30 | 310 |
| 31,6 | 332 |
| 31,8 | 332, 333 |
| 31,29 | 377 |
| 32 | 347, 350, 355 |
| 32,8-9 | 306, 432 |
| 32,11 | 448, 454 |
| 32,17 | 116, 127, 306, 346, 401, 444 |
| 32,23 | 346, 368 |
| 32,24 | 350, 352, 363, 365, 401 |
| 32,33 | 346, 401, 402 |
| 32,37 | 468 |
| 32,42 | 346, 502 |
| 33,2 | 444 |
| 33,27 | 429, 468 |
| 33,29 | 406, 407, 478 |

Jozua

| | |
|----------|----------|
| 6,26 | 506 |
| 7,13 | 164 |
| 8,1 | 330 |
| 10,8 | 164, 330 |
| 10,17 | 423 |
| 11,6 | 330 |
| 23,12-13 | 520 |
| 23,13 | 299, 307 |
| 24,20 | 375 |

Richteren

| | |
|----------|---------------|
| 2 | 38 |
| 3,19 | 426 |
| 6,2 | 428, 429 |
| 6,10 | 331 |
| 6,23 | 331 |
| 8,27 | 375 |
| 9,15 | 442, 445, 468 |
| 9,23 | 341 |
| 14,5 | 393 |
| 17 | 259 |
| 17,7-8 | 257 |
| 19,25 | 336 |
| 20,5 | 336 |
| 20,34.41 | 377 |

Ruth

| | |
|------|---------------------------------|
| 1,21 | 445 |
| 2,12 | 237, 455, 461, 464, 465, 468 |

I Samuël

| | |
|----------|----------|
| 2,29 | 429 |
| 5-6 | 381 |
| 5,5 | 407, 411 |
| 5,7 | 381 |
| 5,11 | 369 |
| 6,19 | 377 |
| 9-10 | 406 |
| 10,19 | 377 |
| 13,6 | 423 |
| 13,16 | 429 |
| 15,23 | 375 |
| 16,14 | 341 |
| 16,14-15 | 506, 528 |

19,2 425, 430
 20 345
 22,4 431
 23,14.19 428
 24,1.22 428
 25,17 377
 25,20 425
 26,20 296
 28 259, 520
 28,8 336

2 Samuël

4,5 364
 5 428
 7,14 384
 12,13 164
 16-19 375, 377
 20,8 470
 22,3 468
 22,6 370
 22,31 469
 23,13-14 423, 428, 431
 24,1 52, 375
 24,13-15 356
 24,15 356, 518

1 Koningen

3,2 406
 6 455
 6,23-24 455
 6,23-28 461
 6,29 460
 6,32 460
 6,35 460
 7,28.36 460
 8,6-7 461
 8,37 384
 11,7 406
 13,32 406
 14,1-3 259
 14,1-4 267, 497
 14,23 406
 16,34 506
 17,17-24 259
 18,4.13 429
 22 341

2 Koningen

4,1 259
 4,8-17 259
 4,18-37 259
 4,20 364
 4,32-37 259, 267, 497
 5,9 259
 5,16 259
 7,17.20 408
 9,33 408
 13 345
 14,9 408
 14,10 377
 17,35.37v 332
 19,32 345
 21,6 127

1 Kronieken

4,35 261
 7,23 377
 11,5 428
 12,2 345
 14,17 335
 21,1 52, 375
 21,12-14 356

2 Kronieken

3 455
 5 455
 20,27 429
 25,19 408
 26,14 470
 26,15 345
 36,15 429

Nehemia

1,3 377
 1,8 163
 2,17 377
 4,16 336
 9 38

Esther

8,17 335
 9,2 335

| | | | |
|------------|-------------------|----------------|--------------------|
| 9,3 | 335 | 28,8 | 399 |
| <i>Job</i> | | 28,22 | 369 |
| 1-2 | 52, 346 | 29,4 | 385 |
| 2,7 | 346 | 30,13 | 314 |
| 2,11 | 377 | 30,14-15 | 361 |
| 3,6 | 361 | 30,17 | 336 |
| 3,25 | 335 | 30,23 | 361 |
| 4,10-11 | 393 | 30,26 | 361 |
| 4,12-16 | 341, 415, 501 | 31,23 | 335 |
| 4,14 | 335 | 31,30 | 311 |
| 5,6-7 | 351 | 37,8 | 429 |
| 5,11 | 481 | 37,23 | 445 |
| 5,14 | 364, 377 | 38,17 | 370 |
| 5,17-26 | 223 | 38,40 | 429 |
| 5,17 | 445 | 39,1 | 393 |
| 5,19 | 232, 377 | 39,16 | 454 |
| 5,24 | 385 | 39,26 | 448, 453 |
| 6,2 | 314 | 39,31 | 428, 431 |
| 6,4 | 346, 445 | 40,16 | 425 |
| 6,30 | 314 | 42,11 | 379 |
| 7,12 | 402 | <i>Psalmen</i> | |
| 9,8 | 407 | 1,3 | 231 |
| 10,16 | 393 | 3 | 229 |
| 10,22 | 361 | 3,2-3 | 139, 250 |
| 11,7 | 445 | 3,2 | 229 |
| 12,6 | 386 | 3,3 | 229 |
| 13,11 | 335 | 3,4 | 230, 474 |
| 15,21 | 335, 365 | 3,6-7 | 139, 250 |
| 18 | 351 | 3,7 | 229 |
| 18,5-21 | 340-341, 415, 501 | 4 | 229 |
| 18,6 | 386 | 4,2 | 230 |
| 18,9 | 300 | 4,3 | 229 |
| 18,13 | 368 | 4,4 | 230 |
| 18,14-15 | 385 | 4,6 | 230 |
| 19,12 | 385, 418, 503 | 4,7 | 230 |
| 20 | 401 | 4,9 | 230 |
| 21,9 | 335 | 5,6 | 164 |
| 21,15 | 445 | 5,7 | 143 |
| 21,20 | 445 | 5,10 | 143, 157, 315 |
| 22,10 | 300, 304, 335 | 5,12 | 478 |
| 23,10 | 163 | 5,13 | 473, 474, 478, 486 |
| 23,16-17 | 361, 445 | 6 | 139, 143-144, 147 |
| 24,1 | 445 | 6,2-3 | 147 |
| 24,8 | 427, 431 | 6,7 | 140, 336 |
| 25,3 | 385 | 7 | 141 |

| | | | |
|--------|--------------------|----------|--------------------------------------|
| 7,2 | 221, 468 | 18,31 | 469 |
| 7,3 | 391, 394 | 20,2 | 483 |
| 7,6 | 408 | 21,7 | 161 |
| 7,14 | 346, 370 | 22 | 144-145, 217 |
| 9,8 | 155 | 22,2 | 336 |
| 9,14 | 370 | 22,16 | 369 |
| 10 | 141 | 22,17 | 258 |
| 10,7 | 311, 506 | 23 | 229 |
| 10,8 | 155 | 23,1-2 | 129 |
| 10,8-9 | 141, 250, 391 | 23,4 | 229, 230, 377 |
| 10,9 | 394, 396 | 23,5 | 229 |
| 11 | 229 | 23,6 | 426, 431 |
| 11,1 | 230 | 24 | 270 |
| 11,2 | 229, 338, 345, 361 | 25,2 | 262 |
| 11,5 | 230 | 26,1 | 262 |
| 11,7 | 230 | 26,8 | 429 |
| 12 | 227 | 27 | 229, 426 |
| 12,7-9 | 126, 240 | 27,1 | 229 |
| 13,6 | 262 | 27,2 | 230, 411 |
| 14,5 | 335 | 27,3 | 230 |
| 14,6 | 427 | 27,4 | 426, 431 |
| 15 | 270 | 27,5 | 229, 230, 377, 425, 426, 430, 435 |
| 15,1-2 | 154 | 27,6 | 229 |
| 16 | 223, 229 | 27,11 | 229 |
| 16,1 | 230 | 27,12 | 230 |
| 16,2 | 151 | 28,7 | 471, 478 |
| 16,5 | 229 | 30,6 | 336 |
| 16,8 | 230 | 31 | 426 |
| 16,10 | 230 | 31,2 | 233, 481 |
| 17 | 140, 456, 465, 477 | 31,3-4 | 428 |
| 17,4 | 447 | 31,7 | 262 |
| 17,7 | 468 | 31,9 | 429 |
| 17,8 | 441, 455, 461 | 31,12 | 335 |
| 17,9 | 447 | 31,14 | 428 |
| 17,12 | 391, 393, 394, 447 | 31,15 | 262 |
| 17,13 | 481 | 31,21 | 426, 427, 435, 436 |
| 18,1 | 428, 429 | 32,1 | 231 |
| 18,2-4 | 480 | 32,7 | 262, 426, 480 |
| 18,3 | 428, 431, 469 | 32,8 | 231 |
| 18,4 | 428, 429 | 33,9 | 507 |
| 18,5-6 | 429 | 33,16-18 | 231 |
| 18,6 | 370 | 33,20 | 471 |
| 18,11 | 455 | 34,9 | 231, 469 |
| 18,12 | 425 | 34,11 | 393 |
| 18,15 | 345 | 34,12 | 231 |
| 18,16 | 127 | | |

| | | | |
|----------|--------------------------------------|--------|--|
| 35 | 473, 477 | 56,8 | 481 |
| 35,1-10 | 112 | 56,9 | 142 |
| 35,3 | 478 | 56,12 | 262 |
| 35,7-8 | 296 | 57 | 142, 324, 457, 477 |
| 35,8 | 478 | 57,2 | 314, 322, 441, 443, 445, 447, 455, 461, 465, 469, 501, 507, 532 |
| 35,9 | 478 | | |
| 35,17 | 393 | | |
| 36 | 456, 465 | | |
| 36,2 | 447 | 57,4 | 142, 157, 474 |
| 36,4-5 | 447 | 57,5 | 344, 345, 396, 447 |
| 36,8 | 441, 455, 461, 465, 474 | 57,7 | 338, 447 |
| | | 57,9 | 157, 447 |
| 36,12 | 447 | 58 | 112, 143, 250, 401, 404, 418, 503 |
| 37,40 | 468 | | |
| 38 | 144, 384, 387, 4690 | 58,5 | 405 |
| 38,3 | 346 | 58,5-6 | 143, 250 |
| 38,12 | 384 | 58,7 | 393, 396 |
| 38,13 | 142, 157, 316, 322, 379, 414, 501 | 58,8 | 345 |
| | | 59 | 109, 112, 140, 141 |
| 38,17-18 | 142 | 59,2 | 483 |
| 39,11 | 384 | 59,7 | 338 |
| 40,3 | 423 | 60 | 227 |
| 40,5 | 161 | 61 | 426, 457 |
| 41 | 134, 145 | 61,4 | 221, 427, 428, 431 |
| 41,2 | 377 | 61,5 | 425, 426, 436, 455, 461 |
| 41,8 | 379 | | |
| 42-43 | 223 | 61,8 | 155, 474 |
| 42,10 | 131 | 62 | 229 |
| 45,6 | 345 | 62,2 | 229 |
| 46,2 | 427, 428, 431 | 62,3 | 229, 230 |
| 46,8 | 471 | 62,5 | 311, 428 |
| 49 | 231 | 62,7 | 229, 230 |
| 52,4 | 315, 322 | 62,8 | 229, 230, 427, 431 |
| 52,9 | 315, 321 | 62,9 | 229, 230 |
| 53,6 | 335 | 62,12 | 229 |
| 54 | 217 | 62,13 | 230 |
| 54,5 | 142 | 63 | 140, 458, 465, 477 |
| 55 | 217 | 63,4 | 474 |
| 55,3 | 142 | 63,8 | 441, 455, 461 |
| 55,5 | 369 | 63,10 | 447 |
| 55,12 | 315 | 63,12 | 447 |
| 55,16 | 379 | 64,2 | 335, 337 |
| 55,18 | 364 | 64,4 | 143, 345 |
| 56,2-3 | 142 | 64,8 | 345 |
| 56,5 | 262 | 67,7 | 187 |
| 56,7 | 134, 142 | 68,9 | 444 |

| | | | |
|----------|--|----------|---|
| 68,15 | 445 | 91,3-8 | 184-185, 272 |
| 69 | 145 | 91,3-4 | 178-179 |
| 69,3 | 423 | 91,3 | 156-157 |
| 69,4-5 | 149 | 91,3a | 295-307 |
| 69,15-16 | 145, 423 | 91,3b | 307-325 |
| 69,19-21 | 145 | 91,4 | 233, 464, 477, 530 |
| 69,23 | 300 | 91,5-6 | 20, 179-180, 258, 278, 328-333, 370, 501, 525 |
| 71,3 | 428, 429 | 91,5 | 21, 528 |
| 71,4 | 428, 429, 480, 481 | 91,5a | 334-343 |
| 71,10-11 | 221, 428 | 91,5b | 343-354 |
| 71,13 | 429 | 91,6 | 19, 223, 357, 490 |
| 71,20 | 379 | 91,6a | 354-362 |
| 71,24 | 429 | 91,6b | 362-370 |
| 73,3 | 428 | 91,7-8 | 524, 531 |
| 73,8-9 | 230 | 91,7 | 180 |
| 73,27-28 | 427, 436 | 91,8 | 180 |
| 73,28 | 161, 427 | 91,8-10 | 161-165 |
| 74,13 | 402 | 91,9-12 | 185-186 |
| 75 | 227 | 91,9-10 | 165, 180-181 |
| 76,3 | 429 | 91,9 | 157-160, 272 |
| 76,4 | 350, 352, 474, 478 | 91,9a | 496-497 |
| 77 | 223 | 91,10 | 223, 234 |
| 77,6 | 336 | 91,10a | 370-379 |
| 78 | 38 | 91,10b | 379-388 |
| 78,48 | 350 | 91,10-13 | 528 |
| 78,49 | 350, 502 | 91,11-12 | 21, 181 |
| 78,50 | 356 | 91,11 | 530 |
| 81,8 | 425 | 91,12 | 181-182 |
| 82 | 227, 306 | 91,13 | 186, 406-410 |
| 82,1-8 | 432 | 91,14-16 | 182-183, 186, 227, 273, 497 |
| 82,4 | 481 | 91,14 | 261 |
| 84,5-8 | 431 | 91,15 | 262 |
| 86,13 | 458 | 91,16 | 466, 474, 532 |
| 88,4-5 | 145, 379 | 93,2 | 187 |
| 88,6-7 | 458 | 94,3 | 428 |
| 88,18 | 145 | 94,12 | 231 |
| 89,33 | 384 | 94,16 | 428 |
| 89,49 | 369 | 94,20 | 315 |
| 90,1 | 431 | 94,22 | 427, 431 |
| 91 | 112, 113, 119, 219, 226-227, 494-495, 524 | 99,1 | 455 |
| 91,1-9a | 19 | 101,5 | 427, 436 |
| 91,1-2 | 151-156, 184 | 101,6-7 | 154-155 |
| 91,1 | 19, 177, 496, 530 | 102 | 223 |
| 91,2 | 150-151, 178, 230, 258, 262, 496 | | |

| | | | |
|-----------|---------------|-----------------|---------------|
| 102,4-9 | 145 | 139,21-22 | 245 |
| 102,9 | 311 | 140 | 142, 143 |
| 104,3 | 455 | 140,4 | 143, 405 |
| 104,18 | 427, 431 | 140,5 | 142, 240 |
| 104,20-22 | 396 | 140,6 | 300 |
| 104,20 | 338 | 140,7 | 151 |
| 104,21 | 393 | 141 | 112 |
| 104,26 | 405 | 141,9 | 299, 301, 500 |
| 104,28 | 163 | 142 | 142, 146 |
| 106 | 38 | 142,2-3 | 245 |
| 106,9 | 127 | 142,4-8 | 221 |
| 106,37 | 116, 444 | 142,4 | 300 |
| 107,18 | 370 | 142,6 | 233, 245, 427 |
| 107,39 | 379 | 142,7 | 428 |
| 109 | 112, 143, 311 | 143,8 | 262 |
| 109,17-19 | 506 | 144,2 | 468, 469, 480 |
| 112 | 231 | 144,4 | 441, 447 |
| 112,1 | 231 | 144,6 | 345 |
| 113,7 | 423 | 144,7 | 429 |
| 115,9-11 | 478 | 144,8 | 429 |
| 116,3 | 360 | 147,10 | 231 |
| 119 | 231 | 148,7 | 402 |
| 119,110 | 300 | 148,10 | 453 |
| 119,114 | 426, 431, 436 | | |
| 119,150 | 411 | <i>Spreuken</i> | |
| 120 | 223 | 1,17 | 296 |
| 120,4 | 345 | 1,26-27 | 335 |
| 121 | 142, 224, 229 | 1,27 | 343 |
| 121,1-2 | 229 | 1,33 | 335, 337, 379 |
| 121,3-5 | 229 | 2 | 231 |
| 121,5 | 229, 441, 442 | 3 | 231 |
| 121,7 | 142, 229, 377 | 3,23-26 | 232 |
| 124 | 229 | 3,25 | 335, 337, 343 |
| 124,7 | 296, 300, 301 | 4 | 231 |
| 125 | 229 | 6,2 | 302 |
| 125,1 | 155 | 6,5 | 296 |
| 127,1-2 | 231 | 6,20-22 | 240 |
| 127,3-5 | 231 | 6,33 | 384 |
| 128 | 231 | 7,23 | 301, 345 |
| 129 | 229 | 7,25 | 303 |
| 130 | 229 | 7,27 | 369 |
| 131 | 229 | 8 | 231 |
| 132 | 227 | 9,9 | 231 |
| 133 | 231 | 10,3 | 231, 315 |
| 139 | 268 | 10,22 | 231 |
| 139,9 | 455 | 11,6 | 315 |

| | | | |
|-----------------|----------------------------|---------------|--------------------|
| 12,21 | 377 | <i>Jesaja</i> | |
| 13,14 | 370 | 1 | 471 |
| 13,21 | 377 | 4,2 | 440 |
| 14,27 | 370 | 4,6 | 427, 445, 447 |
| 14,32 | 231, 469 | 5 | 471 |
| 17,4 | 157, 315 | 5,14 | 368 |
| 17,13 | 377 | 5,28 | 345 |
| 17,20 | 377 | 5,29 | 393, 394 |
| 18,1 | 17 | 6 | 454 |
| 18,10 | 481 | 7,4 | 331 |
| 18,22 | 163 | 7,14 | 262, 530 |
| 19,12 | 393 | 8,8 | 453 |
| 19,13 | 157, 315 | 8,12 | 332 |
| 20,2 | 393 | 8,14 | 300 |
| 20,7 | 231 | 8,15 | 302 |
| 21,6 | 370 | 8,19 | 520 |
| 21,31 | 231 | 8,21-22 | 520 |
| 22,3 | 377 | 10,5-6 | 366 |
| 22,5 | 301, 303 | 10,14 | 454 |
| 23,5 | 453 | 10,24 | 331 |
| 24,16 | 377 | 11,6 | 394 |
| 25,18 | 344, 345 | 11,8 | 401 |
| 25,23 | 427, 436 | 11,9 | 530 |
| 26,2 | 311, 345 | 13,6 | 445 |
| 26,13 | 399 | 13,20-22 | 116 |
| 26,18 | 344, 345 | 13,20 | 129 |
| 27,12 | 377 | 14,12-15 | 432 |
| 28,14 | 231 | 14,29 | 454 |
| 30,5 | 469, 478 | 15,1 | 364 |
| | | 16,4 | 364 |
| | | 17,13 | 127 |
| <i>Prediker</i> | | 18,1-2 | 417, 454, 502 |
| 3,21-26 | 223 | 23,1.14 | 364 |
| 4,4-8 | 240 | 24,17-18 | 300 |
| 5,12-13 | 231 | 25,4 | 427, 428, 443, 447 |
| 7,14 | 377 | 25,4-5 | 441 |
| 7,26 | 369 | 25,5 | 441, 445, 447, 481 |
| 8,1-9 | 231 | 26,5-6 | 408 |
| 9,12 | 296, 301, 302, 303, 379 | 27,1 | 402-403 |
| | | 28,2 | 363, 366, 367, 417 |
| <i>Hooglied</i> | | 28,13 | 302 |
| 2,14 | 425 | 28,15 | 366, 427, 436 |
| 3,8 | 335, 336, 340, 415, 501 | 28,17 | 436 |
| 8,6 | 351-352, 370 | 28,17-18 | 427 |
| | | 29,7 | 428 |
| | | 30,2-3 | 440, 468, 469 |

| | | | |
|----------------|---------------|----------|---------------|
| 31,4 | 393-394 | 5,26 | 302, 500 |
| 32,2 | 430, 447 | 6,4 | 364 |
| 34,13-15 | 116, 119 | 6,19 | 365 |
| 34,14 | 339 | 6,23 | 364 |
| 35,4 | 331 | 6,24-25 | 365 |
| 35,7 | 129 | 9,7 | 345 |
| 36,8 | 441 | 9,10 | 431 |
| 37,6 | 331 | 9,11 | 429 |
| 40,9 | 331 | 9,20 | 370 |
| 41 | 331 | 10,22 | 429 |
| 41,10 | 331, 333 | 11,11 | 163 |
| 41,25 | 408 | 13,12 | 163 |
| 43 | 331 | 13,16 | 161 |
| 44 | 333 | 14,12 | 354, 355, 356 |
| 44,2 | 331 | 15,8 | 364 |
| 45,7 | 374 | 15,11 | 377 |
| 45,10 | 427 | 16,16 | 298 |
| 47,9-12 | 413, 500 | 17,17 | 428 |
| 47,11 | 314, 317, 413 | 17,17-18 | 377 |
| 48,16 | 427 | 18,21 | 370 |
| 49,2 | 441 | 18,22 | 390 |
| 51,7.12 | 331 | 19,5 | 406 |
| 51,9 | 403 | 20,16 | 364 |
| 51,16 | 441, 445 | 21,9 | 355 |
| 53,8 | 384 | 21,13 | 429 |
| 54,4 | 331 | 21,16 | 355 |
| 54,14-15 | 411 | 24,10 | 355 |
| 57,11 | 332 | 25,30.38 | 394, 396, 429 |
| 59,9-10 | 364 | 27,8 | 355, 356 |
| 59,21 | 164 | 28,8 | 355, 356 |
| 63,3 | 406, 408 | 32,17 | 165 |
| 65,3v | 268 | 32,24 | 355 |
| 65,10 | 129 | 37,17 | 427, 436 |
| | | 38,4 | 377 |
| <i>Jeremia</i> | | 38,16 | 427, 436 |
| 2,15 | 394 | 40,15 | 427 |
| 2,27-28 | 377 | 41,25 | 408 |
| 4,5-6 | 262 | 42,17.22 | 356 |
| 4,7 | 394, 395 | 44,13 | 356 |
| 4,13 | 364 | 46,3 | 473 |
| 4,19.20 | 365 | 46,22 | 405 |
| 4,29 | 262, 423 | 48,20 | 453 |
| 5,6 | 394 | 48,43 | 343 |
| 5,12 | 377 | 48,43-44 | 300 |
| 5,19 | 500 | 48,45 | 440 |
| 5,22 | 332 | 49,9 | 336, 365 |

| | | | |
|----------------------|--------------------|---------------|---|
| 49,22 | 453 | 38,4 | 473 |
| 49,33 | 429, 431 | 38,22 | 355 |
| 50 | 302 | 39,3 | 345 |
| 50,9.14 | 345 | 39,9 | 473 |
| 50,17 | 394 | 41,18-20 | 460 |
| 51,2 | 377 | 41,25 | 460 |
| 51,11 | 345 | | |
| 51,34 | 404 | <i>Daniël</i> | |
| 51,37 | 429, 431 | 10,12.19 | 331 |
| 51,38 | 394 | | |
| 51,53-56 | 365 | <i>Hosea</i> | |
| <i>Klaagliederen</i> | | 2,5 | 162 |
| 3,12 | 346 | 4,2 | 311 |
| 3,57 | 330 | 4,13 | 447 |
| 4,20 | 440, 442 | 4,19 | 455 |
| <i>Ezechiël</i> | | 5,1 | 300 |
| 1,24 | 455 | 5,14 | 392, 393 |
| 3,20 | 165 | 7,12 | 298 |
| 5 | 347 | 9,8 | 302 |
| 5,16 | 346 | 10,8 | 406 |
| 5,17 | 355 | 11,10 | 396 |
| 7,16 | 480 | 13,7 | 393 |
| 7,26 | 314 | 13,8 | 394 |
| 10,15 | 455 | 13,14 | 119, 358-359, 363, 365-366, 416, 502 |
| 10,20 | 455 | 13,15 | 367, 417 |
| 12,13 | 298 | 14,8 | 441, 442 |
| 13,17-21 | 259, 298, 413, 500 | <i>Joël</i> | |
| 13,19 | 259 | 1,15 | 445 |
| 14,19.21 | 355 | 4,16 | 428 |
| 17,3 | 448, 454 | <i>Amos</i> | |
| 17,7 | 454 | 3,4 | 393 |
| 17,20 | 298 | 3,5 | 296, 299, 300, 500 |
| 19,8 | 296, 298 | 3,6 | 52, 102, 374 |
| 21,26 | 345 | 3,8 | 396 |
| 23,24 | 473 | 4,10 | 356 |
| 26,8 | 473, 474, 486 | 4,13 | 407 |
| 26,11 | 409 | 5,19 | 392 |
| 29,3 | 403 | 5,20 | 361 |
| 29,5 | 165 | 8,9 | 364 |
| 31,6 | 442 | | |
| 32,2 | 298, 403 | <i>Obadja</i> | |
| 32,3 | 298 | 5 | 336 |
| 34,18 | 409 | 13 | 377 |

| | | | |
|--------------------------------------|--------------------------------------|-----------------------------|--------------|
| | | 4Q510 | 238 |
| <i>Jona</i> | | 4Q511 | 238 |
| 4,5 | 440 | 4Q560 | 238-239 |
| 4,6 | 447 | 6Q18 | 238 |
| | | 8Q5 | 238-239 |
| <i>Micha</i> | | 11Q11 | 238-239, 271 |
| 1,3 | 407 | 11 QapocrPs | 20, 237, 490 |
| 3,11 | 377 | | |
| 5,7 | 391, 394, 395, 396, 409 | <i>Nieuwe Testament</i> | |
| 7,3 | 316 | | |
| | | <i>Mattheüs</i> | |
| <i>Nahum</i> | | 4,1-11 | 21 |
| 1,4 | 127 | 4,6 | 21 |
| 1,7 | 468 | 9,33 | 514 |
| 2,11.13 | 394, 429 | 10,8 | 514 |
| | | 12,22-28 | 520 |
| <i>Habakuk</i> | | 12,28 | 530 |
| 2,5 | 368 | 17,14-18 | 518 |
| 3,3 | 444 | 17,18 | 514 |
| 3,4 | 502 | | |
| 3,5 | 119, 349, 354, 357- 358, 416, 502 | <i>Markus</i> | |
| 3,9-11 | 352, 502 | 1,34.39 | 514 |
| 3,11 | 345 | 5,1-20 | 520 |
| | | 6,13 | 514 |
| | | 16,17 | 514 |
| <i>Sefanja</i> | | | |
| 2,4 | 364 | <i>Lukas</i> | |
| 3,12 | 468 | 4,1-13 | 21 |
| | | 4,9-12 | 525 |
| <i>Zacharia</i> | | 4,40-41 | 514 |
| 1,15 | 377 | 8,2 | 514 |
| 3,2 | 127 | 8,26-39 | 514 |
| 9,14 | 345 | 9,1 | 514 |
| 13,2 | 341 | 10,19 | 410 |
| | | 10,19-20 | 525 |
| <i>Maleachi</i> | | | |
| 3,20 | 455 | <i>I Korintiërs</i> | |
| 4,2 | 460 | 10,20-21 | 514 |
| | | | |
| <i>Wijsheid van Jezus Sirach</i> | | <i>Efeziërs</i> | |
| 11,11-14 | 231 | 6,12 | 514 |
| | | | |
| <i>Qumran</i> | | <i>Kolossenzen</i> | |
| 4Q444 | 238 | 2,14-15 | 530 |

LIJST VAN AUTEURS

Het auteursregister beperkt zich tot de auteurs die in de hoofdtekst besproken worden.

- | | | | |
|------------------|---|-----------------|---|
| Adriaanse, H.J. | 33 | Brueggemann, | 36, 541 |
| Albertz, R. | 25, 27, 33, 35, 36, 37, 100, 117, 128, 132, 133, 134, 135, 138, 146, 218, 220, 221, 222, 228, 232, 234, 253, 254, 260, 261, 263, 268, 493, 495, 496, 508, 534, 535, 540 | W. | |
| Allende, I. | 15 | Brunner, H. | 56, 57, 95, 248, 541 |
| Anderson, G.W. | 138, 540 | Bultmann, R. | 515, 542 |
| Andrews, C. | 124, 540 | Canaan, T. | 64, 533, 540, 542 |
| Assmann, J. | 38, 268, 540, 543 | Charlesworth, | 396, 400, 542 |
| Barré, M.L. | 80, 129, 130 | J.H. | |
| Barstad, H.M. | 359 | Clines, D.J.A. | 314, 341, 368, 537, 542 |
| Barton, J. | 114, 121, 216, 217, 247, 540 | Conrad, E.W. | 330, 542 |
| Basson, A. | 434, 540 | Couto-Ferreira, | 91, 542 |
| Becking, | 4, 8, 259, 537, 541 | E. | |
| B.E.J.H. | | Cunningham, | 67, 542 |
| Beek, A. van de | 521, 528, 529 | G. | |
| Begrich, J. | 330, 541 | Dahood, M. | 150, 151, 153, 158, 159, 178, 542 |
| Birkeland, H. | 136, 541 | Day, J. | 63, 402, 542 |
| Blair, J.M. | 22, 118, 119, 120, 121, 122, 277, 339, 340, 346, 348, 355, 357, 366, 492, 534, 541 | Delekat, L. | 237, 270, 472, 542 |
| Booij, Th. | 22, 153, 159, 160, 231, 495, 541 | Delitzsch, F. | 151, 546 |
| Bottéro, J. | 26, 30, 32, 52, 66, 68, 372, 541 | Dijkstra, M. | 330, 543, 570 |
| Botterweck, | 390, 392 | Duhm, H. | 22, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 121, 129, 276, 492, 534, 543 |
| G.H. | | Eiðfeldt, O. | 159, 224, 235, 236, 433, 495, 543 |
| Briggs, E.G. | 22, 43, 44, 157, 537, 541 | Eshel, E. | 237, 238, 495, 543 |
| Brinke, J.J. ten | 522, 523 | Fabry, H.J. | 401, 405 |
| | | Foerster, W. | 27, 28, 111 |
| | | Fokkelman, J.P. | 149, 156, 159, 169, 170, 171, 175, 543, 544 |
| | | Foucart, G. | 55, 56, 544 |
| | | Freedman, D.N. | 364 |
| | | Fretz, M.J. | 343 |
| | | Frey-Anthes, H. | 29, 30, 114, 115, 116, 117, 118, 120, |

| | | | |
|---------------------|--|-------------------|--|
| | 121, 122, 362, 401, 492, 534, 544 | | 546 |
| Fuhs, H.F. | 331 | Keel, O. | 89, 96, 137, 276, 297, 389, 454, 463, 546, 549, 551 |
| Gaiser, F.J. | 16, 511, 525, 526, 544 | Knauf, E.A. | 443, 444, 445 |
| Gamberoni, J. | 435, 468 | Koch, K. | 386, 445, 546, 547 |
| Geertz, C. | 32, 544 | Konkel, A.H. | 429 |
| Geller, M.J. | 97, 544 | Korpel, M.C.A. | 8, 189, 399, 520, 547, 551 |
| Gemeren, W.A. | 231, 495 | Kraus, H.J. | 22, 137, 152, 158, 224, 409, 460, 547 |
| van | | Kronholm, T. | 453 |
| Gerstenberger, E.S. | 227, 240, 267, 270, 544, 551 | Labuschagne, C.J. | 149, 171, 172, 173, 174, 175, 211, 212, 516, 547 |
| Glas, G. | 527, 545 | Langton, E. | 54, 55, 64, 67, 339, 547 |
| Goddard, B.L. | 447, 545 | LeMon, J.M. | 463, 475, 476, 477, 547 |
| Goldingay, J. | 22, 545 | Lettinga, J.P. | 163, 538 |
| Gordon, C.H. | 319, 545 | Levine, H.J. | 271, 272, 547 |
| Grol, H. van | 228, 495 | Lewis, T.J. | 359 |
| Guillaume, A. | 317, 320, 545 | Lichtenberger, H. | 237, 495, 537, 547 |
| Gunkel, H. | 107, 108, 111, 113, 132, 153, 158, 217, 220, 221, 222, 223, 231, 402, 495, 545 | Lindström, F. | 375, 547 |
| Healey, J.F. | 62, 63, 359 | Longman, T. | 229, 544, 548 |
| Hébert, L. | 187, 545 | Loprieno, A. | 372, 373, 548 |
| Heider, G.C. | 404 | Loretz, O. | 149, 166, 167, 211, 548 |
| Hiebert, P.G. | 517, 545 | Lubetski, M. | 317, 320, 548 |
| Hilber, J.W. | 226, 227, 228, 495, 545 | Lugt, P. van der | 149, 167, 168, 169, 171, 172, 175, 211 |
| Hill, A.E. | 469 | Macintosh, A.A. | 472, 505, 548 |
| Hoffner, H.A. | 352 | Malul, M. | 383 |
| Hossfeld, F.L. | 22, 545 | Martinez, R.M. | 50, 52, 548 |
| Hugger, P. | 22, 23, 223, 224, 228, 270, 278, 279, 304, 313, 337, 342, 346, 347, 378, 383, 385, 426, 430, 431, 436, 443, 446, 480, 495, 546 | Meeks, D. | 60, 548 |
| De Hulster, I. | 276 | Miller, P.D. | 36, 549 |
| Jacobsen, T. | 30, 31, 546 | Moor, J.C. de | 189, 358, 367, 368, 417, 520 537, 547, 548, 549, 553 |
| Jirku, A. | 22, 103, 104, 105, 106, 121, 276, 277, 492, 534, 546 | Mowinckel, S. | 101, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 121, 136, 153, 217, 219, 220, 224, 225, |
| Kamphuis, M. | 529 | | |
| Kaupel, H. | 22, 104, 105, 106, 121, 277, 492, 534, | | |

| | | | |
|-------------------|---|-------------------|--|
| | 269, 492, 495, 534, 549 | S.R.A. | 552 |
| Mulder, M.J. | 349, 352 | Sundermeier, T. | 38, 543, 552 |
| Nash, T. | 52, 65, 67, 549 | Talstra, E. | 39, 40, 41, 42, 43, 48, 149, 175, 176, 183, 187, 189, 190, 192, 213, 494, 495, 534, 544, 552 |
| Niccacci, A. | 163, 549 | Tate, M.E. | 22, 43, 136, 138, 151, 231, 232, 276, 277, 313, 328, 405, 495, 552 |
| Nicolisky, N. | 22, 111, 112, 113, 114, 492, 534, 549 | Taylor, J.R. | 285, 286, 549, 551, 552 |
| Niehr, H. | 348, 549 | Thompson, R.C. | 86, 95, 310, 552 |
| Nissinen, M. | 330, 549 | Thomsen, M.L. | 87, 552 |
| Nötscher, F. | 22, 549 | Toorn, K. van der | 36, 37, 67, 75, 365, 371, 537, 544, 552, 553 |
| O'Connor, W. | 467, 539, 553 | Visser, J.T. de | 7, 553 |
| Oesterley, W.O.E. | 22, 549 | Vos, C. de | 232, 233, 234, 235, 495, 553 |
| Olmo Lete, G. del | 60, 61, 359, 549 | Vorländer, H. | 136, 137, 223, 224, 225, 226, 232, 251, 445, 495, 553 |
| Oppenheim, L. | 32, 85, 549 | Vriezen, Th.C. | 34, 553 |
| Paul, M.J. | 8, 22, 341, 402, 532, 550 | Wagner, A. | 235, 236, 237, 245, 246, 268, 271, 433, 495, 552, 553 |
| Peels, H.G.L. | 522, 523, 541 | Waltke, B.K. | 467, 539, 553 |
| Price, J.D. | 440, 550 | Watts, J.D.W. | 366, 553 |
| Rad, G. von | 88, 89, 550 | Weippert, M. | 330, 553 |
| Renz, J. | 268 | Weiser, A. | 433, 553 |
| Ridderbos, J. | 110, 111, 113, 121, 152, 153, 492, 534, 550 | Welshman, F.H. | 524, 553 |
| Riley, G.J. | 27, 69, 128 | Westermann, C. | 136, 218, 330, 440, 496, 539, 554 |
| Robertson, W.C. | 51, 54, 72, 550 | Wolde, E.J. van | 40, 44, 45, 46, 47, 49, 280, 281, 282, 283, 360, 499, 554 |
| Röllig, W. | 268, 551 | Worrel, W.H. | 367, 554 |
| Ruprecht, E. | 480 | Wyatt, N. | 366, 539, 554 |
| Ruth, P.J. | 525, 526 | Xella, P. | 63 |
| Sanders, P. | 551 | Zenger, E. | 22, 228, 270, 274, 333, 383, 495, 531, 545 |
| Schipper, B.U. | 439, 551 | Zobel, H.J. | 432 |
| Schmitt, R. | 218, 253, 254, 263, 264, 268, 540 | | |
| Schwab, J. | 442 | | |
| Schwienhorst, L. | 385 | | |
| Scurlock, J.A. | 91, 92, 380, 551 | | |
| Seybold, K. | 219, 220, 222, 270, 495, 551 | | |
| Smith, M.S. | 64, 552 | | |
| Smoak, J. | 126, 237, 240, 495, 552 | | |
| Spronk, K. | 369, 552 | | |
| Starbuck, | 226, 227, 228, 269, | | |

CURRICULUM VITAE

Gerrit Cornelis Vreugdenhil werd op 31 maart 1968 geboren te Utrecht. Na de middelbare school studeerde hij van 1987-1989 medische biologie aan de Universiteit Utrecht. Na de vooropleiding klassieke talen, studeerde hij van 1990-1997 theologie aan dezelfde universiteit. In april 1997 deed hij doctoraal examen (hoofdvak Oude Testament bij Dr. M. Dijkstra; groot bijvak Missiologie onder leiding van prof. dr. J.A.B. Jongeneel). Van 1994 tot 1997 werkte hij bij de vakgroep Oude Testament als studentassistent Bijbels Hebreeuws en van 1997-1998 was hij als docent Oude Testament verbonden aan de cursus Theologische Vorming voor Gemeenteleden te Utrecht. Na het behalen van zijn kerkelijk examen in februari 1998 volgde hij aan het Hendrik Kraemer Instituut (HKI) in Oegstgeest de opleiding tot zendingspredikant.

In augustus 1998 werd hij door de GZB uitgezonden naar Chili en was daar tot februari 2007 werkzaam als docent Oude Testament en Bijbels Hebreeuws aan de Evangelische Theologische Faculteit (FET) van Chili, eerst in Concepción en later in de hoofdstad Santiago. Na zijn terugkeer naar Nederland, is hij sinds september 2007 werkzaam als predikant van de Hervormde Gemeente te Woerden.

Sinds 1992 is hij getrouwd met Cornelia Marina Vader en hebben zij drie kinderen: Rachel, Lucas en María Esperanza.