



Onderzoek naar de paradijsvoorstelling bij de oude Semietische volken

<https://hdl.handle.net/1874/323509>

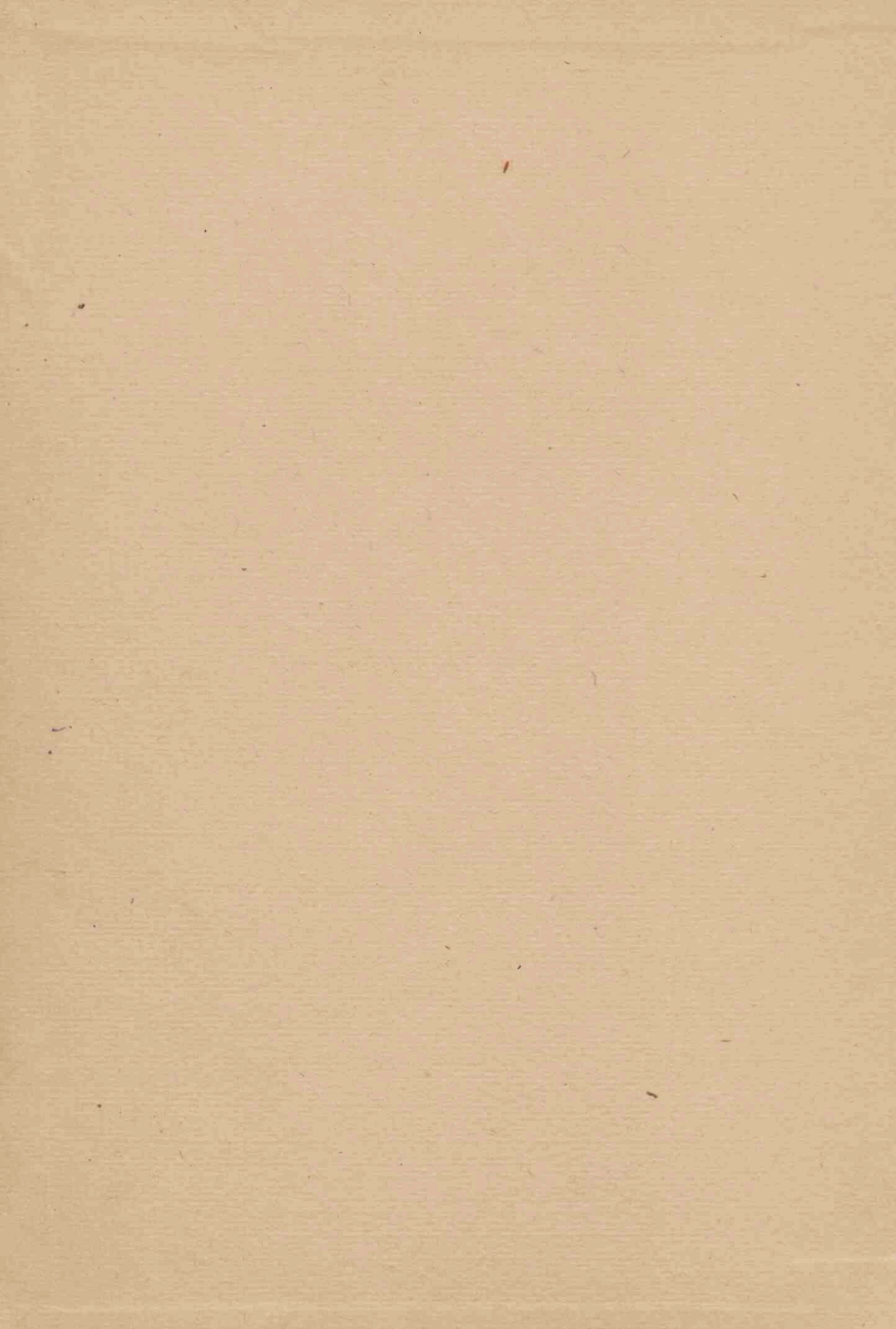
102.193/1.

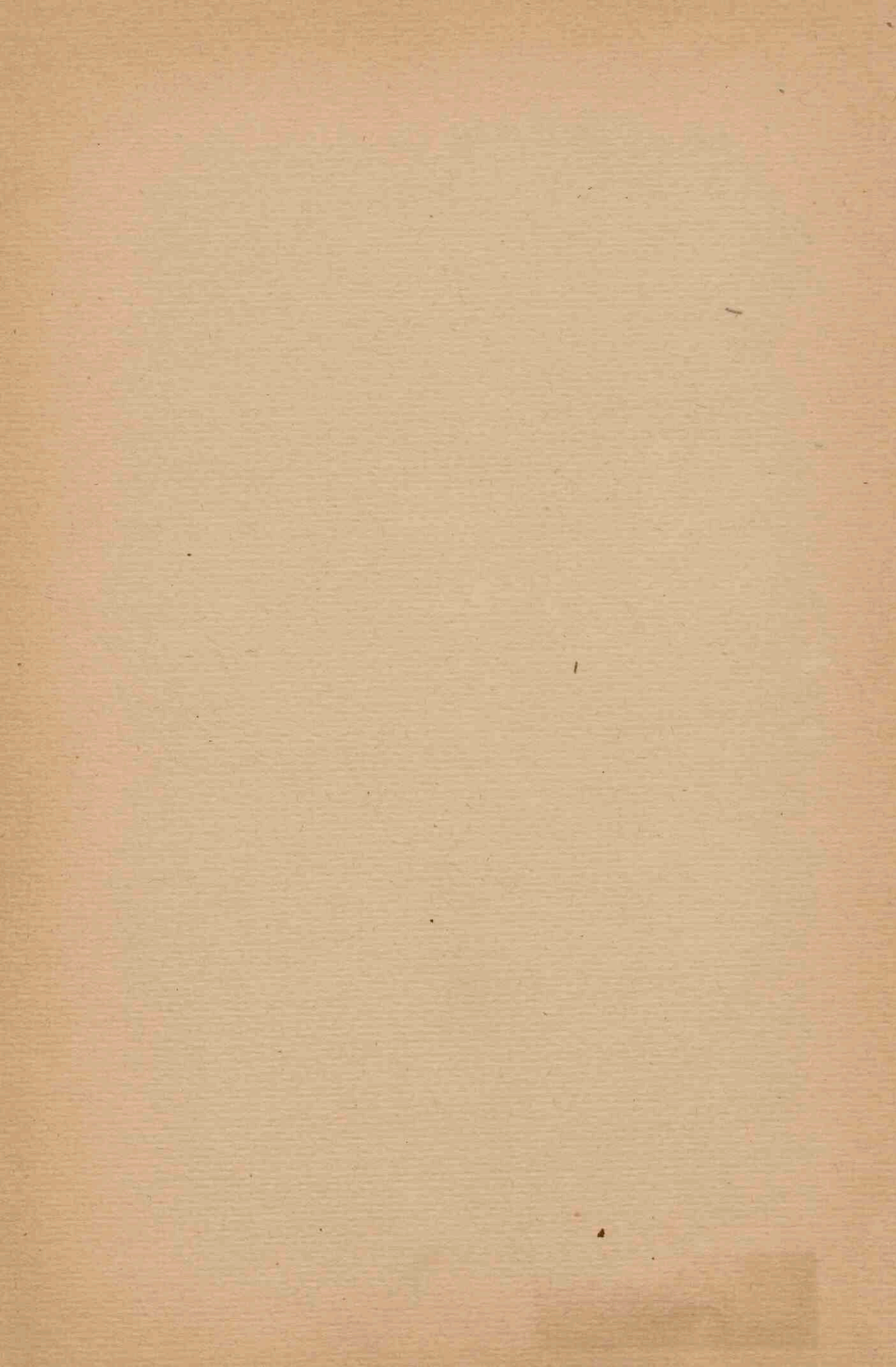
ONDERZOEK
NAAR DE PARADIJSVOORSTELLING
BIJ DE OUDE SEMIETISCHE VOLKEN

TH. C. VRIEZEN

LIBRARY
RESERVE

17





ONDERZOEK
NAAR DE PARADIJSVOORSTELLING
BIJ DE OUDE SEMIETISCHE VOLKEN

UNIVERSITEIT UTRECHT
FACULTEIT DER RECHTSWETENSCHAPPEN
IN DE OUDERDE

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



0486 1351

Diss. Streeht

ONDERZOEK
NAAR DE PARADIJSVOORSTELLING
BIJ DE OUDE SEMIETISCHE VOLKEN

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN
DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID AAN
DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT OP
GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS
DR. W. E. RINGER, HOOGLEERAAR IN DE
FACULTEIT DER GENEESKUNDE, TEGEN
DE BEDENKINGEN VAN DE FACULTEIT
DER GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN
OP DONDERDAG 27 MEI 1937 DES MIDDAGS
TE VIER UUR DOOR

THEODORUS CHRISTIAAN VRIEZEN

GEBOREN TE DINXPERLO



H. VEENMAN & ZONEN — WAGENINGEN — 1937

BIBLIOTHEEK DER
RIJKSUNIVERSITEIT
UTRECHT.

ONDERZOEK
NAAR DE PARADISVOORSTELLING
BIJ DE OUDE SEMIETISCHE VOLKEN

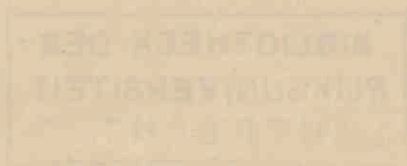
PROTSCHEIN

TER VERVOLGING VAN HET ONDERZOEK
DOOR DE H. H. VAN DER KAM
DE KUNSTEN EN WETENSCHAPPEN
DEZELVDE VAN HET ALTEDELTUUR
DEZELVDE VAN HET ALTEDELTUUR
DEZELVDE VAN HET ALTEDELTUUR
DEZELVDE VAN HET ALTEDELTUUR
DEZELVDE VAN HET ALTEDELTUUR
DEZELVDE VAN HET ALTEDELTUUR
DEZELVDE VAN HET ALTEDELTUUR
DEZELVDE VAN HET ALTEDELTUUR

THEODOORUS CHRISTIAAN VAN DER KAM



Promotor Professor Dr H. Th. OBBINK



Aan mijn ouders
Aan mijn vrouw

INHOUD

	Blz.
Inleiding.	
§ 1. Het woord Paradijs als godsdiensthistorisch begrip	1
§ 2. Het materiaal en zijn interpretatie	11
§ 3. Methode van onderzoek	18

HOOFDSTUK I: DE SUMERISCH-BABYLONISCH-ASSYRISCHE WERELD

Ia. Het sumerische materiaal

§ 4. Eigenlijke Paradijsvoorstellingen?	22
A. Het zgn. Langdonsche Paradijsverhaal, Nippur 4561	22
B. U.M.P.B.S. I, 2, no. 103	42
§ 5. Verwante voorstellingen	48
A. Godenwoning (-park).	48
B. De toestand van niet-zijn	51
C. Het land der zaligen	51
D. Heilstijd	51
§ 6. Bijzondere motieven in verband met de paradijsvoorstellingen	51
A. Boom des levens	51
B. Boom der kennis	56
C. Menschenschepping	58
D. De slang	59
E. Namen (Eden, Adam, Eva)	60

Ib. Het babylonisch-assyrische materiaal

§ 7. Eigenlijke Paradijsvoorstellingen?	66
a. Paradijs	66
b. Zondeval	67
§ 8. Verwante voorstellingen	74
A. Godenwoning	74
B. De toestand van niet-zijn	77
C. Het land der zaligen	77
D. Heilstijd	79

	Blz.
§ 9. Bijzondere motieven in verband met de paradijsvoorstelling	79
A. Boom des levens	79
B. Boom der kennis	85
C. Menschenschepping	85
D. De Slang	103
E. De Cherubs	113
F. Het vlammend Zwaard	115
G. De oude Wereldkaart	116
§ 10. Samenvatting van het sumerisch-babylonisch-assyrische materiaal	116

HOOFDSTUK II. DE WEST-SEMIETISCHE WERELD

§ 11. Het phoenicische materiaal	119
--	-----

HOOFDSTUK III. ISRAËL

§ 12. Het paradijsverhaal van Gen. 2 en 3	125
Gen. 2 : 4b-9	125
Gen. 2 : 10-14	148
Gen. 2 : 15-17	159
Gen. 2 : 18-25	163
Gen. 3 : 1-13	171
Gen. 3 : 14-16	184
Gen. 3 : 17-19	186
Gen. 3 : 20-24	191
Aanhangsel	201
Samenvatting	208
§ 13. Oud-israëlietische paradijsverhalen of herinneringen daaraan, buiten Gen. 2 v.	219
A. Ezechiël 28 : 12b-17	219
B. Jesaja 14 : 12-15	223
C. Job 15 : 7 v.	225
§ 14. Zelfstandige motieven van het Paradijsverhaal, gebruikt bij O.T.-ische schrijvers	226
A. De Paradijshof	226
B. De Paradijsboomen	228
C. De Paradijsstroom	229
D. De Menschenschepping	230
E. De oermensch; Adam en Eva	231
F. De Slang	232
G. Vloek en verloren paradijs	232
H. De Cherubs.	232
§ 15. Samenvatting van het israëlietische materiaal	232
Zusammenfassung	234
Lijst van afkortingen	244
Registers	248

INLEIDING

§ 1. HET WOORD PARADIJS ALS GODSDIENSTHISTORISCH BEGRIIP

Het woord paradijs¹⁾ wordt voor verschillende voorstellingen gebruikt. Dit is mogelijk, omdat het zeer in het algemeen beteekent: tuin, park. In dien zin komt het driemaal in het Hebreeuwsch van het O.T. voor. In het bekende paradijsverhaal Gen. 2 v. staat het niet; door de Septuaginta en de Vulgata is de „hof van Eden” in de christelijke wereld geïntroduceerd als Paradijs. Wanneer wij over het Paradijs in het algemeen spreken, denken we aan de aardsche gelukkige woonplaats van de eerste menschen.

Daarnaast heeft het woord in 't algemeene spraakgebruik nog een tweede beteekenis, nl. van hemelsche woonplaats der zaligen; deze is ontleend aan het N.T., Luk. 23 : 43, 2 Cor. 12 : 4, Op. 2 : 7.

In de terminologie der godsdienstwetenschap wordt het woord gebruikt voor al die voorstellingen, die een zalige levensstaat aanduiden. Het wordt, behalve op de twee reeds genoemde ideeën, toegepast op: het eiland der zaligen, de Hesperidentuin, de gouden-eeuw-voorstelling, luilekkerland, godenberg of godentuin en rusttoestand vóór de Scheping.²⁾

Dit breede woordgebruik maakt het eenerzijds gemakkelijk over deze begrippen te spreken, anderzijds vertroebelt het de zuivere onderscheidingen. Wel hebben deze voorstellingen een zekere verwantschap in uiterlijke beschrijving, maar dit beteekent nog niet, dat ze gelijkwaardige ideeën aangeven. Het is mogelijk, dat men in overgeleverde teksten niet duidelijk kan zien of men met een godentuin te maken heeft of met een menschenparadijs, maar daarom mogen de verschil-

¹⁾ Voor de etymologie van 't woord, zie b.v. F. M. TH. BÖHL: Gen. 1 65; J. FELDMANN: Paradies und Sündenfall 1913, S. 318 n. 2; R.G. G. IV² Sp. 947.

²⁾ Zie b.v. A. BERTHOLET: Die Gefilde der Seligen 1903; F. HOMMEL: Die Insel der Seligen 1901; H. GUNKEL: Das Märchen im A.T. 1917, S. 45; H. GRESSMANN: Die Christliche Welt 1926, Sp. 843 f.; A. JEREMIAS: Hölle und Paradies bei den Babyloniern 1900; A.T.A.O.⁴, S. 81 ff.; G. v. D. LEEUW: Phaenomenologie der Religion 1933, S. 297 f.

len niet worden verwaarloosd. Het gaat b.v. niet aan, om godentuin(en -berg) -voorstelling van Jes. 14 : 12 v.v. of Ez. 28 : 13 v.v. te zetten naast Gen. 2; of om in 't Gilg. epos de cederberg (vijfde tafel) en de edelsteentuin in 't gebergte Mašu (negende tafel) en 't eiland aan de monding der stroomen (tiende en elfde tafel) te beschouwen als een herhaling van dezelfde voorstelling. ¹⁾

Nog bezwaarlijker is het voorstellingen uit verschillende cultuurkringen en religies te identificeeren, op grond van enkele gelijkkluidende trekken. Hier ligt een zeer belangrijke algemeene methodische vraag voor de godsdienstgeschiedenis: wat is een parallelle voorstelling en welke beteekenis heeft ze? We kunnen deze vraag hier niet behandelen, maar verwijzen naar wat H. Frick daarover geschreven heeft in zijn *Vergleichende Religionswissenschaft*. ²⁾ Bijzonder juist is wat dezelfde elders ³⁾ te berde heeft gebracht, wanneer hij enkele typische voorbeelden geeft over merkwaardige op elkaar gelijkende voorstellingen in de christelijke en de indische kunst, waarbij echter door toevoeging of verandering van één motief de geheele inhoud van het voorstellingsbeeld totaal gewijzigd wordt. We zouden in dit geval kunnen spreken van „polaire parallellie”.

Terecht ziet Frick ⁴⁾ elke religie als een *levend organisme*, met een bepaalde „Physionomie, die bis in die letzten Lebensäusserungen hineinreicht. In jedem Gliedteil offenbart sich der Charakter des Ganzen”. We willen met nadruk van deze opvatting der religie uitgaan.

Elk religieus voorstellingsbeeld is dan een complex van geestelijke motieven, dat in zijn werkelijke beteekenis alleen gekend wordt als deel van de religie, waarin het voorkomt. Elke godsdienstige voorstelling is een kleine „Abschnitt” uit een groot geheel; de godsdienst-historische onderzoeker heeft de plaats van dit onderdeel ten opzichte van het geheel van de godsdienst te bepalen; „begrepen” heeft hij pas een voorstelling, wanneer hij ze als deel van het organisme, dat de aparte religie is, heeft kunnen plaatsen. Men kan een godsdienstige voorstelling het best vergelijken bij een torso van een bij opgravingen gevonden kunstwerk. Uit een dergelijk brokstuk kan men vaak, b.v.

¹⁾ H. TH. OBBINK: *The tree of life in Eden*, Z.A.W. 1928, S. 105 ff.; E. HOWALD: *Der Kampf um Creuzers Symbolik* 1926, S. 5 meent van de Odyssee, dat telkens daarin 't zelfde motief „in neuer Gestalt” behandeld wordt, nl. „der Besuch des Schläulings beim Unterweltsgott und seine Rettung durch Gottes Tochter”.

²⁾ H. FRICK: a.w. S. 10 ff., 1928, Sammlung Göschen no 208.

³⁾ H. FRICK: *Das Evangelium und die Religionen*, S. 4 ff., 42 ff., Basel 1933.

⁴⁾ *Vergleichende Religionswissenschaft*, S. 14.

indien het een grieksch beeld betreft, het heele kunstwerk opbouwen, omdat er van de griekse kunst zooveel gave beelden over zijn en men de kunstvorm dus herkent. Voor het religieuze voorstellingsbeeld is men meestal minder gelukkig; want dit is vaak veel gecompliceerder dan een kunstwerk, en zooveel meer afhankelijk van wisseling van ideeën¹⁾; terwijl vooral de kennis van het „Gesamtbild” van de oude oostersche religies nog ontbreekt: immers we hebben (behalve misschien van Israël) van alle semietische religies nog slechts brokstukken over; daardoor is het plaatsen van een bepaalde voorstelling tusschen andere voorstellingen van eenzelfde religie al een heel moeilijke taak, die veel vergissingen met zich brengt.

Dan is het echter nog moeilijker een voorstelling uit een bepaald religieus milieu te vergelijken met die van een ander.

We werken met onze enkele teksten over bepaalde voorstellingen met allemaal „scherven” van een weinig gekend kunstproduct, maar nog vóórdát men weet welke waarde zoo'n stukje heeft in zijn eigen milieu, gaat men al vaak aan het vergelijken van teekeningen daarop met andere, die men elders gevonden heeft!

Dat dit vergelijken voorloopig alleen maar plaats kan vinden met de grootste omzichtigheid is wel duidelijk. Het zal, bij onze tegenwoordige kennis der oud-oostersche godsdiensten, in de allereerste plaats noodig zijn, in plaats van de op elkaar gelijkende voorstellingen uit verschillende religies met elkaar te confronteeren, het materiaal voor elke aparte religie bijeen te zoeken. Voor een systematische vergelijking is bij de gebrekkigheid van het materiaal slechts weinig kans.²⁾

Uit dit alles volgt, dat er een ernstig bezwaar is tegen het onder één noemer brengen van allerlei „paradijsvoorstellungen”, zooals dit in de phaenomenologie der religie telkens geschiedt, en vooral, zooals het door onderzoekers der semietische religies wordt gedaan. Het is onjuist om elk der zgn. paradijsvoorstellungen alléén maar te zien als een variatie op één zelfde thema. Dat is een abstraheerende vereenvoudiging van de levende religieuze voorstellingen, die aan de religies zelf sterk te kort doet en het ware begrip voor de levende religie ernstig in de weg staat. De onderlinge verhouding van de ideeën, die onder de ééne naam: paradijsvoorstellungen worden samengevat, is niet voldoende bepaald, en de verschillen worden niet genoeg in het oog gehouden.

¹⁾ Vgl. H. TH. OBBINK: Survivals 1929, slot.

²⁾ Zie § 3.

Het is hier in dit werk niet mogelijk breedvoerig op de verhouding in te gaan, maar wel is het noodig, kort de inhoud van het begrip: paradijs te bepalen tegenover of naast parallele en verwante voorstellingen; alleen door een dergelijke afgrenzing en karakteriseering van het begrip kunnen we komen uit de doolhof van tegengestelde meeningen, die op het gebied van ons onderwerp worden verkondigd.

Dat de één met dezelfde gegevens vóór zich tot geheel andere conclusies komt dan de ander, zoodat de één b.v. meent: in Babel zijn allerlei bewijzen voor een paradijsvoorstelling, en een ander: in Babel is geen spoor van een dergelijke idee te bekennen, hangt voor een zeer groot deel samen met de vaagheid van het begrip paradijs.

Er zou een volledige schematisering der voorstellingen noodig zijn onder dit dubbele gezichtspunt: 1. gelijkende voorstellingen van verschillende religies behoeven nog niet éénzelfde beteekenis te hebben, kunnen een zeer verschillende geestelijke waarde vertegenwoordigen; 2. de beteekenis der voorstellingen kan alleen juist bepaald worden, wanneer wij die zien als een typische uiting van de religie, waarin ze voorkomen. Wij kunnen alleen maar in 't kort hiervoor enkele lijnen aanwijzen. Wat de godsdienstwetenschap onder „paradijsvoorstellingen” samenvat, is een conglomeraat van religieuze en niet-religieuze zienswijzen, dat in verschillende typen uiteenvalt; echter is daarin één trek gemeenschappelijk: elk dezer voorstellingen geeft aan de plaats van het heil. Dit heil wordt voorgesteld als een (eeuwig)durende gelukzaligheid, en meestal concreet getypeerd door de aanwezigheid van de levensboom (of levensspijs, levenswater, levensplant). Het best kunnen wij deze voorstellingen in zes typen verdeelen: vier religieuze en twee gesaeculariseerde typen.

De vier religieuze zijn:

- a) het godenverblijf (godentuyn, godenberg, godenhemel);
- b) het „eiland der zaligen” (d.i. der „Entrückten”, der heroën);
- c) het gelukzalige verblijf der gestorvenen (op aarde of in de hemel);
- d) het aardsche paradijs in de oertijd.

De twee gesaeculariseerde:

- e) de gouden eeuw-voorstelling;
- f) luilekkerland, geluksland.

We kunnen voor de verdere vergelijking afzien van de twee laatstgenoemde vormen: gouden eeuw (zie noot 5) en luilekkerland, daar ze het heil zien als uiterlijke welvaart en aardsche voorspoed, en niet als eeuwig heil.

Uiterlijk kan de beschrijving ¹⁾ van deze typen veel op elkaar gelijken ²⁾, zelfs is 't mogelijk, dat de verschillende voorstellingen in de ontwikkeling der godsdienstige ideeën in elkaar overgaan ³⁾, of ook kan het schijnen, dat gelijkende voorstellingen ongeveer eenzelfde functie hebben, „analoog” ⁴⁾ zijn ⁵⁾, toch moeten ze streng uiteengehouden worden, want een verblijf van goden, heroën, dooden en eerste menschen is in wezen onderscheiden.

Het *godenverblijf* in de semietische wereld ⁶⁾ is het (in de tempels kunstmatig nagebootste) natuurlijke heiligdom, waar de geloovige meent, dat zijn godheid woont; daar er veel goden zijn, is het godenverblijf(-tuin) uit den aard der zaak niet een enkele plaats, maar op tal van plaatsen te vinden. Typeerend is de onderscheidenheid in

¹⁾ Daar 't niet de bedoeling is, een bespreking te geven van deze zgn. paradijsvoorstellingen in 't algemeen, verwijzen we naar: A. BERTHOLET: Die Gefilde der Seligen 1903; F. HOMMEL: Die Insel der Seligen 1901. In beide worden de verschillende typen te veel verwaarloosd. Zeer uitvoerig is E.R.E. II 680 s.s. art.: The abode of the Blest.

²⁾ Vgl. b.v. bij BERTHOLET a.w., S. 13 f. de schildering van Hesiodus' eilanden der zaligen met de beschrijving van de godentuin bij Euripides.

³⁾ B.v. „de eilanden der zaligen” in Griekenland wordt een hemelvoorstelling in later tijd, BERTHOLET a.w., S. 15 (vgl. P. CAPELLE: Elysium u. Inseln der Seligen, A.R.W. 25, 1926, S. 245 ff.; 26, 1927, S. 17 ff. is geen sprake van overgang, maar van verwisseling van twee oorspronkelijk verschillende voorstellingen: de oude naam „eilanden der zaligen” wordt slechts overgedragen op de latere (aan de Elyseesche voorstellingen ontleende) naam Elyseum, het gelukzalig verblijf in de Hades van de goeden); vgl. de indische Yama als koning van het doodenrijk en de parzistische Yima, een der oerkoningen, de vorst van de gouden eeuw, zie CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE: Lehrbuch der Religionsgeschichte⁴ II 53 f.; 214 f.

⁴⁾ FRICK: Vergl. Religionswissenschaft, S. 16: „analog: trotz ungleicher Herkunft, übernehmen sie gleiche Funktion”.

⁵⁾ Zoo schijnt de aardsche paradijsvoorstelling zeer nauw verwant aan de gouden-eeuw-voorstelling; zij schijnen geheel analoog. Indien we echter zien, dat bij Hesiodus' gouden eeuw 't eeuwige leven ontbreekt (E.R.E., vol. 6, p. 669 s.) en we met NILSON (in CHANTEPIE: Lehrbuch⁴ II, S. 355 ff.) er een geschiedphilosophische periode in moeten zien, vervalt de vergelijking. Evenzoo met de perzische Yima-periode (zie PROCKSCH Genesis³, S. 44), die niet de periode der eerste menschen is (vgl. J. H. MOULTON: Early Zoroastrianism 1913, p. 148 s., 307 s., welke 't oorspronkelijk karakter van deze voorstelling in twijfel trekt; zie ook de discussie van 't referaat van W. STAERK op de Göttinger Alttestamentlertag 1935: Paradies in isr. und parsist. Vorstellung, E. T., Nov. 1935, p. 136; 't referaat verscheen onder de titel: Hat sich der Paradiesmythos Gen. 2 f. in parsist. Tradition erhalten? in: Wesen und Werden des A.T., Beih. Z.A.W. 66, 1936, S. 225 ff.). Zeer duidelijk voor 't niet-religieuze karakter van de heilstijd (gouden eeuw) is de babylonische voorstelling, waarvan ZIMMERN, K.A.T.³, S. 380 een voorbeeld geeft (vgl. hoofdstuk I, blz. 79).

⁶⁾ Zie J. L. PALACHE: Het heiligdom in de voorstelling der semietische volken. Hoofdstuk I-III, Leiden 1920.

ligging op aarde en in de hemel.

Het „*eiland der zaligen*” draagt in wezen een ander karakter; 't is niet met een godenverblijf te verbinden ¹⁾, zooals b.v. duidelijk blijkt uit Utanapištim's woonplaats; er komen in 't Gilgamešepos twee godentuinen voor (een cederberg, bewaakt door Humbaba, en de edelsteentuin van Sabitu Siduri) en dan de ver gelegen, voor de menschen onbereikbare woonplaats van Utanapištim, aan de monding der stroomen. Dit is geen godenverblijf, ondanks het feit, dat Utanapištim en zijn vrouw vergoddelijkt zijn; dat blijkt reeds duidelijk uit de vraag van Utanapištim tot Gilgameš (Gilg. epos XI 197 „wie zal tot u de goden verzamelen?”) ²⁾. Gilgameš heeft met 't bereiken van „den verren Utanapištim” niet het godenverblijf betreden. Deze zelfde indruk krijgt men van Hesiodus' eilanden der zaligen. Typeerend is: de enkelheid der plaats en haar verre afstand; bewoners: heroën.

Het *paradijs* van Gen. 2 en 3 kan weer niet met 't eiland der zaligen gelijkgesteld worden; althans niet in de oud-semietische litteratuur. In de latere litteratuur loopen de voorstellingen dooreen. Het merkwaardige is b.v., dat in Israël, waar de paradijsvoorstelling gevonden wordt, elk spoor van een eiland der zaligen (ondanks 't voorkomen van „Enrückten”) ontbreekt. Het voornaamste verschil tusschen beide ideeën is al dadelijk, dat het paradijs de woonplaats der menschen is, en op een, op aarde aanwijsbare, plaats kan worden aangewezen.

Het paradijs is *de aardsche lusthof der eerste menschen bij de levensboom*. Het is in de semietische wereld een geheel eigen voorstelling. Dat de idee van de godentuin terug te vinden is in het paradijs ³⁾ is terecht door Budde ⁴⁾ bestreden, al kan een zeker verband van uitbeelding niet geloochend worden. Het paradijs is een volkomen eigen gegeven in Gen. 2 v.

Tenslotte het *hemelparadijs*, dat in de latere semietische wereld zulk een rol speelt, is in hoofdzaak een voorstelling van het *Jenseits*; daar het onderzoek naar deze latere voorstellingen buiten het schema van dit boek valt, kunnen we er kort over zijn.

¹⁾ PALACHE a.w., p. 139 v.v. doet dit met nadruk en vereenzelvigt 't ook met 't paradijs.

²⁾ We citeeren steeds 't Gilg. epos naar de groote editie van R. C. THOMPSON: *The epic of Gilg.*, Oxford 1930. Bovengegeven vertaling ook bij SCHOTT: *Das Gilg. epos*, ed. Reclam, z.j.

³⁾ Zooals OBBINK l.c. en PALACHE a.w., 174.

⁴⁾ K. BUDDE: Zu H. Th. Obbinks Aufsatz „The Tree of Life in Eden”. Z.A.W. 47 (1929), S. 54 ff. Het is dan ook eigenlijk onjuist om te spreken van „Paradise of the gods” zooals b.v. MERCER doet J.S.O.R. IV, 51 ss.

We wijzen op de korte behandeling bij Palache ¹⁾ en Moore ²⁾ en de uitvoeriger van Weber ³⁾.

Wij moesten, wilden wij de op blz. 4 gestelde taak volbrengen, laten zien, dat de vier genoemde voorstellingen één zijn met de religies, waarin ze voorkomen. Pas dan hadden we werkelijk onze taak geheel vervuld. Dit veronderstelt een schets der religies van het oude Oosten, die uitgaat boven de opzet van dit boek.

Toch kunnen we enkele lijnen aangeven: het schijnt niet toevallig, dat in Babel de voorstelling van een paradijs gemist wordt, en dat we wel voorstellingen hebben van godentuinen en eiland der zaligen; echter nauwelijks: de teekening van een „gouden eeuw” ⁴⁾. Deze zelfde reeks treedt in Griekenland naar voren. Dat wil zeggen: dat de Babylooniërs de levenswoning zien als alleen het deel der goden en enkele heroën, maar niet der menschen; deze zijn niet van een eeuwig wezen, zooals blijkt uit bekende regels van 't Gilg. epos ⁵⁾, die den held worden toegevoegd door de goddelijke waardin:

„'t Leven, dat ge zoekt, zult ge niet zien!
Toen de goden de menschheid schiepen,
Bereidden ze voor de menschen de dood,
Maar 't leven namen ze in hun hand.”

In wezen is dit het verschil van god en mensch, dat de godheid onsterfelijk is, de menschheid sterfelijk. In zijn studie over: Het bijbelsch Paradijsverhaal komt H. Th. Obbink tot de conclusie ⁶⁾: „de mensch heeft wel goddelijke kennis, maar deelt niet het goddelijk leven”. Wezenlijk is dit het eenige verschil; „God en mensch komen als gelijkwaardige grootheden tegenover elkander te staan”. ⁷⁾ Er is tusschen god en mensch een geestelijke gelijkwaardigheid, die blijkt uit 't feit, dat de mensch uit godenbloed is geschapen; maar er is een onderscheid van oneindigheid-eindigheid, dus een existentieel verschil, niet een essentieel ⁸⁾. Dit ligt in het wezen van de natuurreligie, die

¹⁾ A.w., blz. 157 v.v.

²⁾ G. F. MOORE: Judaism II, 1932.

³⁾ F. WEBER: System der altsynagogalen palästinensischen Theologie, Leipzig 1880, S. 315 ff.

⁴⁾ Zie K.A.T.³, S. 380 f., 392 f. en GÜTERBOCK: Die hist. Traditionen bei Babyl. und Heth. Z.A., 42, S. 13 ff.; 25 ff.; 37 f.; beneden § 5 D en 8 D.

⁵⁾ Tabl. X, Col. III, 2 v.v. (oud-bab. recensie).

⁶⁾ Blz. 132 v.v.; vgl. ook: dezelfde: De Babylonier tegenover het raadsel van de dood.

⁷⁾ A. VAN SELMS: De babylonische termini voor zonde, blz. 103.

⁸⁾ Zeer sterk brengt dit voor Egypte naar voren A. H. GARDINER: The atti-

de goden noch de menschen als zedelijke, geestelijke grootheden waardeert, maar als natuurlijke (macht)wezens, alle gelijkelijk uit de natuurkrachten ontstaan. Dat heroën 't eeuwige leven kunnen deelen met de goden is in Babel even begrijpelijk, als dat de menschen van het goddelijk leven moeten zijn verstoken; een paradijsvoorstelling als Israël heeft (de eerste mensch ¹) bij de levensboom ²) is, naar het schijnt, met het wezen van Babels religie onvereinbaar ³).

Moelijker dan in de babylonische religie een plaats te vinden voor godstuinen en eiland der zaligen, is het in Israël de Paradijsvoorstelling, volgens welke de eerste mensch geplaatst wordt in de hof met de levensboom in te passen in het kader zijner religieuze beschouwingen. De moeilijkheid is, dat in heel het O.T. de dood als een natuurlijk gebeuren wordt gezien ⁴) en als een onontkoombaar einde; ook in de Messiaansche heilsverwachtingen vindt men slechts eenmaal (in de late Jesaja-apokalypse c. 24-27 ⁵) het geloof aan de overwinning op de dood uitgesproken. Velen meenen dan ook op een of andere manier te moeten ontkennen, dat volgens de bedoeling van het paradijsverhaal de levensboom ⁶) toegankelijk was voor den mensch. We kunnen pas in onze verdere bespreking op de bijzonderheden ingaan, maar dienen ons wel ernstig rekenschap te geven, dat hier een belangrijk probleem ligt, nl.: of de opvatting van de toegankelijkheid van de levensboom wel in 't geheel van Israëls voorstellingen kan worden aangenomen. Deze vraag beteekent niet minder dan dit: kunnen wij

tude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead 1935: god, mensch en doode zijn in wezen 't zelfde (uit een bespreking van A. SCHARFF, Deutsche Literatur-Zeitung 1936, Sp. 1306). Zie Hoofdstuk I, § 9c, 10f.

¹) Typeerend is, dat in Babel bij verschillende scheppingsgedichten geen sprake is van menschen, die individueel geschapen worden, maar meest als „menschheid” en soms pas *na* kanalen en steden.

²) Wanneer Babyionië mysteriën zou kennen, die onsterfelijkheid zouden beloven in 't hiernamaals, zooals MEISSNER: Babylonien und Assyrien II, 139 ff., 420, blijkbaar wil, maar door H. ZIMMERN: Babylonische Vorstufen der Vorderasiatischen Mysterienreligionen? Z.D.M.G. 76 (1922), S. 36 ff., wordt ontkend, zou dit evenmin aan de verhouding goden-menschen voor de officiele religie iets wijzigen als de grieksche Orphische mysteriën aan de staatsreligie en 't algemeen-religieuze denken in het klassieke Hellas.

³) Vgl. OBBINK, Z.A.W. 1928, S. 105 ff.

⁴) Niet alleen in Job 14, Ps. 90, Pred. 3 : 18 v.v., maar ook in de verhalende gedeelten, waarin de menschen sterven „oud en der dagen zat”.

⁵) L.c. 25 : 8; 26 : 16 v.v.; vgl. SELLIN: Einleitung in das A.T. ⁵ 1929, S. 88 f. EISSFELDT: Einleitung in das A.T. 1934, S. 363 ff.

⁶) Zoo wordt de levensboom verklaard, 't zij als een invoegsel (BUDDE) of als de verboden boom (EERDMANS) of als een zuiver primitief element, een survival uit oude sprookjes overgenomen (GRESSMANN, GUNKEL).

in oud-Israël¹⁾ ons een auteur voorstellen, die zoo ver uitstak zelfs boven de groote geestelijke leiders en reformatoren als de profeten, dat hij als eenling doordrong tot de overtuiging, dat de mensch van Godswege een eeuwige bestemming heeft gehad? Deze vraag wordt door bijna alle hedendaagsche geleerden a priori ontkend, op grond van 't feit, dat we boven vermeldden. Deze snelle beantwoording lijkt ons heel onvoorzichtig. Reeds de onontkoombare erkenning, dat de anonieme auteur van Gen. 2 en 3 een groot kunstenaar is geweest, moge voorzichtig maken ten opzichte van zijn geestelijke opvattingen. We noemen, wat de laatste betreft, b.v. al dadelijk twee dingen, waarin de schrijver uitsteekt boven zijn tijdgenooten en 't heele israëlietische levensbesef, nl. in zijn opvatting van de verhouding van man en vrouw; hij ziet de eerste menschen geschapen als een paar: man en vrouw; van het familie- of stambewustzijn geen spoor, evenmin als van polygamie; terwijl toch zeker deze laatste ten tijde van den schrijver het heele maatschappelijke leven heeft beheerscht; maar nog merkwaardiger is, dat hij in de ondergeschikte positie der vrouw een vloek ziet, haar als wezenlijk gelijkwaardig aan den man waardeert.²⁾

Nu is dit nog geen bewijs voor de mogelijkheid, dat zijn opvatting over de bestemming van den mensch zou ingesloten hebben de idee van een eeuwig leven.³⁾

Deze kan slechts als „denkmogelijk” aanvaard worden, wanneer ze gelden kan als uitdrukking van een „naïeve”⁴⁾, niet gereflekteerde gezindheid⁵⁾. Deze denkmogelijkheid ligt in de Godsgedachte van den

¹⁾ D.w.z. omstreeks de tijd van Salomo of iets later. Men krijgt als men de stijl van Gen. 2 en 3 vergelijkt met die van het tweede boek Samuël telkens de indruk van nauwe verwantschap; vgl. SELLIN: a.w., S. 35 f., 74 f.; EISS-FELDT: a.w., S. 312.

²⁾ Zie ALBERT, Z.A.W. 1913, S. 19 n. 3.

³⁾ Zie Hoofdstuk III de exegese van Gen. 3: 19.

⁴⁾ We leggen de nadruk op het: naïef; we hebben hier zeker niet te doen met de uitdrukking van een dogmatische of filosofische leerstelling van onsterfelijkheid, maar veel meer met een uit het Godsgeloof onmiddellijk voortgekomen idee.

⁵⁾ Deze uitdrukkingen zijn van M. BUBER: *Königtum Gottes*, Berlin 1932, S. 10 f., die de vraag onder oogen ziet of Gideons theocratische uitspraak „geschichtsmöglich” is, waarbij hij „mogelijk” als volgt omschrijft: „Möglich” meint ja eben nicht ein nur nicht Unmögliches, sondern ein dem Charakter einer Volkszeit entsprechendes Ereignis. Nicht als Absonderlichkeit am Rande einer Epoche ist das Wort aufzuzeigen — das wäre müssig — vielmehr als ein aus ihrem Grunde Quellendes und so aus ihrem Sinn Ableitbares.”

Het doel van ons onderzoek maakt 't onmogelijk onze taak te vervullen in de zin, die BUBER terecht aangeeft; dit zou met zich brengen de noodzakelijkheid van een teekening van het geheele religieuze israëlietische denken; dit

schrijver; deze ziet de verhouding van den levenscheppenden God en den mensch bij de schepping als van een primaire onmiddellijkheid ¹⁾, die bijna aan de mystiek herinnert: Jahwe maakt Zelf een hof, geeft Adam Zelf zijn vrouw, komt de mensch Zelf opzoeken en roept hem, als Hij hem niet vindt. Deze directheid brengt zeker met zich mee de mogelijkheid, dat de schrijver bedoeld heeft, dat de levensboom toegankelijk was voor den mensch. De onmiddellijkheid van de verhouding God en mensch, heft in 't verhaal de onderscheidenheid niet op; want zeker is de hof niet een Godstuin; hoewel God er wandelt, woont Hij er niet; en vooral is de onderscheidenheid bewaard in het verboden-woorden van de boom van kennis van goed en kwaad.

Nu meenen we dadelijk te mogen vaststellen, dat het besef der onmiddellijke verhouding van God en mensch een wezenlijk bestanddeel is van Israëls religie. We wijzen daarbij slechts op de gedachte, dat de verhouding van Jahwe en volk die is van getrouwden. We behoeven hier niet de plaatsen uit Hosea, Jeremia en Ezechiël te noemen, om te weten hoe veel maal deze gedachte op de voorgrond wordt gebracht. De directheid, waarmee Jahwe omgaat met de aartsvaders en met de profeten is een voortdurend bewijs van de nauwe relatie van God en wereld. Zoo is ook het feit, dat allerlei „primitieve” anthropomorfismen een plaats vonden in Israëls religieuze documenten niet alleen een heenwijzing naar de oorsprong ervan in naïef-polytheïstische sfeer, maar tegelijk naar een geestelijk denken, dat leeft uit een besef van zulke nauwe verbondenheid van God en mensch, welke 't mogelijk maakt 't meest primitieve als uitdrukking te gebruiken voor de diepe gevoelens van geestelijke eenheid (vgl. het „wandelen” van Henoch en Noach met God). De inhoud der voorstellingen wordt in diepsten zin niet bepaald door de woorden op zich zelf, maar door de sfeer, waarin ze voorkomen.

Van deze onmiddellijkheid is Gen. 2 v. met het wonen van den

gaat ver uit boven de taak dezer studie. We kunnen slechts even aanduiden, op welke wijze o.i. de oplossing te vinden is. De vraag voorbijgaan, zou zijn een der wezenlijkste problemen uit de weg gaan.

¹⁾ Deze primaire onmiddellijkheid wordt uitgedrukt in aan het mythische denken ontleende motieven. Dit brengt met zich mee een uiterlijk „primitief” verhaal, in ethnologische zin van 't woord. De bloot-primitieve opvatting van 't verhaal is echter evenzeer een misverstand als de christelijk-dogmatische, die zonder meer er een leer van de onsterfelijkheid in ziet. E. DHORME meent, dat de idee der verwantschap van God en mensch, naast de idee van de heerschersverhouding van God en mensch constitueerend is voor de hebreuwsche religie (R.H.R. 105, 1932, p. 229 s.s.: *Le dieu parent et le dieu maître dans la religion des Hébreux*).

mensch in de hof van Eden bij de levensboom voorbeeld en exponent.

Door dit alles hebben we nog maar de denkmogelijkheid laten zien van de idee van 't paradijs als oord, waar de mensch toegang had tot de levensboom. De zin ervan is niet een uitgesproken onsterfelijkheidsleer, maar: directheid van toegang van den mensch tot de goddelijke „levensbron”. Een nauwkeurige exegese moet de vraag beantwoorden of volgens het verhaal de levensboom werkelijk bedoeld is als toegankelijk, of dat deze opvatting in strijd is met de algeheele meening van Gen. 2 en 3.

Tenslotte: het paradijs als *hemelsch*, „jenseitig” oord van heil. Deze voorstelling komt voor in het latere Jodendom, Christendom en Islam. Daar ons onderzoek zich beperkt tot de oud-semietische wereld, kunnen we hier ons ontslagen achten van de taak om opkomst en doorzetting van deze voorstelling te beschrijven in verband met de structuur van het latere Jodendom. Dat de *Gan Eden*, hoewel ook aanduiding voor de aardsche plaats van heil, toch meestal gebruikt wordt in de zin van het gelukzalig hiernamaals, wijst op een volkomen nieuwe oriëntering van het Jodendom omstreeks het begin van de christelijke jaartelling. De verwardheid der voorstellingen ¹⁾ is een bewijs voor de onregelmatigheid van de groei der joodsche religie in die dagen, welke niet minder met de ontworteling van Israël als volk, dan met de sterk synkretistische stroomingen van de grieksch-romeinsche wereldperiode samenhangt.

§ 2. HET MATERIAAL EN ZIJN INTERPRETATIE

Het materiaal, dat te bewerken valt, kan als litterair genre in 't algemeen aangeduid worden met het woord: mythologisch; hieronder verstaan wij die voorstellingswijze, welke de godheid in haar schepingswerkzaamheid in direct-menschelijke vorm uitbeeldt, zoodat zekere verschijnselen in natuur of menschenleven regelrecht van een bepaald omschreven goddelijk handelen worden afgeleid.

Wij kunnen niet breedvoerig op 't begrip mythe en mythologie ²⁾

¹⁾ Zie MOORE a.w., II, p. 391.

²⁾ De mythe is nog steeds een belangrijk onderwerp van discussie. We verwijzen b.v. naar CHANTEPIE: Lehrbuch ⁴I, S. 99 ff., 188 ff. (mythe cultus-aetiologie); GRESSMANN in R.G.G. IV 1913, Sp. 618 ff. (mythe als: primitive Wissenschaft); sterk daartegenover E. HOWALD a.w., S. 4 (mythe „nichts anderes als Dichtung”, „freies Fabulieren”). Daartegenover J. J. BACHOFEN: Das Mutterrecht ³ 1897, S. 24 (op wien zich beroept E. DAQUÉ: Urwelt, Sage und Menschheit ⁵ 1928, S. 24; mythe als neerslag van historische gebeurtenissen). Met elkaar verwant zijn H. TH. OBBINK: De Godsdienst, blz. 213 v.v. (mythe als weergave van feitelijkheden, „paradigmatisch” gebruikt) en G. VAN DER

ingaan, maar moeten enkele punten bespreken, daar de opvatting over de mythe mede bepalend is voor de wijze, waarop men de mythe interpreteert. Indien wij b.v. de mythe zien als aetiologie, die rationeel verklaart, zooals b.v. Eerdmans: De godsdienst van Israël I, blz. 170, van Gen. 2 v. zegt, dat het „antwoord geeft op de vraag, hoe het leven toch zoo moeilijk kon zijn”, etc., dan doen we aan de diepe betekenis van het verhaal tekort, dat de moeizaamheid van het dagelijksche leven ziet als een goddelijk oordeel; Gen. 2 en 3 zijn geen wereldverklaring alleen, maar een diep religieuze uitspraak: dat op het menschelijk leven in zijn tegenwoordig bestaan rust de vloek Gods. In het verhaal wordt een goddelijke beslissing ¹⁾ als grond van het natuurlijke leven gesteld. Gen. 2 en 3 hebben als deel van een religieus dokument van een grootte als het O.T. recht op een religieuze interpretatie.

Wanneer men de mythe ziet als neerslag van historie, kan men b.v. meenen ²⁾ in Gen. 2 en 3 fragmentaire herinneringen over te hebben van de „Urheimat” van Israël. De gewrongenheid der constructies en namenvergelijkingen, waartoe deze opvatting leidt, maakt alleen reeds de aanvaarding daarvan onmogelijk.

De opvatting, dat de mythe niets is dan poëtische fantasie, zooals Howald wil, doet ook aan het religieus karakter der mythe te kort. Natuurlijk is de mythe óók poëzie, evenals ze óók aetiologie is, maar ze is méér dan dat. Ze is de diepste religieuze uiting. Het is wel vaak moeilijk uit te maken, wat in de mythe behoort tot poëzie, en wat behoort tot het religieuze element. ³⁾ Dit is wel een der neteligste kwesties. Er is een groot onderscheid in de mythologische litteratuur zelf:

LEEUW a.w., S. 389 ff. (mythe is „wiederholende Aussage eines mächtigen Geschehens”). Heel algemeen G. H. VAN SENDEN: N.T.T. 1928, blz. 301 v.v. (mythe is verbeelding des onverbeeldbaren).

¹⁾ G. VAN DER LEEUW a.w., S. 390: „Das mythische Wort entscheidet, indem es gestaltet”; dezelfde in: Die sog. „epische Einleitung” der Zauberformeln”, Zeitsch. f. Religionspsych., 6, 1933, S. 176: „Der (ätiologische) Mythos bezweckt keine Erklärung. Der Mythos will aber ein Antezedent aufweisen; er will das Faktum, von dem er ausgeht, beglaubigen, ihm einen Halt geben.”

²⁾ Zooals HOMMEL: Insel der Seligen 1901; Vier neue arabische Landschaftsnamen im A.T., die tracht in de geographische gegevens van Gen. 2 : 10 v.v. 't oorsprongland van Israël in Noord-Arabië terug te vinden; bij wien FELDMANN: Paradies, S. 170 f. zich aansluit.

³⁾ Vergelijk b.v. wat Dr. N. ADRIANI: Verzamelde Geschriften I, 1932, p. 190 zegt over de mythen der primitieven: „men moet die verhalen (over het hiernamaals) zeer kritisch gebruiken, want er is een heeleboel bij van wat wij „litteratuur” zouden noemen. De Toradja zelf erkent dit, door te zeggen: „De waarheid der Voorvaders is door het Nageslacht met leugen vermengd.” Eerst als wij in staat zijn te onderscheiden, wat waarlijk tot de levensbeschouwing der

er zijn mythologische verhalen, waarbij het direct religieuze, en andere, waarbij het litteraire element meer op de voorgrond staat; toch zal men met zekerheid kunnen zeggen, dat het in de oud-semietische wereld nooit gaat om een òf-òf, maar steeds om een: èn-èn. Een groot babylonisch verhaal als Enuma eliš, dat we hoofdzakelijk als litterair gegeven zouden willen beoordeelen, is toch, zooals blijkt uit 't feit, dat 't werd voorgedragen op 't Nieuwjaarsfeest ¹⁾, in Babylonië steeds gezien als een religieus dokument en zoo zal 't met andere epen ook gegaan zijn. Toch moet men anderzijds 't religieuze karakter weer niet overdrijven en elke uitdrukking, die symbolisch kan worden opgevat, tot een religieuze idee stempelen. ²⁾ Telkens heeft men zich laten verleiden om religieuze motieven te vinden, waar later bleek, dat geen aanwezig waren; dit gebeurde te meer, daar men er telkens op uit was om „parallellen” te zoeken tusschen de babylonische opvattingen en de bijbelsche.

Vaak is het buitengewoon moeilijk om een beslissing te nemen, vooral als het 't O.T. betreft: we noemen Gen. 3 : 15, waarbij de vraag: moet deze strijd tusschen vrouwenzaad en slang gezien worden alleen als strijd van dier en mensch ³⁾ of heeft deze passage een dieper geestelijke beteekenis? Het kan niet anders, dan dat men bij de exegetische meermalen voor een „non liquet” komt te staan. In 't algemeen zal moeten worden uitgegaan van de regel, dat — tenzij de tekst een duidelijke andere aanwijzing geeft — de eenvoudige, profane verklaring de voorkeur verdient; allegorese en symboliek moeten worden vermeden.

Toradja's behoort en wat litteraire opsiering is, kunnen we hunne mededeelingen gebruiken tot het verkrijgen van meerdere kennis omtrent hun levensbeschouwing.”

¹⁾ MEISSNER, Bab. u. Ass. II, S. 96, 174, 183; LABAT: Le poème bab. de la Creation, 1935, p. 59 s.s.

²⁾ Zoo heeft men telkens in de ceder van 't cederwoud van Humbaba in 't Gilgameš-epos een levensboom gezien, hoewel er met geen woord op wordt gezinspeeld; en zagen b.v. HOMMEL a.w. S. 30 ff.; JEREMIAS: Hölle und Paradies, S. 28 ff.; BERTHOLET a.w., S. 19 in de bron, waarin Gilgameš zich waschte, XI, 234 v.v. „de levensbron” ondanks 't zwijgen van de tekst; interessant is 't verschil van exegete der zgn. broodscène Gilg. epos XI, 213 v.v., waarin BÖHL: Jaarbericht E.O.L. 2, blz. 33 n. 2 de 7 stadia van 't leven ziet gesymboliseerd; EBELING: Tod und Leben I, S. 109 de zeven ontwikkelingsstadiën van het embryo; GRESSMANN: Das Gilgamesch-epos, S. 141 f.: tooverbrooden; JENSEN, K.B. VI, I, S. 512 ook: magische middelen; LANDSBERGER, Z.A. 42 en SCOTT: Das Gilg. epos, S. 73 A. 29: de brooden dienen als bewijsstukken van Utanapištim, dat G. zeven dagen heeft geslapen. Zie B. A. VAN PROOSDIJ: Jaarbericht E.O.L. 2, 1934, blz. 33.

³⁾ Zooals EERDMANS: Godsdienst van Israël I, blz. 170 v.v.

Voor de exegese is niet alleen van beteekenis het genre van litteratuur, maar ook haar samenstelling. In dit opzicht is bezinning en verantwoording onmisbaar, want ons oordeel over de samenstelling van een litterair stuk bepaalt onze exegese. De vraag, die te beantwoorden is, luidt: Is een oud-semietisch stuk te zien als een zelfstandige eenheid van eigen karakter, of als een uit oude, vaststaande fragmenten ineengepast mozaïekwerk? Men kan de verschillende meeningen onder deze twee hoofden samenbrengen ¹⁾: de analytische en de synthetische.

I. De analytische beschouwing ziet de oud-oostersche litteratuur als een zorgvuldige verzameling van fragmenten, die in een bepaalde overgeleverde vorm werden ontvangen en al of niet bijgewerkt, òf verbonden met andere tradities, opnieuw werden vastgelegd en aan het nageslacht doorgegeven. Volgens deze beschouwing is er eigenlijk geen sprake van een vrije litteratuur, en is de hoofdinhoud der oostersche letterkunde een verzameling van petrefacten. Hoewel hier een zekere waarheid in schuilt, voor zoover het bepaalde religieuze documenten betreft, is de opvatting in haar algemeenheid onjuist. Ze dateert uit de tijd, dat de idee van „the unmovable East” nog gold. De bredere kennismaking met de veelzijdigheid en vrijheid van de oude litteraturen in allerlei opzicht weerspreekt de petrefacten-hypothese.

Deze beschouwing heeft twee- of drieërlei onderzoekingsmethode meegebracht; de litterair-critische, die òf uitgaat van de idee, dat de overgebleven litteratuur is ontstaan uit samenvoeging van oudere documenten (oorkonden-hypothese) òf uit hernieuwde uitgave uit oudere documenten, die telkens werden aangevuld (aanvullingshypothese). Dat deze beschouwingen in bepaalde stukken hun recht hebben, schijnt even onweerspreekbaar, als dat de critische bronnensplitsing nooit tot algemeen uitgangspunt van onderzoek mag worden verheven. ²⁾

Men mag spreken van een fictie, wanneer bij deze opvatting als exegetische grondregel geldt, dat een geschrift verklaard is in zijn beteekenis voor zijn tijd, indien het in zijn bronnen is uiteengelegd.

¹⁾ Vgl. H. TH. OBBINK: Bijb. Paradijsverhaal, blz. 7.

²⁾ We kunnen voor de critiek op dit standpunt b.v. verwijzen naar PEDERSEN: Israel, p. 219 (518), 192 (517), 221, 248 s. (520); 288 s.s., (521 s.s.), 300 s., (523 s.), waarin aan de hand van verschillende verhalen 't onmogelijke der critieksplitsing wordt aangetoond. B. JACOB: Das erste Buch der Thora, Genesis, 1934: Anhang, S. 949 ff.; vgl. 't opstel van M. BUBER: Genesisprobleme (Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft des Judentums 1936, S. 82 ff.). De hedendaagsche resultaten van de splitsing in J.E. enz. werden bestreden door EERDMANS: A.T. Studien 1908 v.v. en VOLZ-RUDOLF: Der Elohist als Erzähler 1933.

Een sterke omvorming van deze voorstelling, maar uitgaande van dezelfde geringe waardeering van de originaliteit der oude litteratuur, is de hypothese van Gunkel en Gressmann, die de grootere litteraire eenheden ontstaan zien uit verzamelingen van mythen, sagen en legenden, die dan tot sagenkransen etc. worden. Daarbij kan dan of de nadruk worden gelegd op de samengesteldheid ¹⁾ of op een zekere verkregen eenheid ²⁾. We willen bij de bespreking van Gen. 2 en 3 zelf nader op deze zaak ingaan, daar ze tot nog toe daar alleen urgent is. ³⁾

II. Wij meenen tegenover deze opvatting te moeten plaatsen de *synthetische*, waarmee we bedoelen uit te drukken, dat een oud-oostersch stuk litteratuur te beschouwen is als een nieuw zelfstandig kunstwerk met een eigen bedoeling, waaraan evenzeer een vrije bewerking ten grondslag ligt als bij een oeuvre onzer moderne letterkunde. De dichtende verbeelding heeft steeds in de mythe het onderwerp bij uitnemendheid gehad om haar krachten te oefenen. ⁴⁾ We mogen de oude cultuurvolken van het Oosten niet daarbij uitsluiten. Trouwens de oud-oostersche litteratuur doet ons bewijzen genoeg aan de hand, waarbij we opmerken, hoe gedichten zijn omgewerkt. Wanneer we de Gilgamesš-fragmenten uit de verschillende perioden vergelijken, treft ons sterk naast de gelijkheid der motieven, de onderscheidenheid in uitbeelding. B.v. indien we in de uitgave van het Gilgamesš-epos van Thompson naast elkaar leggen de Xe tafel in de oud-babylonische en de assyrische recensie, of als we de sumerische stukken, die Schott plaatst achter in de Anhang tot zijn vertaling, vergelijken met de parallelle stukken uit de assyrische recensie, treft ons het verschil heel duidelijk. Hieruit blijkt, dat het verhaal telkens opnieuw door dichters zelfstandig is uitgewerkt. ⁵⁾ Indien dit het geval is met een oud klassiek

¹⁾ Zooals GRESSMANN, die b.v. in A.R.W. 1907, S. 366 f. over Genesis 2 en 3 tot de conclusie komt: „sehr stark verdunkelt“, „verwirrenden Eindruck“.

²⁾ Zooals GUNKEL: Genesis⁴, S. 26 f.; vgl. EISSFELDT over GUNKEL, a.w., S. 4 f.

³⁾ Hoewel JASTROW de moeilijke tekst, 't zgn. Epic of Paradise van LANGDON, ook wil beschouwen als een losse verzameling van epen, J.A.O.S. 36, 1917, pp. 122 ss. en in een ander artikel in 't zelfde tijdschrift, p. 274 ss. een formeele bronnensplitsing toepast op het sumerisch-babylonisch scheppingsverhaal C.T. XIII, 35-38.

⁴⁾ Bij de primitieve volkeren blijkt wel zeer sterk, dat de mythen aan vernieuwing onderhevig zijn. HOWALD a.w., S. 5 zegt daarvan, dat „die heutigen Beobachter die gleiche souveräne Freiheit der Stoffbehandlung erheben“; en concludeert: „alt sind höchstens die Motive, alt höchstens die Helden, aber nicht beide“.

⁵⁾ A. LOISY: Les mythes Babyloniens, p. VII, Paris 1901 erkent ook, ondanks de te sterke nadruk op de afhankelijkheid van Israël van Babel, dat de

stuk van voor 2000 v. Chr., zal het te meer kunnen verwacht worden van andere tradities en mythen. ¹⁾

Men zal om een oud-oostersch litterair gegeven recht te doen, zeker even goed naar de bedoeling van den schrijver moeten vragen in zijn bewerking, als bij een modern auteur; even goed als Shakespeare en Goethe oude motieven en sagen volkomen nieuw hebben gebruikt, zoodat hun werk een „Neugestaltung”, een spontane schepping, genoemd kan worden, hebben oostersche schrijvers dit gedaan, zoodat hun oeuvre toch evengoed als een volkomen nieuw kunstwerk kan worden gezien; de anonymiteit dezer oude dichters is al te lang oorzaak geweest om hen voor verzamelaars ('t zij als „uitgevers”, of als „archivarissen” of als folkloristisch geïnteresseerde „redacteuren”) te houden.

Wij willen uitgaan van de „Einheitlichkeit” van een oostersch stuk litteratuur ²⁾, wanneer het stuk één geestelijke idee uitwerkt, ook al zijn in onderdeelen zekere oneffenheden, sprongen of tegenspraken te vinden ³⁾, mits niet dwingend de stof in onderscheiden deelen uiteenvalt.

Daarmee is volstrekt niet ontkend, dat een auteur bronnen heeft gebruikt, ook niet, dat 't soms mogelijk is de gebruikte bronnen terug te vinden ⁴⁾, evenmin, dat verschillende auteurs de oude gegevens op ongeschikte wijze samenbrachten zonder er een nieuwe eenheid van te maken.

Wij willen alleen de taak der exegese zuiver stellen in de poging om de bedoeling des schrijvers zelf te vatten: de exegeet heeft niet zijn voornaamste taak in het historisch onderzoek naar het gebruikte bronnenmateriaal, maar in het verstaan van den auteur zelf, wiens

tradities in levende ontwikkeling begrepen zijn: „ces traditions ont été vivantes; c'est dans leur évolution vitale, qu'elles se sont rencontrées”, etc.

¹⁾ Vgl. de beschrijving, die H. TH. OBBINK: Bijb. Paradijsverhaal, blz. 7 v. ervan geeft.

²⁾ We hebben hier de kleine litteraire eenheden op 't oog, niet grootere samenvattingen, als 't boek Genesis.

³⁾ Vgl. J. BEGRICH: Die Paradieserzählung, Z.A.W. 1932, S. 93 ff.; BEGRICH aanvaardt sprongen en tegenspraken in een litteraire eenheid, beschouwt echter de doubletten als zekere uitgangspunten voor bronnensplitsing; zie Hoofdstuk III, Aanhangsel; vgl. ook OBBINK: Paradijsverhaal, blz. 19 v.v.

⁴⁾ Hoewel dit het zwakke punt is bij de critische analyse, 't zij deze litterair of „mythologisch” te werk gaat; er zit een groote waarheid in wat BUDDE in zijn discussie met SCHMIDT (Christliche Welt 1932, S. 198 ff.) zegt, dat 't mogelijk is bronnen aan te nemen, maar „bedenklijk” wordt, wanneer men in „kaum noch erkennbaren Resten” zulk een bron construeert en ze tegenover de Paradijsvertelling plaatst.

litteraire schepping hij tracht te beleven als uitdrukking van 't geloof en het levensbesef van den mensch, die het schreef. ¹⁾

Bij deze waardeering van de zelfstandigheid van den schrijver kunnen we dezen ook grooter vrijheid toekennen t.o. van het door hem gebruikte materiaal. Zooals in de oud-oostersche wetgeving ²⁾ is ook in de religieuze voorstellingen een ontwikkeling aan te wijzen, waardoor telkens omvormingen der mythen plaats vonden; b.v. worden oude mythen in later tijd voor nieuw opgekomen goden pasklaar gemaakt; zoo is 't b.v. onmogelijk, dat de spotrede in 't Gilgameš-epos VI op Istar steeds zulk een bijtend karakter heeft gedragen; als we bij Schott ³⁾ de sumerische en assyrische recensie van dit stuk vergelijken, zien we een interessante tegenstelling; ook in 't sumerische stuk wijst de held de godin af, maar de assyrische hofdichter heeft blijkbaar met groot welgevallen dit door de traditie gegeven thema uitgewerkt; het kan niet anders dan dat hierin een duidelijke aanwijzing ligt van een sterk rationalistisch moment in de religie van de tijd der groote assyrische veroveraars.

Nog vrijer heeft de israëlietische schrijver tegenover zijn gegevens gestaan, die hij niet alleen opneemt, maar ook omwerkt en een andere *pointe* geeft; even vaak heeft hij zich verzet tegen de inhoud van zijn materiaal als hij het gebruikt. Wij kunnen daarom niet zoo gemakkelijk de oorspronkelijke mythen terug construeeren, die de schrijver tot zijn beschikking had.

Het is zeker onjuist om 't paradijsverhaal van Gen. 2 v. te zien als de eenige vorm dezer traditie in Israël; motieven als die, welke liggen in Ez. 28 en Job 15 toonen aan, dat ook andere verhalen en opvattingen mogelijk zijn; voor 't scheppingsverhaal is dit nog duidelijker. Wij hebben in Gen. 2 en 3 een heel bepaalde voorstelling van uit een bepaalde (nl. prophetische) gezichtshoek, waarin het verzet van de geest van Israëls godsdienst tegen oud-oostersche motieven duidelijk is. ⁴⁾ De schrijver staat op de bodem van het volksleven, in de geestessfeer van 't denken van zijn dagen, maar met een eigen combinatie van de oude gegevens. In plaats van Gen. 2 en 3 te zien als conglomeraat van antieke voorstellingen, heeft Israël het verhaal gewaardeerd als

¹⁾ Zie J. DE GROOT: Exegese (Rede) 1936, blz. 4.

²⁾ Vgl. de zgn. assyrische wetten met die van Hammurabi; in „Vorm en wezen van de huwelijksluiting naar de oud-oostersche rechtsopvatting”, Leiden 1934, geeft Dr. M. DAVID een duidelijk beeld van de ontwikkeling der wetgeving op dit gebied.

³⁾ Vgl. SCHOTT a.w., S. 39 ff., met 88 f.

⁴⁾ Zie hoofdstuk III, § 12, Samenvatting.

een grootsche schepping, die tegelijk uitdrukking was van het eigen geestelijk denken; daarom alleen kunnen Israëls geestelijke leiders het geïncorporeerd hebben in hun klassieke heilige geschriften.¹⁾

Over het materiaal nog twee opmerkingen: we hebben telkens en in O.T., maar vooral in de sumerisch-babylonische litteratuur met corrupte teksten te doen, waardoor het begrijpen der bedoeling van den schrijver zeer wordt bemoeilijkt; voorbeelden te geven is niet noodig, die komen wel bij de bespreking der teksten.

Behalve litterair materiaal is er nog dat van de afbeeldingen op zegelcylinders en wanddecoraties. Juist in verband met het onderhavige onderwerp is vaak op allerlei voorstellingen gewezen. Daar echter bijna altijd verklarende teksten ontbreken, slechts meestal de namen van eigenaren worden genoemd, is de waarde dezer bronnen twijfelachtig. Op dit terrein is nog klemmender dan bij de litteraire gegevens de vraag in hoever het aesthetisch moment de religieuze waarde der voorstelling heeft verdrongen. Het is zelfs zeer goed mogelijk, dat een niet meer begrepen mythologisch motief zuiver decoratief symbool werd.

§ 3. METHODE VAN ONDERZOEK

De voorafgaande besprekingen over de inhoud van het paradijsbegrip en over de vorm van het materiaal, brachten enkele belangrijke veronderstellingen mee, die van beslissende invloed zijn op onze methode van onderzoek.

Daar wij meenen ervan te moeten uitgaan, dat iedere religie een eigen organisme is, kan 't niet anders dan, dat we er van af zien om direct de gegevens der verschillende godsdiensten te vergelijken. We moeten dus niet elk apart motief behandelen en laten zien hoe het naast elkaar in de religies telkens voorkomt, maar we moeten uit de religieuze litteratuur voor elke bepaalde godsdienstvorm de gegevens over ons onderwerp bijeenzoeken. D.w.z. we zien eerst geheel af van de vergelijking der zgn. parallellen, omdat onderdeelen van godsdiensten niet vergeleken kunnen worden, maar alleen de godsdienstige denkvormen in hun uitgangspunt en de geschiedenis van de aparte

¹⁾ EISSFELDT a.w., S. 6: „Der Gegenstand, mit dem es hier die Forschung zu tun hat, ist eben nicht die Literatur eines Volkes oder der Rest einer solchen. Vielmehr ist das A.T. eine in einer bestimmten volks- und religionsgeschichtlichen Entwicklung gewordene Grösse, die als solche, und nicht blosz als Überbleibsel eines reicheren Schrifttums verstanden und gewürdigt sein will.“ Vgl. ook SELLIN a.w., S. 60 f.

religies in hun geheel. Hierbij wordt ook afgezien of zoo goed als afgezien van de vraag naar historische of litteraire afhankelijkheid; deze vraag is o.i. een van secundair belang (het gaat immers meer om het gebruik dan om de herkomst van woorden en namen) en bovendien bij de tegenwoordige kennis van het oud-oostersche leven nog niet beantwoordbaar. ¹⁾

¹⁾ We ontkennen niet, dat er punten zijn, waarbij directe afhankelijkheid is aan te wijzen; dat b.v. het O.T.-ische zondvloedverhaal van het babylonische afhankelijk is, is bij onze tegenwoordige kennis van zaken een noodzakelijke conclusie. We hebben echter een groot bezwaar tegen de nog steeds algemeen-gangbare methode om de O.T.-ische, dus Jahwistische-hebreeuwse, documenten zoo maar met die van Babel te vergelijken. De afstand immers tusschen Babel en Israël is, geographisch, ethnologisch, linguïstisch en historisch, te groot dan, dat deze geestelijke werelden in directe afhankelijkheid zouden hebben geleefd. We verliezen hierbij niet uit 't oog, dat de cultuur van Babel in en voor de „Tell-el-Amarna-periode” zeer veel invloed had aan de hoven der palestijnsch-syrische stadskoningen, noch, dat Israël en Juda in 't laatst van hun volksbestaan de assyrische beschaving hebben leeren kennen; maar we meenen, dat 't west-semietische volkswezen van eigen aard was, en dat de nadere kennismaking met de litteratuur b.v. van Noord-Syrië (RAS ŠAMRA) ons inzicht heeft gegeven, dat de afstand van Israël tot Babel onoverbrugbaar was. Welke fouten er zijn gemaakt bij de vergelijking van 't onvergelykbare, behoeft niet te worden opgesomd. Klassiek is b.v. de wijze, waarop men in allerlei woorden de naam Adam in Babel heeft willen terugvinden; bij de bespreking van Gen. 2 en 3 komen we er even op terug. Bijzonder leerzaam is het voorbeeld van de hypothesen in verband met de vergelijking van de babylonische oerkoningen van Berossos met die van Babel en de Bijbel; allerlei daarop gebouwde hypothesen (die we b.v. kunnen vinden in LANGDON's: Poëme Sumerien, en in E.R.E. I, 185 — JEREMIAS —, zelfs nog A.T.A.O.⁴ 1930, S. 115) vielen weg, toen LANGDON, O.E.C.T. II: The Weld Blundell Coll. II enkele belangrijke lijsten van oerkoningen uitgaf in 1923. We vinden deze in vertaling bij EBELING in A.O.T. z. A.T.², S. 147 ff. Geen wonder, dat H. ZIMMERN in een artikel Z.D.M.G. 78 (1924), S. 18 ff.: „Die altbabyl. vor- (und nach-) sintlutliche Könige” de volgende algemeene boutade schrijft: „Wie man sieht, haben sich also — wieder ein neues lehreiches warnendes Beispiel — so gut wie alle früheren Zurückführungen der ersten acht Berossusnamen auf Babylonische Vorbilder, sei es Semitische oder Sumerische, als nicht stichhaltig erwiesen, mit Ausnahme eigentlich nur der einen von mir seinerzeit aufgestellten Gleichung: Euedoranchos = Enmeduranki. Es fallen also damit all die schönen Kombinationen, die sich bisher an Gleichsetzungen wie Alaparos (Adaparos), Adapa und gar Adam; Amelon, *amēlu* und 'Enōš; Ammenon, *ummānu* und Qain-Qenan; Amempsinos, Amēl-Sin und Metū-Šelah u.s.w. angeschlossen hatten, erbarmungslos dahin.” Voor dezelfde opvatting, zie WARDLE: *Israël and Babylon*³ 1925, p. 193 ss.; zie ook blz. 64 n. 9, en P. DHORME: *L'Aurore de l'histoire babylonienne* R.B. (N., S. 33) 1924, p. 534 ss. De tijd van het pan-babylonisme is ondanks JENSEN's: „Das Gilgamesch-epos in der Weltliteratur” I 1906, II 1929 voorbij, evenals de tijd voor opvattingen als F. DELITZSCH in Babel und Bibel, en Die grosse Täuschung verdedigde. Er is wat Israël betreft, weer een sterke nadruk op het eigen hebreeuwisch-palestijnsch karakter; de palestijnsch-syrische opgravingen brachten dit voor een niet gering deel mee. We wijzen slechts op de

Ons tweede uitgangspunt betreffende het materiaal: dat we van de eenheid van een oud-oostersch stuk litteratuur willen uitgaan, tot-dat noodzakelijk 't tegendeel blijkt (blz. 16), brengt met zich mee een beperkte erkenning van het recht tot bronnensplitsing en van de mogelijkheid daartoe. Dit dwingt tot een methode van onderzoek, die zich in hoofdzaak beweegt in zuiver litteraire baan, deze althans primair ziet, terwijl de vergelijking van ideeën en motieven ook binnen éénzelfde cultuurkring slechts voorzichtig kan plaats vinden; ook hier wordt identificatie niet toegepast, dan met volkomen gelijkheid van gegevens (vgl. 't opgemerkte blz. 1 v.), d.w.z. begrippen zijn alleen één, wanneer ze dezelfde afkomst en dezelfde inhoud hebben.

Zoo brengt ons dit uitgangspunt van zelf tot de volgende behandeling:

Het onderzoek van de aparte godsdiensten:

Ia. Sumerische, Ib. Babylonisch-Assyrische.

II. West-semietische (Phoenicisch-Kanaänese).

III. Israëlitische.

Wij zullen bij ieder dezer godsdiensten drie onderwerpen hebben te onderzoeken:

a. is er een eigenlijke paradijsvoorstelling?

b. welke „verwante” voorstellingen vinden we er?

c. welke aparte motieven, die met de paradijsvoorstellingen nauw verbonden zijn, vinden we?

Wij behoeven wel niet, bij de buitengewone veelheid van materiaal, te trachten naar algeheele volledigheid der behandeling. Niet 't minst de bespreking van Gen. 2 en 3 moet zich tot de hoofdzaken beperken en kan slechts enkele andere meeningen betrekken binnen de discussie. De oudere litteratuur is vrijwel volledig behandeld door Feldmann en H. Th. Obbink in hun reeds meermalen genoemde boeken. Even-

nadruk, die J. DE GROOT legt op „De palestijnsche achtergrond van 't O.T.”, op AUERBACH: Wüste und gelobtes Land; PEDERSEN: Israël; BROCK-UTNE: Der Gottesgarten; zie voor verdere litteratuur Jaarbericht E.O.L. 1933 v.v., blz. 27 enz. Hierbij is een zekere vrees niet ongegrond, dat vooral de toestanden van het tegenwoordig palestijnsch-arabisch boerenleven te direct worden vergeleken met de oud-israëlitische.

De eenige gegevens, die onmiddellijk als vergelijkingsmateriaal bruikbaar waren, zouden zijn phoenicisch-kanaänese of oud-aramese; deze zijn echter ondanks opgravingen, en Tell-el-Amarnabrieven nog zoo schaarsch, dat ze maar heel weinig houvast bieden voor een materiaal-schifting en een geestelijke vergelijking, althans voor ons onderwerp.

min is het mogelijk een oplossing te hebben voor de vele — vooral litteraire — vragen; al te vaak moeten we een vraagteeken plaatsen.

De bedoeling is om deze studie voort te zetten op het terrein van de jongere semietische volkeren, van het latere Jodendom tot de klassiek-arabische tijd.

HOOFDSTUK I

DE SUMERISCH-BABYLONISCH-ASSYRISCHE WERELD

Ia. HET SUMERISCHE MATERIAAL

§ 4. EIGENLIJKE PARADIJSVOORSTELLINGEN?

A. *Het zgn. Langdonsche Paradijsverhaal, Nippur 4561*¹⁾

¹⁾ Text in de Nippoer-collectie van 't Museum van de universiteit van Pennsylvanië.

Uitgaven: S. LANGDON: Sumerian epic of paradise, the flood and the fall of man, Philadelphia 1915 (Univ. of Pennsylvanië, U.M.P.B.S. X 1,); dezelfde: Le Poème Sumerien du paradis, du déluge et de la chute de l'homme, Paris 1919.

Vertalingen: S. LANGDON a.a.w.w., J. DYNELEY PRINCE: The so-called Epic of Paradise, J.A.O.S. 36 (1917), p. 90 ss.; M. JASTROW: Sumerian Myths of Beginnings, A.J.S.L. 33 (1916-1917), p. 91 ss.; G. A. BARTON: Archeology and the Bible 1916, p. 283 ss. (gedeeltelijk); UNGNAD, Z.D.M.G. 71 (1917), S. 252 ff. (zeer gedeeltelijk); S. LANDERSDORFER: Die Sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte 1917; M. WITZEL: Die angebliche sumerische Erzählung vom Paradies u.s.w., Keilschrift. Stud. I, 1918, S. 51 ff.; dezelfde: Der Enkikult auf Dilmun weicht dem Enlilkulte, Analecta Orientalia 4, 1932, p. 5 ss.; MERCER: The Sumerian Paradise of the gods, J.S.O.R. 4, 1920, p. 51 ss.; C. J. GADD: Sumerian Reading-Book (1924), p. 136 f. (gedeeltelijk); LANGDON: Semitic Mythology 1931 (gedeeltelijk).

Verhandelingen: Zie bovengenoemde werken onder: uitgaven en vertalingen. Bovendien: S. LANGDON: A preliminary account of a Sumerian Legend of the Flood and the Fall of Man, P.S.B.A. 36 (1914), p. 188 ss.; dezelfde: Sum. epic etc., Museum Journal V, p. 141-4; dezelfde: An account of the pre-semitic version of the fall of man, a.w., p. 253 ss.; dezelfde: Some corrections to: An account ss., a.w. 37 (1915), p. 263; SAYCE: Note, a.w. 36 (1914), p. 196 ss.; dezelfde: The garden of Eden and Fall of Man according to the Sumerian, E.T. 27 (1915/16), p. 88 ss.; P. SCHELL: Le relèvement de l'homme déchu, Comptes Rendus 1915, p. 526 ss.; A. LODS: Un poème babylonien sur l'âge d'or, le déluge et la chute, R.Th.Ph. 1916, p. 269 ss.; BÖHL: Paradijs en Zondvloed in Sumer en Akkad, St. d. Tijds 1916, blz. 432 v.v.; dezelfde: Het verhaal van het verloren Paradijs volgens de oude babylonische mythen (overdr. Bergopwaarts 1918); LAGRANGE, R.B. 1916, p. 262 ss., 615 ss.; N. D. VAN LEEUWEN: Het bijb.-akk.-sum. zondvloedverhaal 1920, blz. 31 v.v., 293 v.v.; OBBINK: Het Bijbelsche paradijsverhaal en de babylonische bronnen 1917, blz. 36, 103 v.v.; JASTROW: Sumerian view of Beginnings, J.A.O.S. 1917, p. 122 ss.; dezelfde: Sumerian and Akkadian views of Beginnings, a.w., p. 274 ss.; A. J. CARNOY: Iranian Views of Origins in connexion with-similar Babylonian Beliefs, a.w.,

<i>Transcriptie</i>	<i>Vertaling</i>
1 [e-ne ba-] àm e-ne ba-àm, me-en-zé-en ¹⁾	[Dengene, wien (het) gegeven] is; dengene, wien (het) gegeven is, zijt gij,
[kur] dilmun ^{ki 2)} kù-ga-àm	[het land] Dilmun, dat rein is;
[ki-kù]-ga e-ne ba-àm me-en-zé-en	[een reine plaats]: dengene, aan wien (het) gegeven is, zijt gij,

p. 300 ss.; LANGDON: Critical notes upon the Epic of Paradise, a.w., p. 140 ss.; J. D. PRINCE: Further notes on the so-called Epic of Paradise, a.w., p. 269 ss.; LANGDON: The necessary revisions of the Sumerian epic of Paradise, A.J.S.L. 33 (1916/17), p. 245 ss.; dezelfde: The gardener in the Epic of Paradise, E.T. 29 (1917/18), p. 218 ss.; ALBRIGHT: Some Cruces in the Langdon Epic, J.A.O.S. 39, 1919, p. 65 ss.; L. WATERMAN: A Sumerian „Urgeschichte“, A.J.S.L. 36 (1920), p. 246 ss.; dezelfde: The Curse in the „Paradise epic“, J.A.O.S. 39 (1919), p. 322 ss.; E. CHIERA: Takku a female Deity, J.A.O.S. 44 (1924), p. 54 ss.; LANGDON: Tagtug a male deity, A.J.S.L. 39, p. 197; dezelfde: Assyriological notes, R.A. XXII (1925), p. 32 ss.; WARDLE: Israël and Babylon³, 1925, p. 179 ss.; C. F. JEAN: Le milieu biblique II, 1923, p. 24 ss., III, 1936, p. 136; LANGDON: Babyloniaca VII, 1922, p. 146 ss.; vgl. nog: de uitgebreider litt. opgave bij MERCER, l.c.; UNGNAD, Th. Litt. Zt. 1918, Sp. 2.

¹⁾ In onze transcriptie zijn wij gevolgd: THUREAU-DANGIN: Les homophones Sumériens 1929, een enkele maal DEIMEL, S.L.

²⁾ Over de lezing is veel aarzeling geweest; betwijfeld door JASTROW e.a. (zie MERCER, a.w., p. 56), door KING: Legends², p. 86 (voor de zondevoed-text van POEBEL). Behalve in: 1) dit onderhavige gedicht, komt de naam voor als 2) de plaats, waarheen Ziusudra wordt heengevoerd (in 't Sumerische zondvloedbericht, uitg. door POEBEL, U.M.P.B.S. IV 1, V 1914); en 3) als naam van een tempel of tempeldeel in Ur, zie LANGDON: Poème, p. 4 n. 1 met beroep op POEBEL, a.w., V 157, I 2; ook: LANGDON: Weld-Blundell-Collection I, 1923, p. 17 r. 8 (Innanna-tempel); vgl. ook JEAN: Religion Sumerienne, p. 63 n. 8, die wijst op Ur-Excavations I, p. 32, waar de Dilmuntempel in Ur in verband met Innanna staat; 4) verder als geografische plaatsaanduiding: (geschreven k u r NI. TUG.^{ki}) zie R. P. BOUDOU: Liste de Noms géographiques, Orientalia 36-38, Roma 1929, p. 49, 179; DEIMEL, S.L. 231, 219. Over de ligging van Dilmun loopen de meeningen sterk uiteen; de meesten zoeken het in Bahrein-eilanden in de Perzische Golf, ten O. van de arabische kust, soms met een deel van de Oostkust van Arabië erbij: KING, l.c., MEISSNER, O.L.Z. 1917, Sp. 201 ff.; DELITZSCH: Paradies, S. 178; HOMMEL, Ethnologie, S. 24, e.e.; WEISSBACH, Z.A. 43 (1936), S. 280; BOUDOU, l.c.; DEIMEL, l.c.; BURROWS, Tilmun, Bahrain, Paradise, Orientalia 30, 1928 (met arabische kust), waaraan Deimel zich hoofdzakelijk in zijn Zusatzbemerkingen aansluit; ALBRIGHT: Location of the garden of Eden, A.J.S.L. 35, p. 182 ss., a.w., 39 (1922), p. 25. VIROLLEAUD, R.H.R. 1930, p. 204 s.; DOUGHTERTY: The Sealand of Arabia, J.A.O.S. 50, p. 16 n. 69 (met arabische kust). Daartegenover zoekt Langdon het op de Oostkust van de Perzische Golf en in Zuid-Oost-Babylonië (LANGDON: Epic, p. 8 ss.; Poème, p. 4 ss., The Cambridge Ancient History I², 1928, p. 358 ss.; FURLANI: Religione I, p. 4; WITZEL: Analecta Or. 4, S. 7 denkt aarzelend aan „die Einflussphäre Elams“; SAYCE, P.S.B.A. 38 (1916), p. 6 ss.; POEBEL, U.M.P.B.S. IV, I, p. 62 ziet twee mogelijkheden: een kustland aan de Perz. Golf, Oman; of een deel der Perz. kust aan de zeeëngte van Hormus. E. MACKAY ziet in Bahrein niet Dilmun, omdat daar geen koper voorkomt, dat volgens sumerische teksten in D. gevonden wordt (A. f. O. VI, 239 ff.).

Transcriptie

Vertaling

- [kur] dilmun^{ki} kù-ga-àm
 5 kur dilmun^{ki} kù-ga-àm kur
 [dilmun sikil-àm
 kur dilmun sikil-àm kur dilmun
 [láh-láh¹⁾ -àm
 aš-ni-ne dilmun^{ki}-a ù-ne-in-ná²⁾
 ki en-ki dam-a-ni-da ba-an-da-
 [ná-a-ba
 ki-bi sikil-àm ki-bi lám-láh-ga-àm
- [het land] Dilmun, dat rein is;
 't land Dilmun, dat rein is, 't land Dilmun,
 [dat zuiver is;
 't land Dilmun, dat rein is, 't land Dilmun,
 [dat schitterend is.
 Zij alleen rusten in Dilmun,
 een plaats (waar) Enki met zijn vrouw ter
 [ruste is gegaan,
 die plaats, die rein is; die plaats, die
 [schitterend is.
- 10 aš-ni-ne
 ki den-ki dnin-sikil-la ba-an
 ki-bi sikil-àm
 dilmun^{ki} uga³⁾ (h_u) dug₄-dug₄
 [nu-mu-ni-bi⁴⁾
 dar⁵⁾h_u-e dug₄ dar^{h_u}-ri nu-mu-ni-
 [ib-bi
- Zij alleen (als r. 7)
 een plaats (waar) Enki (met) Ninsikilla
 [(als r. 8)
 die plaats, die rein is (als r. 9).
 (In) Dilmun kraste de raaf niet.
- 15 ur-gu-la⁶⁾ sag-giš-nu-ub-ra-ra⁷⁾
 ur-bar-ra⁸⁾ -gé silá nu-ub-kar⁹⁾
 [-ri
 ur-ku máš gam-gam nu-ub-zu¹⁰⁾
 dun¹¹⁾ še kú-kú-e nu-ub-zu
 nu-mu-un-su dim₄ ur-ra-?-----
 [ba[?] 12)
- Het hoen (?) maakte geen gekakel tot de
 [hoenders.
 De leeuw versloeg niet.
 De wolf roofde het lam niet.
 De hond wist niet van het tot rust brengen
 [der geitjes.
 Het zwijn wist niet van koren eten.
 Niet vermeerderd 't jong-----
- 20 mušen-e an-na dim₄-bi nu-----
 [e¹³⁾
- De vogel des hemels ----- zijn jong.

4) Deze transcriptie alleen bij TH. DANGIN, a.w.; S.L. 393, 6 geeft: za la g = namru = schitterend.

2) ù-ná, S.L. 455, 86 = šalālu = rusten.

3) uga = raaf, S.L. 318, 88; vlg. FRANK: Bab. Relig., S. 248, een heilig dier.

4) Tekst heeft: ga.

5) 't Teeken is in Langdons autografie eenigszins anders geschreven, dan in het verdere deel van de regel, en in VI 47; S.L. 113 en 114 onderscheidt beide teekens. De vertaling is onzeker. LANGDON en WITZEL: wouw; FRANK: Bab. Relig., S. 248 en 272 n. 66 wil lezen SUH en met RADAU vert.: hoen; zoo ook JENSEN, K.B. VI, I, S. 458 (als heilig dier).

6) S.L. 575, 82 = leeuw.

7) S.L. 115, 187 = moorden, verslaan.

8) S.L. 575, 41 = wolf.

9) S.L. 376, 3.

10) Letterlijk: wist niet het geitjes-doen-neerliggen; gam-gam, S.L. 362, 36, vgl. 6, 17. Voor: zu wil JASTROW, A.J.S.L. 33, p. 106 lezen: ba = našāru = sleepen.

11) Zoo Th.D.; S.L. 467, 8 leest: šáh; zu als bij n. 10.

12) su = arābu = vermeerderen; di m₄ = tarbu e.d., S.L. 60, 38; Del. Gl. 139 = jong. ur = ?

13) Th. D. geeft niet mušen; alleen h_u; S.L. leest: mušen.

Transcriptie

- uru-zu a-*h*é-gál-la *h*u-mu-ra-nag-
[nag ¹)
dilmun^{ki} a-*h*é-
túl-a-šes-a-zu túl-a-dùg-ga *h*é-im-
5 uru-zu é-gú-kar-ra kalam-ma-ka
[*h*é-a ²)
dilmun^{ki} é-
i-né-šu ^dutu ud-dè-a ³)
^dutu an-na gub-bi-e
úg-gub-a du₈-ezen-ki-na-ta ⁴)
10 é? -súh-si ^dnannar-a-ta ⁵)
ka-a ki-a-lah₄-ta a-dùg ki-ta
[mu-na-ra-gin ⁶)
12 gir-ma-an-gal-la-na a im-ta-è-dè
uru-ni a-*h*é-gál-la im-ta-nag-nag
dilmun^{ki} a-*h*é-
15 túl-a-šes-a-ni a-dug-ga na-nam ⁷)
a-šà agar ab-sin-a-ni še mu-
[na-⁸)
uru-ni é-gú-kar-ra kalam-ma-ka
[na-nam
dilmun^{ki} é-gú-
i-né-šu ^dutu ud-dè-a ur₅
[*h*e-na-nam-ma ⁹)
20 aš-sàl (?) gestú-gi tug-a ¹⁰)
^dnin-tu ¹¹) ama-kalam-ma-šù

Vertaling

- Uw stad moge overvloed van water
[drinken.
Dilmun moge [overvloed] van water
In uw bitter-water-bron moge een
[zoet-water-bron [uitgaan].
Moge uw stad zijn het huis van de
[oeverkade des lands.
Moge Dilmun (zijn) het huis--.
Heden, wanneer de Zon de dag verlicht,
De zon aan de hemel treedt,
De zonnegod treedt uit Du-ezen-na,
Uit de volle schuur van Nannar,
Zal voor uw aangezicht, ter plaatse waar
['t water staat, zoetwater uit de aarde
[(voort)komen.
Uit haar groote...(?) ging water uit.
Haar stad dronk overvloed van water.
Dilmun [dronk] overvloed van water.
Van haar bitter-water-bron [ging]
[voorzekeer zoet water [uit]
Veld en landouwer [brachten] als hun
[opbrengst koren [op].
Haar stad (werd) 't huis van de oeverkade
[des lands.
Dilmun (werd) 't huis van de oever[kade]
Nu, toen de zon de dag verlichtte,
[tegelijktijd was voorzekeer...
De ééne, schitterende, die wijsheid bezit,
[tot Nintu de moeder des lands,

waarbij hij haar de vervulling van haar wensch toezegt.

gir-ma-a-n, onbekend; WITZEL: An deinem groszen Standplatz; ALBRIGHT: twin source (?); JASTROW: reservoir?; MERCER: might.

Na: i m, is in de autographie Poème, t a weggefallen.

¹) n ag (omschrijving niet bij Th. D.), S.L. 35, 1 = drinken, drenken; ra = voor zich (meest 2e pers.).

²) „huis van de oever-kade” = lett.; de nauwkeurige beteekenis laat zich nog niet vaststellen (WITZEL: Hafenstapelplatz).

³) i-né-šu = nu. (LANGDON: Poème, 169, n. 3, Del. Gl. 26). dè = verlichten (Del. Gl. 135).

⁴) ug = *ušamaš* (S.L. 444, 21; Del. Gl. 41); du₈ = godenvertrek (S.L. 167, 6). du₈ = ezen-na = feestelijk godenvertrek?

⁵) s ú h (S.L. 403, 12 leest s u h ur; zie Del. Gl. 253) = schuur?

⁶) ka-a = *appū* (Del. Gl. 112) = aangezicht; ka + gin = *alāku pani?*; la h = S.L. 206a, 9 = *nazāzu* = staan.

⁷) na-nam, lett. waarsch.: „zoo dus”, vgl. S.L. 70, 37 v.v.); 't zal dus zijn een bevestiging der belofte van r. 4; òf 't is ongeveer gelijk aan een ditto-teen; òf: enz.

⁸) a b-sin (S.L. 128, 25 vv.) *šir' u* = wasdom, opbrengst.

⁹) ur⁵ = *mīthariš* (S.L. 401, 44).

¹⁰) s à l S.L. 231, 60, licht worden, schitteren.

¹¹) Voor Nintu, zie bij Ninḫursag, blz. 27 n. 4.

	<i>Transcriptie</i>		<i>Vertaling</i>
	den-ki-gé gestú-gi tug-a ^d nin-tu	Enki,	die wijsheid bezit,
	uš-a-ni-e-a (?) ba-an-si-in-dun-e ¹⁾	(tot) Nintu	
		Aan haar zijde, bij de gracht, die hij had	[gegraven,
25	á-a-ni gi-a kaš ₄ -kaš ₄ -e ban-an-šì- [kaš ₄ -kaš ₄ -e	Aan haar zijde zich wendend, (snellend)	[snelde hij.
	uš-a-ni bar-šu mah-ḥi ša-ba-ra- [an-zi-zi ²⁾	Van zijn zijde wendde zich de Verhevene	[zeker af.
	gù-ne-in-dé ma-ra lú nu-mu-un- [dib-bi	Zij riep: „Aan mij heeft niemand zich	[vergrepen.”
	den-ki-gé gù-ne-in-dé	Enki riep.	
	zi-an-na ni-pàd	Bij den hemel zwoer hij:	
30	ná-a ma-ra ná-a ma-ra enim-ni	„Lig bij mij, lig bij mij”, (was) zijn woord.	
	den-ki-gé za ³⁾ ^d dam-gal-nun-na	Enki bij Damgalnunna sprak zijn woord.	
	[enim-ni mi-ni-in-dug ₄		
	^d nin-ḥur-sag-gá-gé a-šà-ga ba- [ni-in-ri ⁴⁾	Ninḥursag heeft het veld overstroomd,	

1) Deze regels 24–26 zeer onzeker. BARTON, JASTROW, MERCER, WATERMAN (UNGNAD) deels ook WITZEL, en tenslotte LANGDON in *Semitic Mythology*, zien er in een beschrijving van de cohabitatie (op grond van: uš); de vertaling berust dan meermalen op een andere lezing (b.v. JASTROW in r. 24 i.p.v.: e-a: dirig.; in 25 i.p.v. á: uš). Echter dun en kaš schijnen deze sexueele beteekenis nauwelijks toe te laten. Ook in de samenhang past de vertaling niet direct, want de cohabitatie kan pas volgen na r. 30. In vs. 25 is: gi, onzeker; de autografie heeft duidelijk: m áš; m áš-a kan bet.: in de droom.

De bovenstaande vertaling is een poging. Dun = *pitú ša nāri*; gi = *tāru*; kaš₄ = *lasāmu* = snel loopen.

2) bar-šu = ter zijde; zi-zi = (zich) verwijderen, (zich) afwenden; ša = *lú* = voorwaar, zie S.L. en Del. Gl. s.v. uš-a-ni = van zijn zijde. Verhevene = Nintu; zie b.v. POEBEL: *Hist. Texts*, p. 24: ^dMah = ^dNinḥursag = ^dNin-tu. Bara kan ook positieve beteekenis hebben.

3) za = zag = zijde; S.L. 586, 12; of: 4 (= 4 maal?); LANGDON: *Epic* leest nog a (vader); vlg. JASTROW, A.J.S.L. 33, p. 113 n. 1 „the original has clearly: a.”

4) ri = *rahāsu* = overstroomen; zie col. III 13. Ninḥursag is hier onderwerp, evenals in III 13 Enki. De vorm: -gé wijst de nominativus aan. De parallelie van III 13 maakt 't onmogelijk om te vertalen. Ninḥursag nam (ri = *līku*) op 't veld (of: in de baarmoeder, want: šà = baarmoeder; maar: a- blijft dan onverklaard!) nam op 't veld (in de baarmoeder) 't water (= zaad) van Enki. Deze vertalingen zijn algemeen te vinden. Blijkbaar is er van juist, dat de schrijver de actus sexualis op het oog heeft van god en godin, maar hij drukt zich veel meer „symbolisch” uit, dan de meeste vertalers willen weergeven. Voor Ninḥursag en Nintu, vgl. DEIMEL: *Pantheon s.v.*; PAFFRATH: *Götterlehre*, S. 189, 203; POEBEL: *Hist. Texts*, U.M.P.B. S. IV, 1, p. 24 ss.; JEAN: *Religion*, p. 16 s.; 42 ss., 130; LANGDON: *Poème*, p. 182; *Babylonian Liturgies*, p. 86 ss.; KING: *Legends*, p. 53. Deze beide namen duiden in dit gedicht dezelfde godin aan: de godenmoeder. Dit vinden we in meer teksten, b.v. in POEBEL's zondvloedtekst; maar meermalen worden ze ook onderscheiden (zie JEAN, l.c.). PAFFRATH, a.w., S. 80 ziet Nintu als een bijnaam van Ninḥursag. De godenlijsten bij JEAN, p. 32 ss. en PAFFRATH toonen, dat de godin meestal in verband met Enlil, een enkele maal na Enki genoemd wordt. POEBEL, l.c. noemt ver-

Transcriptie

Vertaling

	a-šā-ga šu-ba-ni-in-ti a ^d en-ki-ga- [ka	Het veld ontving het water van Enki.
	ud-gè-àm itu-gè-a-ni	Toen het de eerste dag was, (was) 't haar [eerste maand.
35	ud-min-àm itu-min-a-ni	Toen het de tweede dag was, (was) 't haar [tweede maand.
	ud-eš ₅ -àm itu-eš ₅ -a-ni	Toen het de derde dag was, (was) het haar [derde maand.
	ud-limmu-àm itu-limmu-a-ni	Toen het de vierde dag was, (was) het [haar vierde maand.
	ud-ia-àm itu-ia-a-ni	Toen het de vijfde dag was, (was) het [haar vijfde maand.
	ud-àš-àm itu-àš-a-ni	Toen het de zesde dag was, (was) het haar [zesde maand.
40	ud-imin-àm itu-imin-a-ni	Toen het de zevende dag was, (was) het [haar zevende maand.
	ud-ussu-àm itu-ussu a-ni	Toen het de achtste dag was, (was) het [haar achtste maand.
	ud-ilimmu-àm itu-ilimmu-a-ni [itu-nam-sal-a-ka ¹)	Toen het de negende dag was, (was) het [haar negende maand; de maand der vrouwelijkheid (= baring?).
	ia-gúb-gim ia-gúb-gim ia-dùg- [nun-na-gim ²)	Als zuivere olie, als zuivere olie, als [goede boter,
	-----ama kalam-ma-ka	-----de moeder van het land,
45	----- -----in-tu-ud ³)	----- -----heeft voortgebracht.

schillende voorbeelden, waarin N. als vierde hoofdgodheid, na Enki, wordt beschouwd. De namen Damgalnunna en Ninsikilla zijn hier zeker titels van de moedergodin, hoewel Damgalnunna ook als zelfstandige godinnenaam voorkomt, als echtgenote van Enki (DEIMEL, Pantheon no. 700). JEAN: Milieu bibl. III, p. 162 blijkt ze een zelfstandige godin te zijn. DOSSIN R.H.R. 109, 1934, p. 61, n. 60 vertaalt Ninḫursag: „Dame de la lande marécageuse”; vgl. nog JEAN. a.w. 110, p. 130.

Voor een scène als bovenbeschreven vgl. de vertaling van BÖHL van C.T. XV 5, Col. II, in Jaarbericht E.O.L. no 4, 1936, blz. 201 v.

¹) De 9 dagen overstroming zijn waarschijnlijk 9 dagen cohabitatie (vgl. Gilg. Epos I, 4, 21) en tevens de dagen der zwangerschap.

²) LI. = gúb = *ellu* = zuiver, S.L. 59, 9. ia-nun = S.L. 231, 114 = boter.

³) Wat ze voortbracht, is niet bekend; de meeningen loopen hierover zeer uiteen. De opvatting is van groote beteekenis voor de verklaring van de heele tekst. LANGDON, die er eerst steeds een „zondvloedgeschiedenis” in zag, wil in zijn laatste werk (Sem. Mythology) toegeven, dat dit onjuist is, en ziet in 26-40 een openbaring van Enki aan Nintur, en aankondiging van de geboorte van Tagtug. Dan zouden in Col. III twee maal verhaald zijn de „impregnation of the Mother-goddess Nintur in a boat on the Euphrates” en tenslotte de geboorte van Tagtug (p. 197). Deze opvatting is niet te handhaven, omdat zeker aan JASTROW e.a. is toe te geven, dat in Col. III van twee andere godinnen sprake is. Volgens BARTON en JASTROW is de gemeenschap der beide goden voortbrengend de vruchtbaarheid des lands. Hoewel deze idee óók mee verwerkt is, is het godenhuwelijk toch blijkbaar bedoeld als de oorsprong van de verschillende vruchtbaarheidsgoden zelf. Het is jammer, dat ook III 20 't object niet genoemd wordt; echter is zeker, dat III 38 v. Ninkurra de moeder

Col. III

1	nin-šar gú-íd-da-gá-su mi-ni-ib- [gi ₄ -gi ₄ ¹)	Ninšar wendde zich naar de rivieroever:
	den-ki-gé mà-ra im-da-lal e-ne [im-da-lal e-ne ²)	„Enki heeft aan mij een openbaring [gegeven, een openbaring gegeven.”
	sukkal-ani d ⁱ isimú-ne gú-mu- [na-dé-e	Zijn bode Isimun zeide:
	lu dumu šag ₅ -ga e-ne nu-mu-un- [su-ub-bi ³)	Niemand heeft dit reine kind gehuldigd,
5	d ⁿ nin-šar šag ₅ -ga e- sukkal-a-ni d ⁱ isimú-ne mu-na-ni- ib-gi ₄ -gi ₄	heeft deze reine Ninšar... Zijn bode Isimun antwoordde haar:
	lu dumu šag ₅ -ga e-ne nu-mu-un- [su-ub-bi	Niemand heeft dit reine kind gehuldigd,
	d ⁿ ninšar šag-	heeft (deze) reine Ninšar...
10	lugal-mu ní-dirig-ga ri ní-dirig- [ga ri ⁴)	Mijnen Koning heeft geweldige kracht [gegrepen, heeft geweldige kracht gegrepen.
	gír-ni aš-a g ⁱ šmá-a ne-in-gub ⁵)	Hij ging alleen in het schip.
	min-gu-ma maškim-ma nam-me- [in-gub ⁶)	Opnieuw stelde hij niet een „wachter”.

wordt van dⁿTAKKU. Het schijnt daarom niet gewaagd te veronderstellen, dat Nintu Ninšar; Ninšar Ninkurra; Ninkurra TAKKU voortbrengt; d.i., dat we in deze helft van het gedicht hebben de theogonie; in Col. I wordt immers met nadruk gezegd, dat de twee goden eerst geheel alléén zijn in Dilmun. Van het scheppen van menschen (zooals WITZEL, a.w. meent, gevolgd door JEAN: Religion Sum., p. 142 n. 4) schijnt geen sprake te zijn. WITZEL wil II 46 ein Männlein, III 20 ein Weiblein, laten geboren worden; maar dit past zeker niet bij de geboorte van dⁿTAKKU, die daarna komt.

¹) Niet zeker is de lezing Nin-šar. 't Kan ook zijn Ninsar (vgl. WITZEL, t.p.). Met LANGDON Nintur hier lezen en een fout veronderstellen, is ongeoorloofd. DEIMEL: Pantheon 2694 en 2722 v. heeft beide, zoowel Ninšar als Ninsar. 't Is mogelijk te veronderstellen, dat Ninsar bij Ningirsu thuis hoort en Nin-šar = heerscheres van 't groen, bij Enki; DEIMEL, l.c. onderscheidt twee figuren Ninsar.

²) da-lal, zie Del. Gl. 168 = *kullumu* = doen schouwen, openbaring geven. Deze vertaling geeft ook een zin in Col. V 15, in verband met 't openbaren van het geheim der planten. De vertaling van LANGDON in Semitic Mythology: „*Deus Enki super me procumbet, procumbet*”, past evenmin als die van WITZEL: gab Enki „damit sie nach mir schauet”--- den Auftrag, op Col. V 15.

³) sa g₅ = *damqu*, S.L. 356, 6; su-ub = *našaku* = kussen, huldigen S.L. 7, 110 v. Kind heeft betrekking op de nog jonge godin Ninšar (niet op de menschen, zooals b.v. JASTROW, J.A.O.S. 36, p. 126 wil; LANGDON: first-born daughter).

⁴) ri = *likú, nisá, aházu* (zie S.L. 86, 4, 23, 31).

⁵) Vgl. GUDEA: Cylinder A 2, 4 (S.A.K. 90); vgl. ALBRIGHT, J.A.O.S. 39, 1919, p. 78 n. 20, die „nam” positief wil vertalen, anders dan TH. DANGIN. aš-a = in z'n centje, alleen; zie een dergelijke tekst: ---gír-ni aš mu-u-n-gub = hij ging alleen--- (A.J.S.L. 39, p. 171 r. 27).

⁶) JASTROW, A.J.S.L. 33, p. 135 en ALBRIGHT, a.w. willen i.p.v. gu, lezen: kam; vgl. WITZEL, t.p.; min-kam-ma, GUDEA: Cyl. A 8, 2 = opnieuw, zie S.A.K. 96; maškim zie IV R. 15b r. 48 nigir//maškim, zie FOSSEY: Magie, p. 272; JEAN: Relig. Sum., p. 232: maškim is in de rechtslitt. één der helpers van de twee rechters, die bij 't contracteeren van 't huwelijk aan-

Transcriptie

Vertaling

<p>gab-im-ma-an-tab izi im-ma-an- [su-ub¹⁾ ^den-ki-gé a-šà-ga ba-ni-ni-ri a-šà-ga šu-ba-ni-in-ti a ^den-ki-ga- [ka 15 ud-gè-àm itu-gè-a-ni ud-min-àm itu-min-a-ni ud-ilim-mu-àm itu ilimmu-a-ni [itu-nam-sal-a-ka. ià-gúb----- gim ià-dùg-nun-na- [gim d-----ià--- 20 ^dnin-š(ar of kur?-----) in- [tu-ud²⁾ ^dnin-kur-ra-----mi-ni-in----- ^den-ki-gé mà-ra im----- sukkal-ani ^disimú-ne----- lu dumu šag₅-ga e-ne nu-mu- [un----- 25 ^dnin-kur-ra šag₅ sukkal-a-ni ^disimú-ne mu-na-ni- [ib-gi₄-gi₄ lu dumu šag₅-ga e-ne su-ub-bu- [ma-ni³⁾ nin-kur-ra šag₅ lugal-mu ní-dirig-ga ri ní-dirig- [ga ri 30 gír-ni aš-a šis^{is}má-a ne-in-gub min-gu-ma maškim-ma nam-me- [in-gub gab-im-ma-an-tab izi -im-ma-ni- [su-ub ^den-ki-gé a-šà ba-ni-in-ri a-šà-ga šu-ba-ni-in-ti a ^den-ki- [ga-ka 35 ud-gè-àm itu-gè-a-ni ud-ilimmu-àm itu-ilimmu-a-ni itu [nam-sal-a-ka ià-gúb-gim ià-gúb-gim ià-dùg- [nun-----</p>	<p>Zijn borst ontvlamde in vuur, dat hij haar [huldigen zou. Enki overstroomde het veld. 't Veld ontving het water van Enki. Toen 't de eerste dag was, (was) het haar [eerste maand. Toen het de tweede dag was, (was) het [haar tweede maand. Toen het de negende dag was, (was) het [haar negende maand, de maand der [vrouwelijkheid (= baring?). (Als) zuivere olie, als -----, als goede [boter, d------(als) olie--- Ninšar (? of kur?) ----heeft voortgebracht Ninkurra (wend)de zich----- Enki heeft aan mij----- Zijn bode Isimun----- Niemand heeft dit reine kind----- (heeft deze) reine Ninkurra Zijn bode Isimun antwoordde haar: Iemand, het reine kind, moet haar [huldigen, De reine Ninkurra-- Mijnen Koning heeft geweldige kracht [gegrepen, heeft geweldige kracht gegrepen, Hij ging alleen in het schip. Opnieuw stelde hij niet een „wachter”. (Zijn) borst ontvlamde in vuur, dat hij [haar huldigen zou. Enki overstroomde het veld. Het veld ontving het water van Enki. Toen 't de eerste dag was, (was) 't haar [eerste maand, Toen het de negende dag was, (was) 't [haar negende maand, Als zuivere olie, als zuivere olie, (als) [goede boter,</p>
--	---

wegig zijn; maškim als: huwelijksgetuige, zou in dit verband wel passen; na(m) = ontkenning in prohibatieve zinnen (POEBEL: Sum. Gr., S. 274 ff.; S.L. 78, 8 = lá). De vertaling is onzeker.

¹⁾ tab = *hamātu* = ontvlammen, S.L. 124, 9; Del. Gl. 153.

²⁾ In r. 20 zouden we liever veronderstellen: Ninkurra (parallel aan r. 39): de paar haakjes in de autografie zijn zeer onzeker, maar wijzen eer op šar.

³⁾ subbumani (-ma vgl. POEBEL: Sum. Gr., S. 250 ff., 314).

39 ^dnin-kur-ra ià-gúb
^dTAK-KU ¹⁾ sal-li-dim₄ ²⁾ in----

Ninkurra (als) zuivere olie.
 TAKKU, de verhevene vrouwe, [baar]de
 [zij]

¹⁾ TAKKU. Zoowel de lezing van de naam, als het karakter dezer godheid heeft veel vragen opgeworpen en is nog niet zeker. Wat de uitspraak betreft, er zijn veel lezingen voorgesteld. Tagtug (LANGDON, WITZEL, in hun vertalingen), Uttu (mogelijk geacht door LANGDON en WITZEL, vgl. Poème, p. 155 ss.; R.A. 22, 1925, p. 34; Orientalia 4, 1932, p. 30); anderen (JASTROW en BARTON) lezen Takku. De rol, die TAKKU speelt, is nog niet duidelijk; LANGDON wil identificatie met Utanapištim (Poème), of Adapa (R.A. 1925, p. 36). Ondanks 't godendeterminatief houden LANGDON e.a. deze figuur voor een menschelijk type of heros. Voor het karakter van TAKKU als vrouwelijke godheid is sterk opgekomen E. CHERA: TAKKU a female Deity, J.A.O.S. 44 (1924), p. 54 ss.; vooral op grond van K.A.V. 63, III r. 41: ^dTAKKU = marat ^danu; hiertegenover LANGDON, A.J.S.L. 39, p. 197 en R.A., l.c., die vasthoudt aan 't manlijk karakter, hoewel hij in 't laatste art. toegeeft, dat deze godheid elders vrouwelijk voorkomt; LANGDON maakt daar dan onderscheid tusschen een vr. Uttu, geïdentificeerd met Ištar, als patrones der kunsten en een manlijke Uttu in het Poème sumerien du Paradis; toch stelt ook hij in ditzelfde art. de mogelijkheid van TAKKU als Ištarfiguur: „if ^dUttu or Uttukku of the Epic of Par. is Ištar the weaver, and patroness of the arts, then her connection with Ea in the long Sumerian poem of the glorification of Inninni by this God would lend addition support to the theory (Poème 222 ss.) where she is summoned to Eridu and made patroness of carpentry” enz., en tevens wijst hij op 't andere gedicht (Poème, p. 139), waar Uttu parallel zou staan met Tammuz. In Sem. Mythol., p. 190 maakt LANGDON ook dit verschil tusschen de mnl. godheid Tagtug = Utukku = de wever (possibly pronounced Tibir = smith), die een Adapafiguur is; en Tagtug als Ištarfiguur, de weefster van de levensdraad (zie n. 99, p. 383 uttu, als Ištartitel = minūtu = lot). In S.R.T., p. 28 n. 5 meent CHERA van TAKKU: „this cultural heroine plays in Babylonian legend a rôle similar to that of Eve in Gen. 3, 4”. Ook in 't art. J.A.O.S. 44 beschouwt CHERA de TAKKU-figuur als degene met wie de menschelijke beschaving een aanvang neemt.

Als we de gegevens bijeen verzamelen hebben we de volgende:

^dTAK-KU = marat ^danu (zie boven).

^dnin-TAK-KU = marat ^danim (Weld. Blundell. Coll. Ashmolean museum).

In Nippur tekst 14005 (zie LANGDON: Poème, p. 136 ss.; Planche VII, VIII; Sem. Myth., p. 190 ss.; E.T. 29 (1917), p. 218 ss.: The gardener in the Epic of Par.; WITZEL: Perlen, K.S. 5, S. 106 ff.; CHERA, S.R.T., p. 27 ss.) wordt TAKKU genoemd na de graangodheid en misschien voor Tammuz. De tekst is echter niet zeker, zooals blijkt uit de drie vertalingen, die alle drie verschillend zijn. Echter schijnt zeker, dat TAKKU een vegetatie-godheid is.

Uit een Syllabaire, uitgegeven door SCHEIL, blijkt, dat de godennaam (geschreven KU in TAK) ook uitgesproken werd Ut-tu (zie Poème, p. 152 ss.), en uit een door MEISSNER en later door MEEK uitgegeven grammaticale tekst blijkt, dat TAKKU-Uttu geïdentificeerd werd met de godheid van de kunsten: juwelier, wever, schrijver e.a. (zie Poème, p. 152 ss.); dit behoeft niet tot de conclusie te voeren van twee (mnl. en vr.) TAKKU-figuren, vergelijk, dat de smeden in GUDEA: Cyl. A. 16, 28 s. (S.A.K. 107) priesters van de godin Nintū-kalama worden genoemd, ook dat Mama namen heeft als: kopersmid (?) der goden, timmerman van 't land (POEBEL: Hist. Texts., p. 34).

Tenslotte zijn er de plaatsen uit onze mythe: Col. III 39, waar TAKKU blijkbaar voortgebracht wordt door Ninkurra, haar titel is sal-li-dim („de

40 *Transcriptie*
 ḏnin-tu-ri³⁾ ḏTAK-KU-----
 [gù-mu-na-dé
 na-ga-e-ri na-ri-mu-----⁴⁾
 gù-ga-ra-a(b)-dug enim-mu-----
 lu-gè-àm mà-ra ìm-da-lal---
 ḏen-ki-gé mà-ra im-
 45 ŠI im-----e-----

Vertaling
 Tot Nintu sprak TAKKU:
 „Moge ik voor u mij(n) reiniging)
 [reinigen----!
 Moge ik mijn woord tot u spreken---!
 Iemand heeft mij openbaring gedaan---
 Enki heeft mij---

Col. IV

r. 1-12 geheel afgebroken; r. 13
 ---sal-lí-dim₄ ŠI im--- 14 ---da
 an--; 15 ---a-na---; 16 ---šà giš-
 šar a----- 17 ---gin---;
 18 ---ba gin-ab-----
 19 é-gú-ga-ra-an-ba gin-ab
 20 é-a túgsud-nun-túg-tu-mu ḥe-
 [ma⁵⁾
 ḏen-ki-gé túgsud-nun-túg-tu-mu
 [ḥe-ma
 min-gu-ma a si-si-da-ni⁶⁾
 e a ne-in-si
 pa₆ a ne-in-si⁷⁾
 25 kislah a ne-in-si⁸⁾
 nu-giš-šar k(a)--- sún-a-na ne?⁹⁾

18 ---ga naar-----
 19 Ga naar Egugaranba.
 20 In de tempel moge hij mijn boei
 [afrukken (?)
 Enki moge mijn boei afrukken(?)
 Opnieuw wanneer hij volop water geeft
 vult zich het kanaal met water,
 vult zich de gracht met water,
 vult zich het reservoir met water.
 De tuinman---met zijn bevoeiings-
 [werktuig-----

verheven vrouwe"); Col. IV 38, waar ze Enki in de tempel nadert, na zich als tuinier te hebben voorgedaan; r. 43, 44, 48 gaat ze de tempel binnen en wordt door Enki geëerd.

²⁾ Sal-lí-dim: de lezingen van deze teekens loopen zeer uiteen; b.v. LANGDON: Poème leest sal-ni-dim, en vert.: elle révéla des secrets; in Sem. Myth.: Tagtug she reared; CHERA, A.J.S.L. 39, p. 44 wil lezen sal-li-nu-num: the fruitful woman; WITZEL: Orientalia l.c. mi-ni-dim = Liebling. Wij meenen met CHERA, dat TAKKU door sal als vrouwelijk wezen wordt aangeduid; 't derde teeken is zeker dim₄ (S.L. 60, 38) = šurbu; vgl. voor sal-lí-dim bij Del. Gl. S., 139 gašan-dim₄-má = beltum šurbutum.

³⁾ ri i.p.v. ra, als dativ.-suff. niet vaak, zie POEBEL: Sum. Gr., § 358. Voor een dergelijke constructie met: datief voorop, daarna subject, en tenslotte verbum, dat door na heenwijst naar de voorafgaande datief, zie DEIMEL: Sum. Gr., s. 119.

⁴⁾ na-ri = reinigen, zie Del. Gl. s.v., S.A.K. Gud. A. 6, 14.

⁵⁾ sud-nun-túg-tu (S.L. 536, 232; Del. H.W.B. 671) = boei; ma, schijnt zeker te zijn, vgl. in de autographie van LANGDON 't zelfde teeken, III 31, 32; IV 34, 41; ma = o.a. *nasāhu* = uittrekken, S.L. 342, 15, 104 (ook *banū, nabū, šakānu*, e.d.). Mogelijk ware wellicht te veronderstellen, dat 't verbum niet volledig staat (vgl. b.v. II 4), omdat 't voorafgegaan is (in de lacune).

⁶⁾ min-gu-ma, zie bij III 10; da = inf., hier in temporele zin; si-si = = vullen; -ni = zijn (nl. van Enki, die 't land van water voorzag).

⁷⁾ pa₆ = *palgu* (S.L. 60, 56).

⁸⁾ kislah = *maškānu* (S.L. 461, 195) = reservoir; of *nidūtu* = 't dorre land.

⁹⁾ sún = *narṭabu* = bevoeiingswerktuig.

Transcriptie

- gú-ni gú-da-im-si-in-lal?----- 1)
 a-ba me-en giš-šar-----
 den-ki-gé nu-giš-šar
 30-33 ontbreken geheel; r. 34 ---
 im-ma---
- 35 é-bára-gu-ul-du₇-ba im-ma-na-
 [an-gin²)
 é-gú-ga-ra-an-ba im-ma-na-an-gin
 [úr-ra-ni ne-in-si-si³)
 den-ki-gé igi-ni im-ma-an-sig₇-
 [sig₇ had šu-ne-in-du₈⁴)
 den-ki-gé dTAK-KU-ra gir-im-
 [ma-gub⁵)
 é-na al-dé-dé-e ig-kíd ig-kíd.⁶)
- 40 a-ba me-en za-e me-en
 mà-e nu-giš-šar hul é-bára----- 7)
 il-an-šù ga-mu-ra-ab-sum⁸)
 dTAK-KU šà-hul-la-ni-ta é-e
 [ig-ba-an-kíd
 den-ki-gé dTAK-KU-ra sal-lí-
 [dim₄
- 45 hul-aš gar-ra-na ba-na-ab-sum-
 [mu⁹)
 é-bára-gu-ul-du-ba ba-na-ab-
 [sum-mu
 é-[gú]-ga-ra-an-ba ba-na-ab-
 [sum-mu
 dTAK-KU sal-lí-dim₄ gub mu-
 [na-ab-si-gi šu-mu-na-sig-gi¹⁰)

Vertaling

- Zijn hals verheft zich tot hem---(?)
 Wie zijt gij, (die) de tuin-----
 Enki den tuinier-----
- Tot (dat) Ebaraguldu ging zij,
 Tot (dat) Egugaran ging zij; haar
 [lichaamsgestalte maakte ze weelderig.
 Enki's oog werd vroolijk, hij hield zijn
 [scepter in zijn hand.
 Enki wachtte op TAKKU.
- Bij zijn tempel riep zij: „doe open, doe
 [open”.
 „Wie zijt gij daar?”
 „Ik ben de blijde tuinier van Ebara-
 [[guldu].”
 „De hoogste eer moge ik u geven.”
 TAKKU opende met vreugdevol hart de
 [tempel
 Enki gaf aan TAKKU de verhevene
 [vrouwe
 Met vreugde zijn schatten.
- In (dat) Ebaraguldu gaf hij haar,
 In (dat) Egugaran gaf hij haar.
- TAKKU, de verhevene vrouwe, zette zich
 [aan zijn linkerhand en greep zijn hand.

1) gú-lal (ook gú-da-lal, S.A.K. Gud., Cyl. A, 21, 6) = zich verheffen? of indringen? (S.L. 106, 184); š-i-in = tot hem. LANGDON leest in zijn transcriptie niet: la!; 't teeken kan corrupt zijn. Daarom is de heele vertaling zeer onzeker; misschien mogelijk: „naast hem (gú = zijde) zult gij indringen”.

2) -ba = demonstrativum.

3) úr (meestal: schoot), hier: du-ú-túm = lichaamsgestalte, uiterlijk (S.L. 203, 8); si-si = duššu = rijkelijk maken (S.L. 112, 93b).

4) sig₇-sig₇ = arku = geel (i. d. zin van geelglanzend; vroolijk, schoon; vgl. S.L. 351, 5 en 42); šu-du₈ = in de hand houden (S.L. 354, 213 ss.).

5) gir-gin = o.a. ka'ú = wachten op (S.L. 444, 45d).

6) ig-kíd = pitá (S.L. 80, 35).

7) é = dit teeken kan evenals in r. 46 (eerste teeken) als é gelezen worden; ook is mogelijk te lezen kur₄ = rabá, groot (WITZEL); zoo ook voor hul 't ideogram te lezen: ukuš = komkommer; gišma = vijgeboom, wordt meestal gelezen; waarschijnlijk is evenals in r. 46 bára te lezen ('t teeken kan iets beschadigd zijn evenals de rest van de regel).

8) il-an-šù = letterlijk: verhooging ten hemel (vgl. b.v. gú-an-šù = summa summarum, S.L. 106, 49).

9) gar = niširtu (?), S.L. 597, 28.

10) gub = linkerzijde; si(g) = komen e.d. (S.L. 112, 26, 32). sig = slaan, werpen, omgeven (S.L. 295, 26, 31, 37).

	r. 1-7 ontbreken; r. 8, 9, 10 laatste teekens: ---an-ma ₄	
	„---ma-an-ma ₄ ; 12, 13 ---ma ₄	
14	ú-----im-ma-an-ma ₄ ¹⁾	't Kruid-----groeide.
15	den-ki-gé mà-ra im-da-lal e-ne [im-da-lal e-ne ²⁾	„Enki heeft mij openbaring gegeven, [heeft (mij) openbaring gegeven.]”
	sukkal-a-ni ^d Isimú-ne gù-mu-na- [dé-e	Zijn bode Isimun zeide:
	ú mà-e nam-bi li-ne-tar ? sà ? ³⁾	„Wat de planten betreft, ik heb op hun lot acht gegeven (?) (hun) groeikracht (?)
	a-na-àm ne-e a-na-àm ne-e ⁴⁾	„Wat (is) dan dit, wat (is) dan dit ?”
	sukkal-a-ni ^d Isimú-ne mu-na-ni- [ib-gi ₄ -gi ₄	Zijn bode Isimun antwoordde haar:
20	[lugal]-mu ú-KIL mu-na-na- [ab-bi ⁵⁾	„Mijn [koning] noemde het supalu-plant.
	mu-na-kud-dè ba-kú-e	Men zal hem afplukken en eten.
	lugal-mu ú-LÀL (?) mu-na-ab-bi ⁶⁾	Mijn koning noemde het honingplant.
	mu-na-sír-ri ba-kú-e	Men zal hem afsnijden en eten.
	lugal-mu-----mu	Mijn koning [noemde het]-----
25	mu-na-kud-dè ba- lugal-mu ú-A-GUG ₄ ? mu ⁷⁾	Men zal hem afplukken en eten.
	mu-na-sír-ri ba	Mijn koning no[emde ze] waterlisschen.
	-----TU-TU mu; 29 ----ba	Men zal ze afsnijden en [eten].
28	-----mu; 31, 32 ontbreken ge- heel; 33 ----ba	
34	-----am-ħa-ru mu-na-ab-bi ⁸⁾	[Mijn koning] noemde het kassia.
35	-----ri ba-kú-e	[Men zal ze afsnijden en eten.
	[den-ki]-gé ú nam-bi ne-in-tar [šà-ba ba-ni-in-sum ⁹⁾	[Enk]i stelde het lot van de planten vast, [hun groeikracht (? , wezen ?) gaf hij ze.
	^d nin-ħur-sag-gá-gé mu ^d en-ki [nam-erím-ba-an-kud ¹⁰⁾	Ninħursag bezwoer in naam van Enki:

¹⁾ ma₄ = ašú = uitgaan, opkomen (groeien), S.L. 152, 37.

²⁾ la₁, is in autographie Poème weggevallen; maar komt wel voor in Epic.

³⁾ li-tar, Del. Gl. 170 = letten op, vragen ? li-tar----gé-gé = vragen naar. Mogelijk is op de corrupte plaats aan te vullen slot van regel 36.

⁴⁾ a-na = wat; a-na-àm = wat dan (POEBEL: Sum. Gr., S. 85); ne = annu = deze, dit.

⁵⁾ ú-KIL = 1. bu šanu = een slechtriëkende plant.

2. (šam) supalu (voor beide vgl. S.L. 483, 85).

⁶⁾ làl = dišpu = honing, S.L. 109, 3.

⁷⁾ ú-gu-g₄ = elpitu = lisch; urbatum = bieze (ook šuppatum, šišnu, S.L. 66, 19 v., 30 v.; ú-^{zi}_{zi}-a, zie S.L. 66, 2, 4.

⁸⁾ am-ħa-ru = ú amħara = šamkasu-u (S.L. 170, 47; vgl. LANGDON, P.S.B.A. 36, 1914, p. 192 ss.; OBBINK: Paradijsverhaal, blz. 59, 104 n. 1).

⁹⁾ šà = voor planten: Triebkraft (?), Blüte (?), Del. H.W.B. 367b. Het is onmogelijk om hier met LANGDON (b.v. Semit. Myth. 200) een plaatsen van een verboden plant in 't midden van de hof te zien.

¹⁰⁾ nam-erim-kud = mamētu tamū = bezweren, een eed afleggen (Del. H.W.B., S. 708 f.; ook Sum. Gl. s.v.; mu = in den naam van; vgl. over de naam van Enki (šamu rabu): SCHRANK: Bab. Sühnriten (L.S.S. III 1), S. 78 n. 1.

Transcriptie

Vertaling

i-dè na-ám-ti-la en-na ba-ug ₅ -gi-a	„De levensblik, totdat men er aan sterft,
[i-dè-ba-ra-an-bar-ri-en ¹)	[zal men niet aanschouwen.]
^d a-nun-na-gé-ne sahar-ta im-mi-	De Anunnaki zonken neer in het stof.
[in-dúr-dúr-ru-ne-eš ²)	
40 LUL-a ^d en-lil-ra mu-na-ra-ab-bi ³)	De Geweldige zeide tot Enlil:

De bezwering in de naam van Enki is de krachtigste formule, die er was. De vloek, die volgt, geldt dus wel absoluut (vgl. H. W. OBBINK: De magische beteekenis van den naam, blz. 106 v.v.). Blijkbaar kan Enki zelfs de vloek niet ongedaan maken. Het eenige, wat hij doen kan, is de vertoornde godin groote eer laten toebrengen, door haar naar Enlil te laten overbrengen als godin van Nippur. WITZEL: *Orientalia* 4, S. 23 ziet in deze regel een breuk met Enki; maar dan zou er moeten staan: N. vervloekte den naam van Enki; hoewel nam-kud dit kan beteekenen, kan nam-erím kud blijkbaar niet zoo vertaald worden. De groote moeilijkheid is: wien treft de vloek in r. 38?

¹) baranbarrien is blijkens de uitgang-en 2e pers. sing (POEBEL: *Sum. Gr.*, p. 173 ff.) hoewel altijd 3e pers. vertaald wordt; 't best past de vertaling: „men” evenals ba-ug₅-gi-a.

i-dè-bar, S.L. 142, 73: aanschouwen.

i-dè-ús-a-ge = *nāplus mutimma* = doods-blik, doodelijke blik, S.L. 142, 66 f., Del. H.W.B. 528. Dan kan i-dè namtila zijn: de levensblik = levenwekkende blik (i-dè = *panu* of *inu*); ba-ug₅-gi-a (vgl. een uitdrukking als kurnugéa, POEBEL: *S. Gr.* 293: 't land uit 't welk men niet terug keert) = totdat (enna) men sterft; waarschijnlijk in de zin: totdat alles er aan sterft. Wien treft de vloek? Isimur? TAKKU? (LANGDON), Enki? De menschen? (WATERMAN: *The curse in the Paradise Epic*, J.A.O.S. 39, 1919, p. 322 ss.; ook JASTROW). Nu is er nog geen sprake geweest van menschen en TAKKU is niet als oermensch bedoeld. Ninhursag wil blijkbaar uit toorn op Enki het geschapen leven in 't algemeen laten vergaan, vgl. in de volgende regel, dat de Anunnaki er over ontzet zijn. Daar „leven” vaak: lang leven, gezondheid aanduidt (zie SCHRANK a.w., S. 66 ff.) heeft de vloek tengevolge de ziekten op aarde; daarom schept N. col. VI de goedgesgoden. Zie voor de vloek beneden blz. 42.

²) De Anunnaki worden in een hymne van DREHEM: a-nun-na Eriduki genoemd, vgl. JEAN: *Relig. Sum.*, p. 122 s. „ils feraient donc partie de la cour du dieu ^dEa”; JEAN wijst in n. 3 er op, dat ook etymologisch a-nun = verheven water. Ook Adapa (fragm. I, 8) behoort tot deze lagere goden van Eridu, zie § 7 b 4, blz. 71. In GUDEA: *Cyl. B. I*, 21 vv. (zie S.A.K. 123) worden de A. als beschermgoden aangesproken, en gezegd: „de vrome, dien gij aanschouwt, diens leven wordt verlengd”. De smart der A. speciaal hangt samen met het dreigement des doods, dat over alles is uitgesproken door Ninhursag, zoodat ook hun functie, om 't leven te verlengen e.d. door de vloek aan banden is gelegd.

dúr = *ašābu*; hier (vgl. Del. Gl., S. 150): *napalsuḫu*.

³) lul of met TH. DANGIN: lu₅. MAN vertaalt: lul-a, óf: heftig (LANGDON), of: de geweldige (= Ninhursag, zooals WITZEL). Echter is de eerste vertaling onwaarschijnlijk met 't oog op de volgende zin. LUL-a moet onderwerp zijn, indien we regel 41 vertalen moeten, zooals we voorstellen; 't kan wel op niemand beter slaan dan op Enki zelf. Kan het een titel zijn van Enki = ^dLUL = *Ea ša lumari* (C.T. 25, 48, 10; zie JEAN: *Babyloniaca XII*, 1931, p. 69; vgl. DEIMEL: *Pantheon* no 790; S.L. 355, 13) dan zou het gelezen moeten worden Dunga (de a, na LUL zou phonet. compl. kunnen zijn). Het eenvoudigste zou misschien kunnen zijn: lul-a (prtc.) = de machtige of listige = Ea.

Transcriptie

Vertaling

mà-e ḏnin-ḥur-sag-gá mu-e-ši- [túm-mu-un a-na-àm nig-ba-mu ¹⁾ ḏen-lil tu-LUL-a mu-na-ni-íb- [gi ₄ -gi ₄ ²⁾	„Als ik Ninḥursag tot u breng, wat zal [mijn loon zijn?“
za-e ḏnin-ḥur-sag-gá mu-e-túm- [mu-un-nam ³⁾	Enlil antwoordde den geweldigen [Verwekker (?):
uru-mà 2 ḡ ¹⁵ MÁ ga-ri-dù mu-zu [hé-pàd-dé ⁴⁾	„Als gij Ninḥursag brengt,
45 LUL-a sag-ni gè-àm im-ma-an- [peš ₅ -peš ₅ ⁵⁾	Moge ik in mijn stad twee---- voor u [maken; moge uw naam genoemd worden.“
KA (?) -ni gè-àm im-ma-an-bal- [bal ⁶⁾	De Geweldige liet den een haar hoofd [zalven,
igi-ni gè-àm gibil ne-in-gar ⁷⁾	Den ander haar woord spreken, Den ander haar oog stralend maken.
<i>Col. VI</i>	
r. 1-5 ontbreken; r. 6 ---ne-en [ḏen-lil-- mu-gin-ne-en ḏnanna (r) ⁸⁾ ki-šù mu-gin-ne-en ^d ----- ki-šù mu-gin-ne-en dingir-ri	------(zond)en hen Enlil---- zonden hen Nannar---- Naar de stad-----zonden hen----- Naar de stad-----zonden hen de goden-----
10 ---ub-ni me a zi mu mu ma (?) [---mu	
11 -?---?-----ba	
12 ḏnin-ḥur-sag-gá-gé--?--- 13-16 corrupt; 17 ---ba-an	Ninḥursag
18 ḏnin-ḥur-sag-gá-gé é---kaš ₄ im- [ma-an-kaš ₄ (?)	Ninḥursag snelde (?) naar de tempel (?)

¹⁾ Deze vertaling van POEBEL: Gram., S. 85 is alleen mogelijk. De andere vertalingen hebben allen: „Ik, N., heb u kinderen voortgebracht, en wat is mijn loon?“ Deze vertaling is onmogelijk, omdat N. in acc. staat (nomin. heeft in dit gedicht steeds -g é); omdat vóór -mu de lezing t ú m waarschijnlijker is; omdat verbum du-mu-un = voortbrengen, niet is aan te toonen; ten slotte, omdat verbogen sprake is geweest van het feit, dat N. aan *Enlil* kinderen voortbracht! Blijkbaar spreekt Enki tot Enlil zijn plan uit, N. naar Nippur te laten overbrengen.

²⁾ tu-LUL-a = de machtige verwekker? tu = *baná* (vgl. *Ea, bān-kullati*, Del. H.W.B. 178 A).

³⁾ -nam = -na + á m? (zie DEIMEL: Sum. Gr., § 53, 1).

⁴⁾ De regel schijnt niet duidelijk leesbaar te zijn, want WATERMAN, l.c. wil lezen voor 't derde teeken de dubbele spijker: 2 (ook LANGDON: Poème, p. 198 n. 5 erkent, dat dit waarschijnlijk is). ḡ¹⁵MÁ volgens WITZEL: Orientalia, t.p.: een bepaald wapen. JASTROW wil i.p.v. -ga lezen: bi. „Moge uw naam genoemd worden“ = mogen de bezweringen van Ea plaatsvinden? of: moogt gij zijn?

⁵⁾ peš₅ = *pašāšu* = zalven, S.L. 354b, 87; hier staat waarschijnlijk de geduplicateerde vorm in causatieve beteekenis (de mogelijkheid laat POEBEL: Sum. Gr., p. 173 open). gè-gé = *išten-išten*; in 't bab.-ass. wordt deze uitdrukking gebruikt voor: de een, de ander (zie Del. H.W.B., S. 153 A.).

⁶⁾ ka-bal-bal, vgl. S.L. 9, 17, 27, 28, Del. Gl. 63.

⁷⁾ gibil = nieuw-stralend (van de maan), Del. Gl. 87.

⁸⁾ gin = gaan, zenden; vaststaan, vaststellen.

Transcriptie

Vertaling

	^d en-lil----KU-ga-ni ba-an-ma (?) [bi-eš ¹)	Voor (?) Enlil maakten (?) zij zijn----
20	li-im-ma-an-ag-eš ²) nam-im-ma-an-tar- eš ³) ŠU-LI im-ma-an-BŪR (?) -RU- [uš ⁴)	Zij namen de leiding Zij maakten lotsbepalingen
	^d nin-ḫur-sag-gá-gé ^d en[-lil]-la na- [ba-ni-in-ma ⁵)	Ninḫursag heeft hem niet Enlil genoemd (?)
	šeš-mu a-na-zu a-ra-gig ⁶)	„Mijn broeder, wat van u is ziek?“
25	utul-?-mu ma-gig ⁷)	„Mijn---kudde is ziek.”
	^d ab-ú im-ma-ra-an-tu-ud ⁸)	„Ik heb Ab-u voor u voortgebracht.”
	šeš-mu a-na -zu a-ra-gig	„Mijn broeder, wat van u is ziek?“
	ú-túl-mu ma-gig ⁹)	„Mijn herder is ziek.”
	^d nin-túl-la im-ma-ra-an-tu-ud	Ik heb Nintulla voor u voortgebracht.
30	šeš-mu a-na-zu a-ra-gig ka-mu [ma-gig	„Mijn broeder, wat van u is ziek?“ „Mijn [mond is ziek.”
	^d nin-ka-ù-tu im-ma-ra-an-tu-ud	„Ik heb Ninka-u-tu voor u [voortgebracht.”
	šeš-mu a-na-zu a-ra-rig ka-mu [ma-gig	„Mijn broeder, wat van u is ziek?“ „Mijn [mond is ziek.”
	^d nin-ka-si im-ma-ra-an-tu-ud ¹⁰)	„Ik heb Ninkasi voor u voortgebracht.”
	šeš-mu a-na-zu a-ra-gig-----	„Mijn broeder, wat van u is ziek?“-----
35	^d na-zi im-ma-ra-an-tu-----	„Ik heb Na-zi voor u voortgebra(cht)“-----
	šeš-mu a-na-zu a-ra-gig da-----	„Mijn broeder, wat van u is ziek?“ „[Mijn] [zijde (?)----”
	^d da-zi-ma ₄ -a im-ma-ra-----	„Ik heb voor u Dazima-----”
	šeš-mu a-na-zu a-ra-gig ti-mu----	„Mijn broeder, wat van u is ziek?“ „Mijn [ribbe----”
	^d nin-ti im-ma-ra-an----- ¹¹)	„Ik heb voor u Ninti voortgebracht.”

¹) ma = *banú, nabú*, e.a. (S.L. 342).

²) li-ag is parallel van li-tar? (vgl. b.v., dat nam-erím-kud afwisselt met nam-erim-ag, zie Sum. Gl. 33) li-tar = *paḳādu*.

³) nam-tar = bepalen.

⁴) ŠU-LI = onbekend (vgl. ŠU-LI-LI = *šutulu* = juichend; S.L. 354, 62; Del. H.W.B. 73 A) BUR-RU = onbekend (S.L. 11, 34).

⁵) na = niet; ma, hier = *nabú* (?).

⁶) a-na-zu = wat van u (POEBEL: Gr. 87).

⁷) utul = kudde? (Del. Gl. ,S. 46; S.L. III 105), herder.

⁸) Abu, zie JEAN: Relig. Sum., p. 127; FRANKFORT: Gods and myths, Iraq, 1934, p. 16 beschouwt deze naam als een epitheton van de vruchtbaarheids-god; vgl. JASTROW: Religion B. u. A. II, 37, 43 Ab-u zoon van Bau; en DEIMEL: Pantheon no 128.

⁹) ú-tul = *útullum* = herder, S.L. 318, 171. Bij deze en volgende goden-namen blijkt duidelijk, de samenhang van ieder der genoemde goden met de ziekte, waarvoor ze geschapen worden: Nintulla voor utul, Ninkautu voor ka, enz.

¹⁰) Ninkasi, vgl. JEAN: Rel. Sum., p. 136; DEIMEL: Pantheon 2605; J. D. PRINCE: A hymn to Ninkasi, A.J.S.L. 33, 1916 s., p. 40 ss.; ook genoemd TH. DANGIN: Rituels Acc., p. 17.

¹¹) Nin-ti(l) = ^dDamkina (DEIMEL, Pantheon 2744).

	<i>Transcriptie</i>	<i>Vertaling</i>
40	šeš-mu a-na-zu a-ra-gig zag- [mu-- ¹)	„Mijn broeder, wat van u is ziek?“ „Mijn [kracht----“
	^d en-ša ₆ -ag im-ma-ra-an----- ²)	„Ik heb voor u Enšag-----“
	TUR-TUR-lá-lá-ba tu-ne-en-na- [aš gar-ra en----- ³)	Deze jongeren tot hun kinderen te [maken----
	^d ab-ú lugal ú h _é -a	Ab-u zij koning van de planten!
	^d nin-túl-la en má-gan-na h _é -a	Nintulla zij heerscher van Magan!
45	^d nin-ka-ù-tu ^d nin-a-zu ha-ba-an- [tug-tug	Ninka-u-tu moge Ninazu huwen!
	^d nin-ka-si nig-ša-si h _é -a	Ninkasi zij hartsvervulling!
	^d na-zi ù-mu-un-dar-a ha-ba-an- [tug-tug	Nazi moge Umundara huwen!
	^d da-zi-ma ₄ -a----e(?)-zi-im ha-ba- [an-tug-tug	Dazima moge-----zim huwen!
	^d nin-ti nin-itu-e h _é -a	Ninti zij heerscheres der maand!
	[^d en-ša ₆ -ag] en dilmun h _é -a	[Enšag] zij heer van Dilmun!
	-----ba zag-sal ⁴)	-----zij lof!

Bedoeling en inhoud.

Het is niet noodig, dat we de heele geschiedenis der exegese van deze tekst vanaf 1914 doorloopen. Mercer, l.c. heeft de oudste periode ervan verteld.

We noemen slechts de voornaamste opvattingen:

1. De geschiedenis is een paradijsgeschiedenis.

Zooals de titels, die we blz. 22 n. 1 opsomden lieten zien, is dit de verklaring van Langdon geweest. Hij zag er ook een zondvloedverhaal in, is echter op deze meening teruggekomen, zooals reeds eerder, maar nu vooral in zijn *Semitic Mythology* blijkt. Echter houdt Langdon vast aan zijn verklaring, dat we hier het babylonische verhaal hebben van 't verloren paradijs. Volgens dezen geleerde is Dilmun, Zuid-Babylonië inclusief Eridu, 't sumerische paradijsland; in col. I-II 19 wordt z.i. beschreven hoe „Enki en Damkina rusten in Dilmun, waar de menschen in 't paradijs woonden“. Eén der spruiten van Nintur is de goddelijke Tagtug, de schepper van de civilisatie. Col. V 16-47 is de vervloeking van Tagtug, die daardoor sterfelijk wordt; Langdon (*Sem. Myth.* 200) geeft de keus tusschen zijn eerdere verklaring, dat Tagtug, evenals Adam, gegeten had van een verboden plant, en de idee,

¹) zag = *idu* = zijde; ook *emuku* = kracht.

²) ^dEnšag = een variant van Enzag de godheid van Dilmun (Nabufiguur); LANGDON, A.J.S.L. 33, p. 249; Poëme, p. 7 n. 5; BÖHL: Fünfzig Namen des Marduk, A. f. O. XI, S. 204 n. 36.

³) tu = *ilittu* (S.L. 58, 5); ne-en-n a-aš = ne-ne-aš(= šu), zie POEBEL: *Sum. Gr.* 79; gar-ra = inf.

⁴) zag-sal = lof, S.L. 332, 128.

dat 't de nijd is van de godin Ninhursag, waardoor Tagtug sterveling wordt; *de facto* laat Langdon ook hier zijn oudste verklaring los. Daarna Col. VI zouden voor Tagtug de acht geneesgoden geschapen zijn. Eigenlijk laat Langdon van zijn vroegere paradijshistorie alleen staan: de paradijsbeschrijving en de vloek tot sterfelijkheid, hoewel hij p. 202 zijn beschouwing eindigt: „the Sumerian epical poem of Tagtug and Dilmun is directly connected with the ancient document of Gen. 2 : 4-4 : 22”. Langdon is door vele geleerden geheel of gedeeltelijk gevolgd, als Sayce, Scheil, Landersdorfer, Böhl, Obbink, Lods, Holmberg (Baum des Lebens, S. 88).

2. Het gedicht is een min of meer losse verzameling van mythen, die de aardsche vruchtbaarheid verklaren en vooral dienen moeten „as a basis and justification for the incantation-formulae at the close, which are to be recited in connection with some exorcising ritual in order to free a sufferer from the clutches of the demons of disease” (Jastrow, A.J.S.L. 33, p. 142 ss.). Hij veronderstelt, dat in Col. IV over 't paradijs als verblijf der eerste menschen sprake is, en dat bij de vervloeking in Col. V de menschen worden vervloekt. Verwant aan Jastrow's opvatting: Barton, Albright, Ungnad en King: Legends, p. 51, 53 n. 4, 125 ss.

3. Witzel ziet in de tekst een cultusmythe: „der Text behandelt das Kultzentrum auf Dilmun mit seinem ursprünglichen Enkikulte, der aber einem Enlil-Kulte weichen musste”. Tagtug is dan een Enlil-figuur, die de oude godheid vervangt. Hierbij sluit aan Meissner: Bab. u. Ass. II, S. 13 f., en Jean, a.w., p. 19, hoewel beide laatsten ook met nadruk de genesplanten en geneesgoden als hoofdmoment erkennen.

Inhoud.

Col. I 1-12. Teekening van Dilmun als woonplaats der goden Enki en Ninsikilla.

Col. I 13-30. Er bestaan geen dieren, ziekten, ouden, cultus, irrigatie, regeering (smoeilijkheden). Men kan hierbij met Langdon denken aan een paradijsbeschrijving, maar veel waarschijnlijker is de opvatting van de beschrijving van een niet-zijn vóór de schepping, zooals meermalen in de bab.-ass. litteratuur voorkomt¹⁾. Terecht zegt Ungnad, Z.D.M.G. 1917, S. 252 ff., dat dergelijke voorstellin-

¹⁾ Voor Egypte, Israël en Indië, vgl. n. 4 bij Gen. 2 : 5. In de babylonische litteratuur noemen we: begin van *Enuma eliš*; de tekst C.T. XIII 35-37, waarvan talrijke vertalingen, zie EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 130 f., vgl. § 9 c 5; de Nippurtext 14005 (LANGDON: Poème, p. 136 ss.; zie voor verdere litt. boven p. 31) „Hymn to Nidaba” (LANGDON: Weld-Blundell-Col. I, 1923, p. 38 ss.).

gen kunnen „als Vorlage, für spätere Paradiesesschilderungen ge-
dient haben, (aber) so kann man sie doch nicht als solche in An-
spruch nehmen”.

Col. I 31—einde. De vraag van Ninsikilla om watervoorziening van
de stad in Dilmun, die hier dus blijkbaar als bestaand wordt ge-
dacht. Over de menschen wordt echter niet gesproken, evenmin
als elders in dit gedicht; ze worden wel verondersteld misschien.
’t Is niet waarschijnlijk, dat in een der lacunes de schepping van
den mensch werd verteld.

Col. II 1—19. Enki spreekt zijn scheppingswoord (1—11), dat het zoet
water voortbrengt (12—19).

Col. II 20—46. De *actus sexualis* van god (Enki) en godin (Nintu-
Ninhursag) beteekent overstrooming (vruchtbaar-making) van het
land en zwangerschap van de godin, die een jonge godin Ninšar
voortbrengt.¹⁾

Col. III 1—20. Ninšar wordt de geliefde van Enki; zij brengt Ninkurra
voort.

Col. III 21—39. Ninkurra wordt de geliefde van Enki; zij brengt
TAKKU voort.

Col. III 40—?. Verzoek van TAKKU aan Nintu.

Col. IV ?—19. Raad van Nintu aan TAKKU.

Col. IV 20—34. Onduidelijk. Uit ’t volgende verloop is op te maken,
dat TAKKU zich als tuinier voordoet.

Col. IV 35—48. TAKKU weet in Enki’s tempel door te dringen. Door
haar schoonheid getroffen, maakt hij haar tot zijn hoofdgodin.²⁾

Col. V 1—14. Corrupt; beschrijving van de geheime (?) geneesplanten.

Col. V 15—36. Isimun deelt de magische kracht der planten aan TAK-
KU (?) mee.

Col. V 37, 38. Ninhursag vervloekt zoo krachtig mogelijk alle leven;
ze is blijkbaar toornig over de eer en de magische macht, die Enki

¹⁾ Dat ook de babylonische religie vruchtbaarheidsriten kende, die met
sexueele voorstellingen verbonden zijn, heeft FRANK: Bab. Religion I, S. 246
aangetoond. Merkwaardig is, dat aan de daar genoemde stier het „oceaan-
woord” wordt ingefluisterd; Vgl. ALBRIGT en DUMONT in J.A.O.S, 1934, p.
107 ss.

²⁾ TAKKU is een Istarfiguur. Zij vervangt als jongere godin de oude moeder-
godin. Er zijn verschillende mythen over inthronisaties van Istar, vgl. POEBEL:
Historical and Grammatical Texts no. 25 (bewerkt door LANGDON: Poème,
p. 220 ss. in de zin van inthronisatie van Istar in Eridu als wereldgodin; door
WITZEL: Analecta Orientalia 4, S. 52 ff., in de zin van inthronisatie van Istar
in Erech). Vgl. ook: TH. DANGIN, R.A. XI, p. 141 ss., Istar wordt hemelkonin-
gin; LANGDON, R.A. XII, p. 73 ss. Anu maakt Istar tot godin van de strijd.

aan de jongste godin TAKKU schenkt. ¹⁾

Col. V 39-47. Het hof van Enki (de Anunnaki) is zeer verontrust. Enki laat Ninhursag aan 't hof van Enlil overbrengen onder groote eerbewijzen. ²⁾

Col. VI 1-22 (23?). In een godenvergadering wordt Ninhursag tot godin van Nippur uitgeroepen (?).

Col. VI 24-42. Ninhursag scheidt op de klachten van Enlil („mijn broeder”) de geneesgoden. Scheil, *Comptes Rendus* 1915, p. 528 s. ziet Enlil hier als de vertegenwoordiger der menschen, die lijden. 't Scheppen der geneesgoden moet de menschen in hun ziekte helpen.

Col. VI 43-einde. Lofprijzing der genoemde goden.

Wat het karakter van het gedicht aangaat, is men geneigd met Jastrow, King e.a. de mythe te zien als inleiding tot een bezwerings-tekst; maar zekerheid daarover bestaat niet. Dat we met een speciale cultusmythe te doen hebben, zooals Witzel wil, is onwaarschijnlijk. Eerder hebben we met Meissner: *Bab. u. Ass. II*, S. 173 er in te zien een gedicht, dat tusschen hymne en epos in staat. Het lied eindigt met een lofprijzing op de geneesgoden. Daar het lied in Nippur gevonden is, kunnen de genoemde goden zeer waarschijnlijk de geneesgoden van Nippur zijn, die in die oude tijd werden vereerd. Dat Nippur stad van geneeskunde was, blijkt uit Meissner, a.w., S. 319.

Overigens is 't gedicht een epos; opmerkelijk is de verwantschap van schrift en vorm van de kleitablet met de Poebel-zondvloedtekst (Jastrow, *J.A.O.S.* 1917, p. 122 ss. en *A.J.S.L.* 33, p. 100 ss.). Dit behoeft echter niet te bewijzen, dat de tafels dezer serie, wat inhoud betreft, bijeen hooren; wel, dat de teksten tot eenzelfde „uitgave” behooren, b.v. tot een serie epische teksten.

Het gedicht verhaalt, hoe alle ontstaan te danken is aan het godenpaar Enki-Ninhursag. Wanneer een der jongste godinnen (TAKKU)

¹⁾ Eigenaardig is, dat de schepper-godin, die het leven heeft gegeven aan alles, en die in de mythologie meest de ondergang der menschen betreurt (vgl. POEBEL's zondvloedtekst) hier 't bestaan met ondergang dreigt. Zie ook MEISSNER; *Bab. und Ass. II*, S. 11: de grootste straf is, dat de moedergodin de voortbrenging verhindert. Vgl. dat Ninkarrak, die voorkomt als de moeder der (menschen) (EBELING: *Tod u. Leben*, S. 156) en als geneesgodin (MEISSNER, *B. u. A. II*, 31, 33), in *Cod. Hamm. XXVIII*, r. 50 ss. genoemd wordt als godin, die doodelijke ziekten brengt.

²⁾ JEAN: *Rel. Sum.* p. 17 zegt, dat Ninhursag vóór de Isin-dynastie niet als pendant van Enlil van Nippur voorkomt. „*Sous la première dynastie de Babylone, dans le poème sumérien En-e-b a-a m, d'Nin-hur-sag, d'abord amante d'Enki, devient ensuite parèdre d'Enlil*” (vgl. ook aant. bij II 32).

hoofdgodin wordt en in de geheimen der geneeskunde (magie) wordt ingewijd, vervloekt de moedergodin alle leven; dit zou te gronde gegaan zijn, indien niet Enlil Ninhursag had gemaakt tot hoofdgodin van Nippur; want nu is de godin bereid, om de ziekten, die zich reeds openbaren, te helpen genezen, door 't scheppen van geneesgoden.

Conclusie.

Van een paradijsverhaal is, zooals reeds velen hebben gezien, dus geen sprake. Er zijn slechts drie punten ter vergelijking met Gen. 2 v. Het eerste is de beschrijving van de rusttoestand vóór de schepping (dit is niet een paradijsbeschrijving zelf, maar kan wel als een der vele parallellen gelden voor Gen. 2 : 5, zie boven blz. 39). Het tweede is de corrupte beschrijving van de tempelhof (col. IV), waarbij een tuinier genoemd wordt; ook indien we tempelhof en godstuin mogen vergelijken, is toch geen parallel met 't paradijs van Gen. 2 aanwezig, daar de hof der eerste menschen wezenlijk geen godstuin is. Het derde is de oorsprong van ziekte en dood, welke in dit verhaal gezocht wordt in de vloek der vertoornde moedergodin; het ontstaan daarvan wordt dus, zuiver mythologisch, gezocht in de jaloezie van twee godinnen; deze derde parallel, die we een „polaire” parallel kunnen noemen, is een bewijs ervoor, hoe alle zedelijke motiveering voor de ellende der wereld ontbreekt in dit gedicht; ze is slechts veroorzaakt door godenwillekeur.

B. *U.M.P.B.S. I, 2, no 103* (uitg. door H. F. Lutz).

Van deze tekst gaf E. Chiera, A.J.S.L. 39, 1922 v., p. 40 ss. een bespreking onder de titel: A Sumerian Tablet relating to the fall of man. In S.R.T., p. 32 ss. wijst Chiera nogmaals op zijn studie. Nergens heeft schrijver dezes een bespreking van Chiera's opvatting of een nieuwe bewerking van de tekst gevonden¹). Er blijkt uit enkele doubletten, die de tekst van Lutz aanvullen, dat de tekst behoort tot een serie; de aanvullende teksten zijn te vinden bij Chiera, S.R.T. no 30, rev. en Sum. Epics a. Myths 1934, no 64 obv. (beide zijn kleinere fragmenten).

Chiera, die S.R.T., i.c. de teksten inleidt, wijst er op, dat ze samenhangen met verschillende nog niet uitgegeven teksten, die dan in Sum. Ep. a. Myths volgen (no 59-71 onder de verzamelnaam „é-dub-ba Literature”). Het geheel dezer verwante teksten wordt in 't laatstgenoemde werk p. 5 opgesomd. Merkwaardig is in deze teksten niet

¹) Slechts FEUHNSTORFER: Paradiessünde 1929 S. 90f. verwijst er naar en beschouwt ze als een belangrijke parallel van Gen. 2v. op grond van een art. van Eberharter, K.K.Z. 1924, S. 2f.).

alleen 't aantal doublures, maar evenzeer, dat bepaalde teksten op sommige tabletten ineens afbreken, en op andere doorloopen. In hoeverre dit samenhang of juist onsamenhangendheid aantoon, is nog niet vast te stellen.

Dat de tekst in zijn geheel „deals with the origin of Babylonian civilisation” (S.R.T., p. 32), schijnt mogelijk. Als echter Chiera de tekst S.R.T. 4 als „scheppingsverhaal” b.v. hieraan toe wil voegen, meent Witzel, *Orientalia* 4, p. 38 ss., dat deze tekst niet een eigenlijke scheppingsmythe is, maar een lied ter eere van de grondvesting van Eridu door Enki. Beide meeningen sluiten elkaar niet uit.

Hoe dit zij, zeker kan o.i. de voorstelling van de bovengenoemde tekst als paradijsverhaal, voorbarig genoemd worden; er schijnt geen enkele reden te zijn met Chiera aan een verdrijving uit het paradijs te denken; eerder is er reden om 't tegenovergestelde uit de tekst te lezen: een aansporing (van een godheid?) tot de (onwillige?) menschen om aan het werk te gaan en voor hun ouders te zorgen.

De tekst met de vertaling van Chiera luidt als volgt (in de noten worden op grond van de beide nieuwe teksten veranderingen voorgesteld, waarop de nieuw toegevoegde vertaling gebaseerd is):

	<i>Transcriptie Chiera</i>	<i>Vertaling Chiera</i>
4	im-ag-dè lul-ta mi-ni-in----- [nu-mu-e-ši-še-[ga?] ¹⁾	To do that, with malice he has----- I have not been obedient to thee
5	šà?-mu ní-ma-si ní-ma-si a-g [[a-ta?]	My heart (?) is full of fear, is full of fear, [after that.
6	har(?) ta-[ám?]----- mu e-da-šub ²⁾	-----has been cast,
7	ní-zu (?) SAG-PA-RIN e-da- [šub ³⁾	Fear, weeping has been cast
8	nam?-šub gù-dé-dé-zu-a-ta ⁴⁾	At the sending af thy call.
9	ù má (?)-e gù-dé-zu-a-ta	And I, at thy call,
10	sag-mu-e-ta rá-a-áš ⁵⁾	From my appearance I was fleeing-
11	ù má-e sag-mu-e-ta a---- ⁶⁾	And I, from my appearance, ----

¹⁾ Lees ag-ag i.p.v. im-ag; lul, TH. DANGIN leest lu₅; i.p.v. ga aan te vullen, is evengoed mogelijk: du; še-du = wecklagen (S.L. 367, 120b).

²⁾ Op grond van S.R.T. te lezen: *ki-ta-ám gù-mue-da-šub*; e-da-: POEBEL: Sum. Gr. 320 = met u.

³⁾ SAG-PA-RIN = *nissatu* = wecklacht, Del. H.W.B. 472. ní-zu = gijzelf.

⁴⁾ Lees: *mu-šà gù-dé-dé-zu-a-ta* (S.R.T.).

⁵⁾ LUTZ leest i.p.v. sag: ù; 't laatste -aš lijkt bij hem niet zeker.

sag-mu-e-ta = *ina pavia* of *ina mahria*? rá = *alāku*.

⁶⁾ De tablet S.R.T. heeft onder regel 11 een streep staan en daarna niets meer. Is dit een tekst op zichzelf? Opmerkelijk is, dat de „Obverse” van deze tekst aldaar in r. 1 en 5 begint met: *tukundi-bi* = wanneer. Hierdoor zou men geneigd zijn op de Obverse: rechtsregels te zoeken (zooals LUTZ voorstelde), en op de Reverse een stuk klaaglied. In de tekst van LUTZ is er echter geen onderbreking.

Transcriptie Chiera

- 12 nam-lú-gàl-zu kuš-zu nu-ub-da-
[dù šà-[gig ?] ba-ab-tum ¹⁾)
- 13 nam-lú-gàl-lu-dè inim-inim giš-
[ku-geštu nu-mu--- ²⁾)
- 14 SAG-PA-RIN-zu íb-til-e---- ³⁾
- 15 šà-mu edin-na-ám du-ù-u[n ?] ⁴⁾
- 16 má-e al-me-en-na-ta(giš)-gi-túg-
[gi íl-íl-[dè ?]
kin-gí-a-áš ba-ra-ne-gí ⁵⁾
- 17 gi-úš-dù TUR-TUR-lá lù-tur-
[tur-ra-gè-ne
[nu-íl ?]-íl-i-ne-a ⁶⁾

Vertaling Chiera

- Thy humanity, thy body, has not been
[freed--
- For humanity the words of understanding
[are not--
- Finish thy weeping!
- From my place, go into the desert!
- To me, forever, for taking the „tree which
[establishes [the use of] clothing”.
- As an outcast, thou shalt not return!
- „The reed which frees from death,”
[inferior beings shall not take!

¹⁾ nam-lú-gàl = volk, soldaten (S.L. 49 A 2e), menschen, menschheid; kuš, lees: su = loon, belasting (S.L. 7, 2); du_s = *našú* (S.L. 167, 21).

šà-gig (vgl. CHIARA; ook mogelijk šà-gál; LUTZ: šà-mu) = razernij (S.L. 384, 187); ba-a-b-tum, vlg. CHIARA op de rand er bij geschreven, niet bij LUTZ.

²⁾ dè-, lees: ne = pron. dem.; vlg. 't fragment, gepubl. in Sum. epies, eindigt de regel op -NE. giš-ku-geštu = gehoor; ook met -sim = geven, geconstrueerd.

³⁾ Aan 't eind kan aangevuld worden -en (zie Sum. ep.).

⁴⁾ Sum. ep. leest op 't eind -du-un. du-un = *alāku* (S.L. 206, 85); -ám = versterkend part.

⁵⁾ (giš)gi-túg-gi = een tot nog toe blijkbaar onbekende riet-soort; i.p.v. íl-íl-dè, te lezen, íl-i-dè (Sum. ep.).

me-en-na = *adi mati* = tot wanneer (S.L. 532, 74); al-me-en-na-ta = forever? (zie toelichting CHIARA, p. 48) misschien oorspr.: vanaf (ta) dat ik ben = gedurende mijn heele leven, zie i-me-en-na = „der ich bin” POEBEL: Gr., p. 182). kin-gi₄-a-áš ba-ra-ne-gi₄ keert in de reverse 4 × terug; CHIARA vertaalt steeds: as an outcast, thou shalt not return. Op grond van deze passage verdedigt hij de idee van een verdrijving uit 't paradijs. Deze passage moet echter anders vertaald worden; want Rev. r. 23 en 24 komen bij CHIARA in directe tegenspraak met elkaar; want in r. 23 zou dan staan: „keer nooit tot mijn tuin terug om te behakken”; in r. 24 echter: „ga en behak de tuin”. CHIARA zoekt de tegenspraak op te heffen door 't woord kin-gub in beide regels anders op te vatten (zie t.p.). O.i. is 't feit, dat in r. 24 een bevel komt na 't herhaalde: kingiaš baranegi een bewijs, dat: baranegi niet kan beteekenen: gij zult niet terugkeeren. Trouwens kingiaš kan nooit beteekenen: als een verworping. kin-gi₄-a = zenden, opdragen, ook als subst.: = *tertu* = bevel, orakel e.d. (S.L. 538, 42); -aš = *ana, ina, ištu*; gi₄, hier waarschijnlijk = *enú ša kibiti* = een bevel veranderen, S.L. 326, 4, verg. ág d úg-ga-na nu-gí-gí-dé.

ana ši-bi-ti-šu la i-tur-ru.

against whose commands there is no turning back.

(LANGDON: Sum. a. Bab. Psalms, Paris 1909, p. 46 s., r. 28 s.; in r. 27 gaat vooraf — over 't woord van Enlil —: *ša amat-su kina-at* = wiens woord vast staat; vgl. DHORME: Textes, p. 348, r. 71).

Kin-gi₄-a-áš ba-ra-ne-gi₄ = niet zult ge de opdracht verzuimen. Bij deze vertaling passen Rev. 23, 24 precies bij elkaar.

⁶⁾ gi-úš-dù, lees gi-bad-du_s; gi-bad, S.L. 85, 148 = riet; niet duidelijk is of du_s apart staat of bij gi-bad behoort; du_s = *pašāru*.

tur-tur-la = S.L. 144, 29, Del. H.W.B. 565 = kleinen (pl. V *šihīru* = klein) of: verkleinen (verb.). nu- in de toevoeging van CHIARA vervalt.

Transcriptie Chiera

- 18 za-e al-me-en-na-ta nu-mu-e-íl¹⁾
 19 a-rá na-me-me-ka egir-bi-da
 [KA-du ù-ba-ra-ra-[dug?] ²⁾
 20 gud-mu-šù uš-ù-dè kin-gi-a-áš
 [ba-ra-ne-gi³⁾
 21 a-šà-mu-šù engar-ru-dè kin-gi-a-
 [áš ba-ra-ne-gi⁴⁾
 22 a-šà-mu-šù al-ag-dè, kin-gi-a-áš
 [ba-ra-ne-gi⁵⁾
 23 kin-gub ag-dè kin-gi-a-áš ba-ra-
 [áš-ne-gi⁶⁾
 24 gin-na kin-gub ù-mu-ag ninda-
 [kú ù-mu-ub
 25 má-e al-me-en-na-ta ba-ra-ra-
 [dug⁷⁾
 26 lù-za-e-dim kin-gub ù-mu-ag
 [ama-ne-ne ù ad-da-ne-ne
 26a ninda an-ni íb-kù-u-ne⁸⁾
 27 tukun-bi ninda šú dumu gi-me-a-
 [áš mu-ne-dugigi bí-ib-dù šag?-⁹⁾
 28 e-ne-ne-dim 10-še-gur-ta-ám
 [sag-gá i-ni-in-si-gi¹⁰⁾
 29 TUR-TUR-lá lù-sag ad-da-ne-
 [ne-ka 10-še-gur-ta-ám
 29a sag-gá i-ni-in-si-gi-cš-a

Vertaling Chiera

- Thou never shalt take!
 In no way whatever, after this, thou shalt
 [reach release (from diseases)
 To my ox, for leading it, as an outcast,
 [thou shalt not return!
 To my field, for irrigating it, as an
 [outcast, thou shalt not return!
 To my field, for tilling it, as an outcast,
 [thou shalt not return!
 To my garden, for tilling it, as an outcast,
 [thou shalt not return!
 Go, till the garden, raise the food for
 [eating!
 Thou never shalt reach me!
 Men like thee will till the garden, their
 [mothers and their fathers
 [shall eat of the food of god.
 Since the hand of the sons of the menials
 [has reached the food, their eyes
 [have been opened, -----
 Just as for them, ten measures of barley
 [each one of them has heaped up.
 Each of the servants of the chief among
 [their fathers, ten measures of
 [barley they have heaped up.

¹⁾ -na-, niet bij LUTZ; nu-mu-e-íl: praeteritum-bet., zie POEBEL: Gr., S. 304.

²⁾ Tweede teeken -me, niet bij LUTZ; laatste teekens (vgl. Sum. op.): KA; KA-du ù-ba-ra-ra-dug, zie S.L. 15, 11, 72, 75, waaruit blijkt, dat du meermalen als fonetisch compl. (?) op KA volgt: KA KA^{du} KA^{du} = woord spreken. egirbi-da = egirbi-ta-àm (?) = daarna, daarop (S.L. 209, 5; Del. H.W.B. s.v. *arkānu*); na-me = pron. indef.

³⁾ gud-da uš = *ridú ša alpi*, Del. Gl. 55; H.W.B. 613; uš-ù = leiden om te rusten? = naar stal leiden?

⁴⁾ engar-, lees: u-ru = *erēšu* = planten, bebouwen, S.L. 56, 5.

⁵⁾ al-ag = graven, hakken, S.L. 298, 32.

⁶⁾ kin-gub wil CHIERA (zie l.c., p. 50) vertalen in r. 23: veld, tuin; hij wil deze zelfs op grond van een vergelijking met K.A.R., I. 31, ob. 19: ki nam-ti-la-ge = *ina kakkar batāti*, gelijk stellen met 't „land des levens"! In r. 24 veronderstelt hij een ruimere beteekenis: aarde. Wij willen veronderstellen kin-gub = maaltijd; vgl. kin-sig = *naptanu* = maaltijd, S.L. 539, 61a. []-gu-ubDU = *naptanu* = maaltijd, Del. H.W.B. 553b (V R. 16, 31g, h) en vgl. r. 24 en 26, waar kin-gub//ninda = spijze.

⁷⁾ má-e, misschien bij LUTZ eerder: má-ra.

⁸⁾ Lees 26a: nin-da an-ni-íb-kù-ù-ne; indien bedoeld ware: an-ni = van den hemel, of van den god, ware: an-na te verwachten.

⁹⁾ Lees i.p.v. ninda-šú dumu: nig-šú tur = klein bezit (S.L. 597, 285) gi-me-a-áš = dienstpersioneel, S.L. 326, 36; dug₄ = bouwen, maken; lees: igi-ne íb-du₈ sag---

¹⁰⁾ Na: dim heeft LUTZ nog: nam.

*Transcriptie Chiera**Vertaling Chiera*

- 30 lù ad-da-ne-ne še bí-ib dáḫ-e-ne-a To each of their fathers barley has been
[multiplied.
31 še í síg udu mu-ni-in-túm-má-a Barley, oil, wool, sheep have been brought
[in unto them!
32 dirig-zu-šú lú-gàl me-e(n) ¹⁾ Humanity, thou art to know abundance!

Eigen vertaling.

- 4 Om te doen uit leugen heeft hij----- niet heb ik (?) tot u geklaagd (of: niet heb ik u gehoorzaamd, of: niet heeft hij u gehoorzaamd).
5 Mijn hart is vol vrees, is vol vrees-----
6 Ter aarde werp ik mijn hals voor u.
7 Voor u zelf spreek ik een weeklacht uit,
8 wegens uw roepen de naam van 't hart (?)
9 en omdat gij mij roept,
10 terwijl gij mij vooruitgaat (?)
11 en mij vooruit-----
12 Uw menschen hebben uw tribuut (?) niet opgebracht (?) razernij (?) heeft geleid.
13 Deze menschen hebben niet de woorden gehoor gegeven (?)
14 Uw weeklacht zult ge voleindigen.
15 Mijn hart(begeerte) is naar de steppe te gaan.
16 De opdracht zult ge niet verzuimen mij altijd 't tug-riet (?) te brengen.
17 Terwijl 't losse (? , gebroken?) riet de kleinsten van de kleinen brengen,
Rev.
18 Hebt gij nimmer gebracht.
19 Op geen enkele wijze zult ge daarop een woord zeggen.
20 De opdracht, voor mijn os, om (hem) te leiden, zult ge niet verzuimen.
21 De opdracht, voor mijn veld, om (het) te bebouwen, zult ge niet verzuimen!
22 De opdracht, voor mijn veld, om (het) te graven, zult ge niet verzuimen!
23 De opdracht, om een maaltijd te maken, zult ge niet verzuimen!
24 Ga, maak een maaltijd, prijs de etensspijze.
25 Tot mij moogt gij nimmer spreken.
26 Iemand als gij, moet een maaltijd maken, opdat uw ²⁾ (lett.: hun) moeders en vaders spijze eten.
27 Wanneer dienstknechten een weinig bezit hebben bijeengebracht, zien ze-----
28 Evenals zij 10 kor koren per hoofd vol maken,
29 zullen de kinderen van ieder hunner ouders 10 kor koren per hoofd volmaken.
30 Degenen, wier ouders koren hebben vermeerderd,
31 zullen koren, olie, wol, schapen bijeen brengen.
32 Tot uw grootheid zult gij mensch zijn (zoo zult ge als mensch groot zijn).

Conclusie.

De tekst is vrij duister; 't is een gesprek tusschen een god(?) en mensch, of koning en onderdaan (na m-lú-gàl-l-u kan op beide wijzen); na een weeklacht van den mensch, krijgt deze mensch blijkbaar opdracht om door akkerbouw en veeteelt in de nooden van de zijnen te voorzien; waarna in de laatste regels de belofte wordt toegevoegd.

¹⁾ DIR = *šakû ša amēli*, zie S.L. 123, 10, 39; Del. H.W.B. 684b.

²⁾ Vgl. hiervoor in 't assyrische *Enuma eliš* VI r. 11 *išten aḫušumu* = „een uwer broeders“.

dat door landbouw de cultuur-rijkdom zal stijgen tot groote hoogte. We kunnen de tekst vergelijken met K.A.R. I no 4, welke 't doel van de menschenschepping beschrijft, nl. in 't dienen der goden en het cultuurwerk (zie vert. § 9 C. 4).

Mogelijk is met Chiera, S.R.T., S. 32, dat de tekst behoort tot die, welke de oorsprong der civilisatie beschrijven. Dan zouden deze teksten een vervolg vormen van de sumerische scheppingstekst of cultuur-historische tekst, die Chiera, S.R.T., p. 27 ss. (Nippurtekst 14005; zie naast de blz. 31, 39, genoemde litt.: Jean, R.A. XXVI, 1929, p. 33 ss.: L'origine des choses) vertaalt en waarin de regels voorkomen (vlgs. vert. Chiera, l.c., p. 29):

„Mankind, when they were created,
bread for eating they knew not,
garments for wearing they knew not.
The people walked with the (four) limbs upon the ground,
they ate grass with the mouth like sheep,
they drank water from the ditches.”

Er wordt daarna verteld, dat de goden graan en vruchten scheppen. Al kan de bovenbehandelde tekst hiermee verwant zijn, dan maakt dit deze nog allerminst tot een paradijstekst. De grond, waarop Chiera dit voorstelt is zwak (art. A.J.S.L. 39, p. 41 v.): voedsel van de god (r. 26); kin-gub als: tuin; giš-gi-tug-gi, als: „tree which establishes the use of clothing”; gi-uš-dù als: „reed which frees from death” zijn deels onmogelijk (zie vert. en noten) en deels vermythologiseerd. Dat er sprake is van ongehoorzaamheid, berouw, roepen van de godheid, vlucht, wonderboomen, verdrijving uit de tuin, waar de mensch gewoon was te werken (zooals Chiera, l.c. meent) is onmogelijk. Zeker zou een sumerische tekst, die zoo breedvoerig is (vgl. r. 20-26), niet in zulk een korte episode dit verteld hebben.

Hoewel de samenhang van de Obverse nog onbegrijpelijk is, staat vast, dat de door Chiera geconstrueerde samenhang niet te handhaven is.

Ondanks dit is de tekst misschien bruikbaar als vergelijkingsmateriaal voor Gen. 2 v. Hij schijnt echter maar zeer weinig verwantschap op te leveren.

Er is sprake van menschen in 't algemeen, en van de noodzakelijkheid tot civilisatie, misschien ook van zonde, omdat de menschen niet het door de godheid vereischte hebben opgebracht (r. 12, 13). De ongehoorzaamheid zou dan liggen in 't niet-brengen van het in de cultus

noodige, en in het blijven in de natuurstaat. Deze ongehoorzaamheid brengt hier echter geen vloek, maar een aansporing tot cultiveering.

De eenige directe parallel is, dat Jahwe in Gen. 2 den eersten mensch opdracht geeft, om de hof te bebouwen en te bewaren; en dat ook de Sumeriërs zien, dat de taak der goden, aan den mensch opgelegd, was de cultuur.

Tenslotte moet naast de mogelijkheid, dat deze tekst mythologisch is, ook nog de mogelijkheid van een profane beteekenis vastgehouden worden. Slechts een bewerking van het volledige materiaal, in Sum. epics genoemd, kan meer zekerheid geven.

Opmerking:

1. Hoe zeer men in allerlei mythologische verhalen een paradijs-voorstelling heeft inge lezen, blijkt uit de wijze, waarop BARTON in zijn: *Archeology and the Bible*³ 1920, en *Journal of Biblical Litterature* 40, 1921, p. 88 ss., de nieuwe 6e tafel van *Enuma eliš* (K.A.R. 4, no 164) heeft „bewerkt”. Deze ziet daarin „the long sought Babylonian Paradise, a counterpart of the Fall of Man, and recreation of man and the redemption of the gods by the death of a god”.

De tekst behandelt echter uitvoerig de schepping der menschen door MARDUK (zie EBELING: *Das babylonische Welterschöpfungslid, Altorient. Texte u. Unters.* II, 4, 1921; en A.O.T. z. A.T.², S. 121 ss.; UNGNAD: *Religion* S. 47 f.; LANGDON: *The epic of Creation* 1923, p. 165). Zie § 9 C. 4.

Voor een bespreking van dit heele geval, zie A. DEIMEL: *Geschichte eines neuen Keilschrifttextes über Paradies und Sündenfall u.s.w.*, *Biblica* 5, 1924, S. 57 ff.; dezelfde: *Novus textus cuneiformis de paradiso et de peccato proto-parentum? Verbum Domini* 1923, p. 347 ss.

2. Daarnaast zij nog herinnerd aan de poging om in de tekst van de *kiskannu*-boom de paradijsvoorstelling „in te lezen” (zie blz. 53). Men zie verder § 7a.

§ 5. VERWANTE VOORSTELLINGEN

In deze paragraaf onderzoeken we het materiaal voor de voorstellingen betreffende godstuin, plaats der zaligen e.d. in de sumerische litteratuur.

A. Godenwoning (-park).

1. De in § 4 besproken tekst Nippur 4561 noemt col. I 1-12 Dilmun als de heilige rustplaats der goden Enki en zijn vrouw. Een beschrijving van het godenverblijf volgt echter niet, tenzij men I, 13 vv., de beschrijving van de toestand van rust vóór de schepping, daarvoor houden wil; dan zou de eerste godenwoning de wildernis zelf zijn.

2. II R. 58, 6 r. 44-46. ¹⁾

¹⁾ Vert. C. FOSSEY: *La magie assyrienne* 1902, p. 183.

„Maison de l'Océan, forêt odorante de cèdres, qui remplis ciel et terre,
grande demeure auguste du ciel, sanctuaire, que majestueusement
[habitent
le dieu Enkursignunmeubara, la déesse Ninkursignunmeubara dans
l'Océan.

Deze beschrijving teekent de godenwoning van Ea; de genoemde godennaam ¹⁾ is die van den bode van Enki Isimu.

Aan dit bosch als godenwoning doet denken de beschrijving, die we vinden in de tekst, C.T. 16, 46, r. 183 ss. (van de *kiškanu*-boom, zie § 6) waar de tempel vergeleken wordt met „een bosch, welks schaduw zich uitstrekt, en waarin niemand binnen dringt” (vlgs. de sum. tekst zou zelfs verondersteld kunnen worden, dat in de tempel het bosch is). Dat in deze tekst van een „wandelpark” ²⁾ gesproken wordt, is onzeker, omdat „*talaktu*” meer: het gaan (misschien 't ceremonieel, n. 4) aanduidt; vgl. de sum. regel 187 „en-ki-gé du-du-a-ta (var.: -ki-du-du-a-ta) eridu^{ki}-ga ħe-gál si-ga-àm: „sinds” ³⁾ Enki gaat in Eridu, is het vol overvloed”. ⁴⁾

3. Een godenwoning wordt misschien ook aangeduid in de beginregel van de door Chiera, S.R.T., p. 27 ⁵⁾ besproken tekst:

ħur-sag an-ki-bi-da-gè op de berg van hemel en aarde.

Dat deze plaats tevens de „hof van Eden” zou zijn, zooals Chiera, t.p., n. 2 wil, blijkt nergens uit. We hebben hier de voorstelling van de godenberg. ⁶⁾

4. *De tempelhof*. Zooals Palache, a.w. aangetoond heeft, is de semietische tempel een afbeelding van een natuurheilighdom, en vindt men er daarom bron, boomen etc. terug. De sumerische voorstelling heeft ditzelfde element. Daarom mogen we de tempelhof, die een symbool is van het park der godheid zelf, hier in verband met de godstuin noemen. We vinden in de oude sumerische tempels telkens de tempel-

¹⁾ DEIMEL: Pantheon 954.

²⁾ *talaktu*: DHORME: Textes religieux, p. 98 s., r. 3; n. 3 en OBBINK a.w., blz. 45.

³⁾ a-ta = wanneer, vgl. POEBBEL: Sum. Gr., 163 f.

⁴⁾ Vgl. vert. EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 328: Eas Wandel(n) ist in Eridu. Prof. BÖHL wijst voor *talaktu-kidudu* op de mogelijke bet.: ceremonieel; vgl. WITZEL: Hommel-Festschr. 1917, I, S. 201 f. A⁴, „Kultstätte”; zie ook § 6 c.

⁵⁾ Ook LANGDON: Sum. Myth., p. 190. Geheel anders gelezen en vertaald door WITZEL, Perlen⁵, S. 106 ff. en JEAN, R.A. 1929, 33 ss. en Milieu bibl. III, p. 184 (nl.: „aanvang van hemel en aarde in 60 verzen”).

⁶⁾ Over de godenberg, zie PALACHE: Heilighdom, blz. 66 vv.; DELITZSCH: Wo lag das Paradies, S. 29, 117 ff.; MEISSNER: Bab. u. Ass. II, S. 111; FRANK: Bab. relig., S. 179 ff.

hof terug. „Der Garten an kullu, der bei dem Tempel gepflanzt war, war wie ein Berg (gepflanzt) von Weinstöcken----der an herrlichem (?) Orte sich erhebt”.¹⁾

4b. Naast de tempel Esira in Eridu ligt de hof:

„In the green garden which bears fruit

The birds make their nest

The skate fish-----

The „bull fish” of the reeds fill the reservoir in great numbers.”²⁾

4c. Een beschrijving van een dergelijke heilige tuin bij een tempel van Nininsina in Isin luidt:

„Mein Tempel, der Tempel zu Isin, trennt Himmel und Erde;

Sein Hain ist von Zedern, deren Geruch nicht vergeht,

Darinnen ist er als der Berg des Überfluszes gegründet.

Mein Tempel ist auf dem Berge mit Dilmun-Dattelbäumen entstanden.

Zu Isin ist er auf dem Berge mit Dilmun-Dattel.

Ihre Datteln, wie eine erhabene Sonne am Baume hängend, werden

[in Tonnen geschüttet,

Um die Anunnaki, die groszen Götter, zu speisen.”³⁾

Ten slotte herinneren we aan de in § 4 besproken Nippur-tekst 4561, welke in Col. IV een (corrupte) beschrijving van een tempelhof heeft.⁴⁾

Samenvatting.

We zien dus, dat de Sumeriërs hun goden zien verblijf houden in hun eigen sfeer (b.v. Enki heeft zijn woning met godentuin etc. in de Oceaan), maar tevens, dat de tempels de vertegenwoordiging van deze godenverblijven vormen.⁵⁾ Zooals er verschillende goden zijn, zijn er vele godenverblijven en is ook de godentuin een meervoudig begrip. De godenparken worden van boomen, vijvers, kanalen, vogels, vischen voorzien geacht. Nergens blijkt, dat deze prachthoven voor de menschen zouden bedoeld kunnen zijn. Het begrip paradijs als menschenwoning is er dus nergens mee te verbinden.

¹⁾ GUDEA: Cyl. A. 28, 23 v., naar de vert. van TH. DANGIN (S.A.K., S. 121).

²⁾ Weld-Blundell 161, bew. door WITZEL, Perlen, K.S. 5, en door LANGDON, A.J.S.L. 39, p. 161 ss., III 7; citaat p. 170.

³⁾ Volgens de vert. van WITZEL: Perlen N.F., K.S. 6, S. 61. Tekst Chiera S.R.T. 6 Pl. XIX. Rev. Col. 3, 4. 17 v.v.

⁴⁾ Een afbeelding van een *assyrische* tempeltuinen (?), JEREMIAS, A.T.A.O.⁴, S. 84 en H.O.A.G.², S. 399, Abb. 222e.

⁵⁾ JEAN: Relig. Sum., p. 119 ss.

B. *De toestand van niet-zijn.*

Deze schijnt in de Nippur-tekst 4561, col. I 13 ss. wel verwantschap met de paradijsbeschrijving te toonen, maar mag niet zoo worden beschouwd, zie blz. 38 v.v.; voor andere verwante teksten, zie blz. 39 n. 1.

C. *Het land der zaligen.*

Dit komt voor als „het verre land, Dilmun ¹⁾ de (heilige) plaats”, waar Ziusudra wordt heengevoerd. ²⁾ Er wordt echter geen nadere beschrijving van gegeven.

D. *Heilstijd.*

Wat de idee betreft van een *gouden eeuw* in de oertijd, kunnen we wijzen op de reeds genoemde tekst Chiera, S.R.T., no 25 ³⁾, waaruit blijkt, dat de Sumeriërs zich de oertijd voorstellen als een tijd, waarin de menschen gelijk stonden met het vee ⁴⁾; de idee van een gouden eeuw schijnt dus den Sumeriërs volkomen vreemd.

Het voert te ver, ook de heilstijdvoorstellingen in 't algemeen te betrekken in ons onderzoek. Dit is te minder noodig, daar H. G. Güterbock, Z.A. 42, S. 13 ff. de voorstellingen in zijn onderzoek: *Die historischen Traditionen bei Babyloniern und Hethitern*, bijebracht. Hieruit blijkt, dat in de sumerische historische litteratuur, „die Geschichte als Wechsel von Heils- und Unheils-zeiten wird aufgefasst”.

§ 6. BLIJZONDERE MOTIEVEN

IN VERBAND MET DE PARADIJSVOORSTELLING

A. *Boom des levens.*

a. Gudea: Cyl. A., 25, 7 zegt, dat er in de tempel stond de *giš-ti*. ⁵⁾ Hoewel de naam zich laat vertalen als: levensboom, is de rol, die de boom speelt, niet zeker ⁶⁾, evenmin als b.v. in de salomonische tempel

¹⁾ Zie aantekening 2, blz. 23.

²⁾ Zondvloedtekst van POEBEL, *Hist. Texts*, p. 16, 20; 't land wordt genoemd *kur-bal*; deze samenstelling is onbekend.

³⁾ Blz. 47.

⁴⁾ Vgl. JEAN: *Rel. Sum.*, p. 142; CHIERA, *J.A.O.S.* 44, 1924, p. 58.

⁵⁾ TH. DANGIN, *S.A.K.* 116 f. „de *giš-ti*, die aan de poort stond, was als „t *nir*, dat aan de hemel stond”; zie ook UNGNAD, *Z.D.M.G.* 79, 1925, S. 111 ff.; vgl. n. blz. 52 n. 1 en 2.

⁶⁾ JEAN: *Relig. Sum.* 155 en PAFFRATH: *Zur Götterlehre*, S. 180 beschouwen zelfs als onzeker, of men met tempelvertrekken of voorwerpen te doen heeft. Als boom des levens wordt hij beschouwd door DHORME, *R.B.* 1907, p. 271 ss.;

de zuilen Jachin en Boaz ¹). De beteekenis kan evenzeer afgesleten en tot een technische „bouw-uitdrukking” vervaagd zijn, als b.v. geštin; 't woord voor: wijnstok, letterlijk: levensboom ²).

b. Aan de levensboom doet ook denken de naam van de tempel van Nininsina, e-ú-nam-ti-la, welke beteekent: de woning van de plant des levens ³).

c. Als levensboom heeft men meermalen beschouwd de giš-kín ⁴). Deze geheimzinnige plant wordt beschreven in een deel van een groote tweetalige bezweringstekst tegen de zeven booze geesten ⁵).

Bezwering. In Eridu groeit op (lett.: uit) een reine plaats een donkere
[giš-kín.

Zijn uiterlijk is lazuursteen, uit ⁶) de waterdiepte zich uitstrekkend.
Sinds Enki in Eridu gaat, is het vol overvloed (ervan?). ⁷)

OBINK a.w., blz. 42 vv.; FELDMANN: Paradies, S. 238 ff.; UNGNAD, l.c.; DOUGLAS VAN BUREN: Iraq I, 67; beide laatsten zoeken de boom als een ster aan de hemel; (vgl. ook J. JEREMIAS: Der Gottesberg, S. 41 f.). Al deze auteurs aanvaarden tevens het nauwe verband van deze boom met Dumuzi-Tammuz. DHORME, l.c. identificeert ook giš-ti en giš-kín (*kiškanu*, zie beneden in de tekst). UNGNAD: Th. Ltzt. 1917, S. 450 acht nog de beteekenis: „levensboom” *sehr fraglich*.

¹) Met deze laatste stelt UNGNAD a.w., S. 117 f. de giš-ti gelijk.

²) Zie Del. Gl., S. 96, DEIMEL: Orientalia 16, 1925, S. 90, die vergelijkt eau de vie; EISLER: Orphisch-dionysische Mysteriëgedanken, S. 146; vgl. giš-ti = pijn, S.L. 73, 1; 26 en FALKENSTEIN: Archaische Texte aus Uruk 1936, S. 33, 63.

³) S.A.K. 214, d. 12 en PAFRATH a.w., S. 193; voor andere plaatsen: vgl. S.L. 318, 62; waar ook een persoonsnaam genoemd wordt, met dit woord samengesteld; en GEMSER a.w., blz. 32. MEISSNER: Beitr. Ass. Wb., S. 65 wijst o.a. op S.R.T. 53, II 9: u(nam-t)i-la; a-nam-ti-la; zie § 9 A.

⁴) We volgen deze lezing, die meestal aangenomen wordt, hoewel 't voorzichtiger is met S.L. 401, 91a te omschrijven giš HAR; op grond van de ass. lezing *kiškanu* is giš-kín zeer waarschijnlijk. Naamsverklaringen als van HOMMEL en SAYCE (zie OBINK, blz. 46) zijn onwaarschijnlijk en praematuur.

⁵) De tekst is uitgegeven, C.T. XVI, pl. 44 ss. Ze werd tweetalig getranscribeerd en vertaald door R. CAMPBELL THOMPSON: The Devils and Evil Spirits of Babylonia I, p. 190 ss. (waarin ook afb. van de tekst, Pl. I). De sumerische tekst alleen door C. J. GADD: Sumerian Reading-book, p. 157 ss. Het sum. tekst-deel over de giš-kín behandelt ALBRIGHT, A.J.S.L. 35, 1919, p. 163 s.; de bab. ass. tekst geeft DHORME: Textes religieux, p. 98 s. in transcriptie en vertaling. Vertalingen geven ook OBINK, a.w., blz. 45; EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 328 ff.

De laatste behandeling van de tekst geschiedde door LANGDON, J.R.A.S. 1928, p. 843 ss., die behalve een tweetalige transcriptie en een vert. een nieuwe tekst daarbij publiceerde (zie beneden). We geven hier geen transcriptie, evenmin als bij verdere teksten, tenzij in onzekere gevallen. De tekst zelf C.T. XVI, pl. 46, r. 183 ss. De tekst, door LANGDON vertaald, geeft recht de sum. tekst als de oorspronkelijkste te beschouwen.

⁶) Sum. tekst: -ta; ass.: ana.

⁷) Zoo luidt de sum. tekst, die blijkbaar primair is (zie n. 5): ⁶en-ki-

In zijn woning (= de plaats, waar hij voorkomt?) is de plaats van de [onderwereld. ¹⁾

In de rustplaats is de kamer van den god Nammu.

Uit zijn ²⁾ heilige tempel, een ³⁾ schaduw werpend bosch, waarin niemand [binnen mag gaan,

Waar(uit komen) Utu ⁴⁾ en Dumuzi

Van tusschen de beide riviermondingen,

Hebben (de goden) Ka-*he*-gál, Igi-tur-gál----van Eridu ⁵⁾

Deze *kiškanu* uitgetrokken ⁶⁾ ----- de bezwering van de waterdiepte

[sprak(en ze) ⁷⁾

Bij het hoofd van den „ijlenden” ⁸⁾ man plaatsen zij (?) het.

Deze tekst werd in de oudere litteratuur als beschrijving van het paradijs gezien, dat zelf dan ook in Eridu werd gezocht. ⁹⁾ Terecht wordt dit tegengesproken door vele andere geleerden. ¹⁰⁾ Het is heel moeilijk, zoo niet onmogelijk, uit te maken, of deze beschrijving mythologisch is of niet. Thompson verwerpt de mythologische verklaring; hij ziet in de *kiškanu* een in het wild groeiende plant, bij een samenvloeiing van rivieren (die altijd een plaats is van magische beteekenis), aan welke een bijzondere magische kracht wordt toegeschreven. ¹¹⁾ Het schijnt ons, dat Thompson, om aan de paradijsvoorstelling te ontkomen, te veel het mythologisch karakter van de boom heeft ge-

gé du-du-a-ta eridu-ga *he-gal* si-ga-àm (a-ta = sinds, POEBEL, S.Gr., S. 164; Enki gé = subj.; si-ga-àm = het is vol; voor var. zie blz. 49). In de ass. tekst: *ša ¹⁾Ea tallaktašu ina Eridu hegalli malāti*, eenigszins anders: Ea's wandel (ceremonieel) in E. is vol overvloed. LANGDON, l.c. vert. (sum.): Enki filled it, where it abides, with luxuriance in Eridu.

¹⁾ 't Ass. heeft: „zijn woning”. KING a.w., p. LIX: its seat is the earth. Vlgs. Del. Gl. 213 f. en S.L. 449, 174 f. = *hilib* (beter: *hinar*) = *iršitu* = onderwereld.

²⁾ „zijn” niet in de ass. tekst.

³⁾ Ass. tekst: „dat als een bosch zijn schaduw werpt”.

⁴⁾ Šamaš.

⁵⁾ De ass. tekst heeft na de lacune beide laatste woorden.

⁶⁾ šu-i-m-m-a-a-m-*h* u; van šu-*h* u S.L. 354, 132 = *šabāšu* = uittrekken.

⁷⁾ Vlgs. de ass. tekst.

⁸⁾ p a p-*h* a l = *mut-tal-li-ku* = snellen, ijlen; maar hier voor ziekte gebruikt: in onrustige beweging zijn (Del., H.W.B. 68). Prof. BÖHL wijst op *alaku* = ontsteken; dus: de man, die een ontsteking heeft.

⁹⁾ SAYCE in verschillende studies, b.v. The religions of Ancient Egypt and Babylonia 1902, p. 385, en The rivers of Paradise, E.T. 27, 1905 v., p. 469 ss.; A. JEREMIAS in zijn oudere studies, b.v. Hölle und Paradies, S. 26 ss.; PINCHES: The O.T. in the light of the hist. Record of Ass. a. Bab. ³⁾ 1908, p. 75 s.; F. HOMMEL: Ethologie und Geogr. des A.O. 1926, S. 275 f.; J. JEREMIAS: Der Gottesberg, S. 41 f.

¹⁰⁾ DHORME, l.c.; THOMPSON a.w., p. LV ss.; ALBRIGHT, l.c.

¹¹⁾ THOMPSON, l.c. en p. 200 s., identificeert de plant met de *Astragalus gummifer*, maar vlgs. ALBRIGHT a.w., p. 193 s. groeide deze plant niet in de moerassen bij Eridu, maar in bergstreken.

loochend. Ook al kan het een in 't wild groeiende plant zijn ¹⁾, toch moet de bovenomschreven giš-kín een heilige boom in de tempel te Eridu zijn, waarvan de takken een magische kracht bezitten. ²⁾

Hiervoor pleit ook de bouwinscriptie van Nur-Adad, die de tempel van Enki in Eridu herstelde en „van zijn oude giš-kín de plaats herstelde” ³⁾. Deze heilige tempelboom kan dan zeker — evenals de heele tempel een „het heilige vertegenwoordigende”, „symboliseerende, paradigmatische” beteekenis heeft — ook als afbeelding beschouwd worden van de boom zelf, die in *apsú* groeit. Terecht heeft Frankfort ⁴⁾ er op gewezen, dat de magische beteekenis de mythologische niet uitsluit; immers de plant „strekt zich uit uit de waterdiepte”, de plaats, waaruit de goden Šamaš en Tammuz, de goden van licht en leven voortkomen, en ze wordt geplukt door twee goden. We mogen met Frankfort de beschreven giš-kín noemen „'t mythologisch prototype” van de magische, heilige boom.

De tekst, die Langdon ⁵⁾ heeft gegeven als paralleltekst, maakt bovenstaande conclusie nog waarschijnlijker; we laten transcriptie volgen in overeenstemming met Langdon, daarnaast gedeeltelijk eigen vertaling:

4	dEn-ki giš-kín-dím	Enki (is) de schepper van de <i>kiškanu</i> ,
5	ki-sikil mú-a	Die op een reine plaats verschijnt. ⁶⁾
	kur ku-du-a-ni kur ħe-gál sud	Het land, waar hij woont (?) is een land [vol overvloed, ⁷⁾
	ki-du-du-ni giš-gig-bi	(Op) de plaats, waar hij gaat, is zijn [schaduw,

¹⁾ Vgl. b.v. de verschillende soorten van giš-kín, die S.L. 401, 91 worden opgesomd en de giš-gu-za giš-kin = een stoel van *kiškanu*-hout (LANGDON, l.c. volgens een ongepubliceerde Kiš-tekst. Vgl. nog TH. DANGIN: Syria XIII, 1932, p. 235.

²⁾ Zoals DHORME, l.c.; MEISSNER: Beitr. Ass. Wörterb. II, 1932, p. 41 (als medicijn; heilige boom in Eridu; mogelijk = armenisch = *kask* = kastanjeboom).

³⁾ Tekst C.T. 36, Pl. 3 en bij C. J. GADD: Sumerian Readingbook, p. 45 (ontleend aan THOMPSON: Archaeologia 70, 115).

⁴⁾ H. FRANKFORT, Gods and myths on sargonic seals, Iraq, 1934, p. 18, n. 1. „We will well admit, that these attempts (to read in it a description of the Garden of Eden) have failed, and that *kiškanu* refers to a plant, used as medicine for a sick man, but that does not imply that *kiškanu* is never used with a mythological meaning”. Ook ALBRIGHT, a.w., p. 165 legt de nadruk op 't groeien ervan „in the subterranean fresh-water-ocean”.

⁵⁾ A.w., 844 s. Het origineel in Del. en Perse, Mem. XIV, 125, no 91. LANGDON beschouwt deze tekst als ouder dan de andere.

⁶⁾ L. vert.: who caused it to grow in a clean place.

⁷⁾ L. vert.: in the nether world, where it abides, in the nether world loading it with desirable things. DEIMEL, S.L. 401, 91 besluit op grond van kur in bovenstaand vers, dat de *kiškanu* zou zijn „ein wie eine Pyramide aufwachsender Baum”.

apin-zagin-na-gim
ab-šà-ga lá-a
10 lugal giš-kín-dím
ki-sikil-e ib-mú-a-gim ¹⁾

Die, als een ploeg (?) van lazuursteen,
In 't midden van de zee zich uitstrekt.
De koning (is) de schepper van de *kiškanu*,
Zooals ze groeit op een reïne plaats.

Dezelfde motieven vinden we in beide teksten, bijna dezelfde woorden, alleen is de laatste tekst korter. Hier geldt Enki als schepper van de plant (?), die ook in dit vers niet vrij is van mythologische trekken (r. 9).

Dit alles geldt nog te meer, indien we de door Gudea: Cyl. A., 21, 22 in een vergelijking genoemde „giš-gan-abzu” ²⁾ mogen gelijkstellen met de giš-kín = *kiškanu*, zooals sommigen willen ³⁾; deze boom wordt daar blijkbaar als van een machtige hoogte geteekend. Echter is het niet mogelijk om hierover met zekerheid te oordeelen. ⁴⁾

Deze boom nu weer met de giš-ti levensboom uit de Gudea-tempel (zie boven) gelijk te stellen, zooals b.v. Dhorme ⁵⁾ en Langdon ⁶⁾ willen, is geheel onzeker ⁷⁾. We weten zoo goed als niets van de gišti; nergens blijkt, dat die in de „waterdiepte” wordt gezocht.

d. Dat er meer van dergelijke heilige boomen zijn geweest, bewijst een naam als giš AN, hemelboom, die ook als magische boom ergens groeit. ⁸⁾

Conclusie.

De boom des levens als mythische boom staat voor Sumer niet vast; slechts ⁹⁾ de naam van een voorwerp in een Gudea-tempel en van de wijnstok doet er aan denken; althans de laatste naam maakt 't mo-

¹⁾ -a-gim, zie POEBEL, S. Gr., S. 163.

²⁾ S.A.K., 112 f., door TH. DANGIN vert.: „der heilige Baum der Tiefe”; FRANK: Bab. Religion, S. 187 gaat te ver als hij in deze uitdrukking slechts een poëtische beschrijving leest.

³⁾ DHORME: L'arbre de vérité et l'arbre de vie, R.B. 1907, p. 273; S.L. III, I, S. 65, s.v. giš-kín; LANGDON, J.R.A.S. 1928, p. 843.

⁴⁾ Evenmin als over 't karakter van de boom zelf, die voor palm of wijnstok e.a. wordt gehouden.

⁵⁾ I.e., p. 271.

⁶⁾ Babylonian Liturgies 1913, p. 60.

⁷⁾ Vgl. ook EERDMANS, T.T. 1905, p. 495; OBBINK a.w., p. 45.

⁸⁾ De tekst van deze oud-sumerische bezwering (zie MEISSNER: Bab. u. Ass., S. 211) luidt vlg. vertaling van LUTZ, U.M.P.B. S., I 2 1919, p. 81; no. 123:

Incantation of the house of exorcism.
The tamarisk, the reed
The heavenly tree in a holy place grew!
The holy root lock up (?ur-el-zu šu-úr-a)
With thy branch let it be locked up.

⁹⁾ ANDRAE: Schrift u. Bild, An. Or. 12, 1-5, 1935 ziet de levensboom in 't oudste Ištarsymbool; daartegenover: Falkenstein: Archaische Texte aus Uruk, 1936 ziet er in: ein Schilfringbündel.

gelijk, dat het begrip „levensboom” aan de oud-sumerische mythologie niet vreemd was. Eerder staat vast: de levensplant. Daarnaast zijn in Sumer verschillende magische boomen bekend, waarvan één (giš-kín) blijkbaar met mythologische voorstellingen is verbonden; van andere (giš AN) is dit niet bekend. Van een rol van de boom in verband met den eersten mensch, dus als paradijsboom, wordt niet ge-rept. Over de latere, babyl.-ass. gegevens, zie § 9 A.

B. Boom der kennis.

Men heeft meermalen deze terug willen vinden in Babyloñië. ¹⁾ De belangrijkste poging is die, welke de boom der kennis zoekt in de giš-zi-da, een onderdeel van de godennaam Ningišzida ²⁾. Vlg. Dhorme ³⁾ beteekent deze naam „heer van de boom der waarheid” (*bel iš kitti*). Anderen zijn hem daarin gevolgd. ⁴⁾ Er worden nog veel

¹⁾ B.v. SAYCE, die giš-kín vertaalt als „boom van het gebod” stelt deze gelijk met de „boom der kennis”, zie OBBINK a.w., blz. 46, n. 3. Ook heeft SAYCE („Adam and Sargon in the land of the Hittites”, P.S.B.A. 37, 1915, p. 227 ss.) gemeend de boom der kennis (giš-zu) te ontdekken in een assyrische tekst van Tell-el-Amarna gepubliceerd door O. SCHROEDER, VAS. XII, 1915, no. 193 (vgl. OBBINK a.w., blz. 66 v.v.; 127). Echter is de tekst in 't algemeen zoo corrupt, en vooral de bedoelde regel Obv. 31, dat geen latere geleerde, die de tekst vertaalde, er iets dergelijks in heeft gelezen, vgl. E. WEIDNER: Der Zug Sargons von Akkad nach Klein-Asien, BOGHAZ-KÖI-Studien VI; ALBRIGHT: The epic of the King of Battle, J.S.O.R. 1923, p. 1 ss.; P. DHORME: Les nouvelles tablettes d'El Amarna, R.B. (N.S. 33) 1924, p. 19 ss.; H. GÜTERBOCK, Z.A. 42, 1934, S. 86 ff. In plaats van giš-zu, is in genoemde regel na: 7 *beru*, misschien beter te lezen: *ez-zu*, want in 't voorafgaande wordt een moeilijke weg geschilderd. Hoewel dit een ass. tekst betreft, vermelden we deze poging hier.

Tenslotte herinneren we nog even aan de poging van LANGDON en zijn studies van het zgn. paradijsverhaal (zie § 4 A, Col. V, 34, 36) om in de amharu-kassia een verboden plant te zien, en zoo een equivalent te vinden voor de in het paradijs verboden boom.

²⁾ Voor Ningišzida, vergelijk: JEAN: Rel. Sum., p. 70, 118 s.; FRANKFORT a.w., p. 11 ss.; PAFFRATH a.w., S. 187 ff.; DEIMEL, PANTHEON, s.v.; DOUGLAS VAN BUREN: The god N., Iraq 1934, p. 60 ss. Deze god heeft allereerst een „chthonisch” karakter (DEIMEL a.w.; ALBRIGHT, A.J.S.L. 36, p. 273; FRANK: Bab. Relig., S. 250, 273; FRANKFORT, l.c.), maar daarnaast ook andere elementen opgenomen; FRANKFORT, l.c. beschouwt de naam meer als een epitheton van den god van oorlog en vruchtbaarheid, die onder verschillende andere namen ook voorkomt (Ninurta, Ningirsu, Abù, Dumuzi). LANGDON: Sem. Myth., p. 77 ziet N. als „principle of arboreal life”; JASTROW: Religion B. u. A. I 92 als Sonnengottheit.

³⁾ In zijn genoemd art. R.B. 1907.

⁴⁾ DOUGLAS VAN BUREN a.w., p. 67; UNGNAD: Die Paradiesbäume, Z.D.M.G. 79, 1925, S. 114, komt zonder 't opstel van DHORME te kennen (zie Z.D.M.G. 80, S. 201) tot zeer nauw verwante opvattingen. Hij verklaart zid als samengesteld uit zu + ed (evenals Sin = zu + en); het beteekent: kennen + doel, „Erkenntniszweck, Wahrheit”.

andere vertalingen voorgesteld. ¹⁾ Hoewel de vertaling van giš-zi meerdere mogelijkheden openlaat (vgl. b.v. giš-zi = muur) is de waarschijnlijkste opvatting van de naam: „heer van het (r)echte hout”; zooals e-zi-da met Del. H.W.B., S. 323 't beste te vertalen is door: de ware tempel. Wij zullen dus — totdat men nieuwe vondsten zal gedaan hebben, die recht van beslissen geven in anderen zin — de opvatting van de giš-zi-da als boom der waarheid e.d. moeten loslaten.

De pogingen van Dhorme en Ungnad, l.l.c.c. om deze giš-zi-da, waarover de genoemde godheid Heer is, te verbinden met de giš-ká-an-na ²⁾ („boom van de hemelpoort”, Gudea: Cyl. A., 25, 9, S.A.K., 116 s.) zijn even scherpzinnig als hypothetisch. ³⁾

¹⁾ ALBRIGHT, l.c.: „lord of the steadfast tree” (hij denkt aan de „indestructible cedar”); LANDSBERGER: „Herr des wahren Holzes” (LEHMANN-HAAS: Textb. z. Relig. Gesch.², S. 279, A. 3); HEHN: „Herr des aufrechten Holzes” (Festschrift Merckle, S. 146). Terwijl LANGDON: Babyl. Liturgies 1913, p. 61 n. 3 giš-zi-da wilde vertalen door: faithfulness (giš, zou zijn abstract prefix), geeft hij in Tammuz a. Ishtar 1914, p. 118: „lord of the faithful wood”; en in: Sem. Myth., p. 345 de vertaling: „Faithful lord of the tree”. BARTON: Sem. a. Ham. Origins, 1934 p. 255 vert.: „Lady of the tree of life”, en JEREMIAS, A.T. A.O.⁴, S. 389 n. 1 heeft de onbegrijpelijke vert.: „Herr des Baumes zur Rechten”, waarbij hij blijkbaar aan het onderwereldgericht denkt. JEAN: Milieu bibl. III, p. 368 vert.: „Seigneur-de-l'arbre-de-l'équité”, en meent, dat deze naam „parait bien impliquer la croyance en un arbre de l'équité”; E.R.E. XII, 454a: „master of the tree of life”.

²⁾ Evenals van de giš-ti, zie boven, is de beteekenis van dit voorwerp in de tempel allerminst zeker, zie S.A.K., S. 253; PAFFRATH, l.c.; JEAN, l.c.

³⁾ DHORME beroept zich op GUDEA: Cyl. B. 23, 18 (S.A.K. 140), waar Ningišzida wordt genoemd dum u-ka an-na-kam = de zoon van Anu; DHORME wil hiervoor lezen dum u ká-an-na-kam = zoon van de hemelpoort. Hij moet hiervoor een ideogram-verwisseling veronderstellen (vgl. TH. DANGIN: Les Cylindres de Goudéa, Textes Cun. Louvre VIII 1925, Pl. LI; XXIII, 18). N. als „zoon der hemelpoort” is dan de heer van „de boom der hemelpoort”. Deze boom, die dan dezelfde moet zijn als de giš zida = boom der waarheid, staat aan de hemelingang. In GUDEA: Cyl. A gaat aan de naam giš-ká-an-na vooraf: de giš-ti; deze stelt DHORME gelijk met de giš-kín en giš-gan-a b z u. Bij deze levensboom behoort de dum u-zi-a b z u, Tammuz. Zoo heeft de hemelingang twee boomen: boom der waarheid en des levens. Als bewakers gelden Ningišzida en Tammuz, wier namen in de bekende Adapamythe bewaard zijn als bewakers der hemelpoort.

Deze uiteenzettingen zijn aanvaard door FELDMANN: Paradies, S. 238; DOUGLAS VAN BUREN, l.c., e.a. Practisch is echter alles hypothetisch: de ideogram-verwisseling, de gelijkstelling van giš-ká-an-na en giš-zi-da; de verklaring van beide namen (vgl. b.v. 't feit, dat er nog allerlei andere onverklaarbare samenstellingen met „giš” zijn: giš-ká-na, S.A.K. 112, r. 13, 15, of de sub. A d genoemde giš AN); ten slotte de verklaring van de identiteit van giš-ti en kiškanu.

Conclusie.

Een boom der waarheid of kennis is in de sumerische voorstellingswereld niet te vinden. Trouwens de boom der kennis uit Gen. 2 v. is niet zoozeer de boom der waarheid als wel meer die der wereldregering, der goddelijke macht. ¹⁾

C. *Menschenschepping.*

In de sumerische religie is tot nu toe een dubbele voorstellingsreeks te onderscheiden ²⁾:

1. De menschen worden door de goden voortgebracht, verwekt. Jean, l.c. wijst op S.R.T. 25, r. 19 (p. 29): nam-lú-gál-lu ud-ri-a-gè-e-ne = de menschen, toen zij waren voortgebracht (ri-a = verwekt).

Hierbij is te wijzen op de titel van Enki, als den verwekker der menschen, vgl. W.B. 161, col. I, r. 2, 3³⁾ ---dingir ù-tu-du, uk ù-e ú-šim-gim ki-in-dar-a-ba = „god, die verwekt de menschen als kruid in de aardkloof”. ⁴⁾ Waarschijnlijk behoort hierbij de titel van Enki in tekst Nippur 4561, col. V 42: tu-LUL-a. ⁵⁾ Eenzelfde titel heeft Ninħursag: ^dama-ù-tu-da, en: ^dama-dû-bad = *ummu pitat barki*: moeder wier knieën open zijn (Poebel: Hist. T., p. 32).

2. De menschen worden door de goden gemaakt, gebouwd ⁶⁾: „toen Anu, Enlil, Enki en Ninħursag de menschen schiepen”.-----

We wezen reeds op de tekst, die Chiera, l.c., in vertaling gaf ⁷⁾, waaruit bleek, dat de Sumeriërs de voorstelling kenden van een natuurstaat der menschen: zij zijn nog zonder cultuur, leven als de dieren, in hun eten, drinken en naakt-zijn.

't Doel der menschen is om de goden te voeden, zooals blijkt uit 't verdere van de tekst van Chiera; dit vermeldt, dat de goden, toen de menschen nog als dieren leefden, wel voedsel hadden, maar niet werden verzadigd; daarna volgt: „For the good of their (the

¹⁾ Zie beneden, hoofdstuk III, n. 19 bij Gen. 2 : 9.

²⁾ Met JEAN: Rel. Sum., p. 142.

³⁾ Uitg. en vert. door LANGDON, A.J.S.L. 39, p. 161 ss.

⁴⁾ LANGDON vert.: „Who causes the people to spring up upon the earth like grass”, met beroep op: dar = *ašú ša iši u kané* II, R. 62, 54. Echter ki-i-n-dar = *nigisšu* = spleet, „Erdsenkung” Del. Gl. 137; S.L. 461, 101.

⁵⁾ Zie § 4 A t.p.

⁶⁾ POEBEL: Hist. a. grammat. Texts, Pl. I, col. I, r. 13 v., vgl. Hist. T, p. 13 sag-gíg-ga mu-un-dím-eš-a-ba; vgl. ook dat in dezelfde tekst, r. 2 v. nam-lú-gál-mu; en: nig-dím-dím-ma-mu afwisselen.

⁷⁾ Zie blz. 47; CHERA, J.A.O.S. 44, p. 58 beschouwt deze voorstelling van de natuurstaat als de typisch babylonische.

Anunna's) holy sheepfold, mankind were brought into existence''. Dus de menschen waren er om de goden te bedienen; hun wordt daartoe de landbouw geleerd. ¹⁾

Verwant daaraan is de zondvloedtekst van Poebel; (de moedergodin spreekt:)

„Steden... zal hij bouwen, daarin wil ik hem doen rusten,

Dat hij de steen van onze woningen plaatse op een reine plaats,

Dat hij op een reine plaats moge zetten...'' ²⁾

De menschen zijn blijkbaar geschapen *en masse* en als natuurwezens.

De O.T.-ische opvatting van Gen. 2 v. is door de individueele schepingsopvatting en doordat de mensch als dadelijk 't dierenrijk overheerschend werd gezien, volkomen ontgroeid aan de oud-oostersche voorstelling der eerste menschen, zooals we die in de sumerische literatuur vinden. Slechts in 't naakt-zijn van de eerste menschen, ook misschien in de toebrenging der dieren door Jahwe tot Adam ³⁾ zouden we een verre echo van de oude voorstellingen kunnen terugvinden. Ook het doel der menschen-schepping is een volkomen andere; in Sumer moeten de menschen de goden voeden; in Israël de eigen hof bewerken; misschien is echter in de § 4 B besproken tekst de cultureele idee centraal. Zie verder § 9 C.

D. De slang.

Zooals blijkt uit de lijst, die Landsberger ⁴⁾ publiceerde, is 't sumerisch nog rijker in zijn voorstellingen van mythische slangen dan het akkadisch; echter is in deze studie een bespreking der mythologische slangewezens onnoodig. ⁵⁾ Uit Gudea: Cyl. B. 10, 6 s. ⁶⁾ blijkt, dat er een slang in de tempel was, die de melk van de heilige geit kon rooven. Dit wijst op 't houden van heilige slangen in de tempel, dus op slangenvereering bij de Sumeriërs. ⁷⁾

¹⁾ JEAN: Rel., l.c., vgl. R.A. 1929, p. 33 ss.; MEISSNER: Die Bab.-Ass. Literatur 1928, S. 42.

²⁾ A. POEBEL, l.l.c.c., Col. I, r. 6 ss., vgl. KING: Legends, p. 55 ss.

³⁾ Hoewel duidelijk in Gen. 2 : 19 staat, dat Jahwe de dieren brengt, om te zien, hoe de mensch ze noemen zou.

⁴⁾ In: Die Fauna u.s.w., S. 2 en bespreking S. 57; zie blz. 104 n. 1 litteratuuropgave.

⁵⁾ Zie § 9 D. Verschillende gegevens uit tweetalige teksten behandelen we aldaar. Hier geven we slechts de enkel-sumerische gegevens.

⁶⁾ S.A.K., S. 130.

⁷⁾ FRANK: Studien z. bab. Rel. I, S. 249 ff. geeft deze verklaring. Onbegrijpelijk is, dat LANGDON: Poème, p. 114 s., n. 1 hierin ziet een aanwijzing, dat de slang is „de tegenstander van de godenmoeder zelf''; vgl. ook de naam Ur-e-Muš = dienaar van 't slangenhuis; GEMSER: Persoonsnamen, blz. 31.

Van de afbeeldingen is bekend de dubbele slang op de vaas van Gudea ¹⁾, door hem gewijd aan Ningišzida; en het kalksteenrelief van het gedenkteken van Gudea ²⁾, waarop dezelfde god den koning voert naar een zittenden god; uit Ningišzida's schouders komt de kop van een slang te voorschijn ³⁾. Op het zegel van Gudea ⁴⁾ komen uit Ningišzida's schouders slangewezens, die een drakekop kunnen hebben. ⁵⁾

Voor de goden Nirah (Šerah), KA.DI, Šahan zie § 9 D, waar ook de conclusie.

E. *Namen.*

I. *Eden-edin-edinu.* ⁶⁾

Men heeft de naam voor het land, waarin de paradijshof uit Gen. 2 lag, Eden, vaak van sumerisch-babylonische gegevens af willen leiden. We behandelen in hoofdstuk III (aant. 14 bij Gen. 2 : 8) de israëlitische gegevens; waarbij de nadruk wordt gelegd op het fonetische bezwaar van vergelijking van de namen 𐎶𐎵 en 't sum.-bab. edin = *edinu*.

We willen hier de mesopotamische gegevens (vooral sumerische), bijeenbrengen en naar de zin van het sumerische woord vragen, om zoo te onderzoeken of dit een grootheid is, vergelijkbaar met de israëlitische naam Eden (de plaats, waar de eerste menschelijke lusthof zich bevond; een plaats, die in zijn oorspronkelijke beteekenis de mythologische inhoud van: goddelijk geluksland moet hebben gehad; zie bespreking in hoofdstuk III).

Dat het assyrische *edinu* ontleend is aan het sumerisch ⁷⁾, is wel onbetwistbaar. 't Teeken EDIN wordt in 't assyrisch weergegeven met

¹⁾ Afb. b.v. A.O.B. z. A.T.², Abb. 367, S. 106; JASTROW: Bildermappe, Abb. 92.

²⁾ Afb. b.v. A.O.B. z. A.T.², Abb. 47; JASTROW a.w., 82; LANDSBERGER in Haas' Bilderatlas, 6e Lf., Abb. 3; MEISSNER, B. u. A. II, Taf. Abb. 12.

³⁾ GRESSMANN noemt 't slangekoppen; JASTROW drakekoppen, maar spreekt verder van de cerastes als symbool van N.; het schijnen gekroonde slangefiguren te zijn, althans op de afb. bij JASTROW.

⁴⁾ Afb. JASTROW 191; A.O.B. z. A. T.² 45; WEBER: Altorient. Siegelb., A.O. 1920, II no. 432.

⁵⁾ Zooals LANDSBERGER a.w., S. 61 n. 3 opmerkt tegenover FRANK, die er blijkbaar de cerastes in ziet; de afb. bij WEBER is onduidelijk, laat van de kop van de slang niets zien; op grond van de afbb. is geen zekere beslissing te geven.

⁶⁾ Litt.: H. TH. OBBINK: Paradijsverhaal, blz. 39 v.v., 113 v.v.; BOISSIER: La situation du paradis terrestre, Le Globe 1916, Mémoires, p. 9 ss.; FELDMANN: Paradies, S. 250 ff.; DEIMEL: Wo lag das Paradies?, Orientalia 15, 1925, S. 44 ff.; J. THEIS: Das Land des Paradieses 1928, S. 13 f.

⁷⁾ Zie b.v. ZIMMERN: Akkad. Fremdwörter², S. 43.

edinu en *šéru*. De beteekenis van *edin* wordt verschillend bepaald; men legt òf de nadruk op: woestijn ¹⁾, of op het vlakke, 't laagland ²⁾; daarentegen denkt Ungnad voor de oorspronkelijke beteekenis aan: hoogte, hoogland. ³⁾ Inderdaad is zoowel 't een als 't ander mogelijk; het woord roept in zijn samenstellingen vaak de gedachte aan de steppe op ⁴⁾; de samenstelling *gú-edin-na* kan de beteekenis van een vruchtbaar bouwland hebben ⁵⁾, ook de idee: hoogte is een enkele maal equivalent. Deze verschillende waarden wijzen er op, dat niet de (on)vruchtbaarheid, of hoogte-laagte 't woord bepalen, maar een andere idee. Terecht zegt Deimel ⁶⁾, dat *opposita* van *edin* zijn: *gan*, *giššar*, stad, kur (= gebergte, buitenland). 't Is b.v. dus onjuist om met *edin* primair: laagland te verbinden, want dit is niet de speciale tegenstelling met: *gan* of *giššar*. 't Beste is de vertaling door: veld, in de zin van: 't vrije veld (niet: veld als akker).

Deze vertaling laat speling voor alle nuances van beteekenissen, die voorkomen; en past zuiver op de door Deimel genoemde *opposita*; deze overzetting wordt nog bevestigd, als we 't assyrische equivalent *šéru* vergelijken. ⁷⁾ Indien dit zoo is, dan past het sumerische woord *edin* heelemaal niet bij de naam Eden uit Gen. 2; want de beteekenis

¹⁾ ZIMMERN, l.c., K.A.T.³, 529; B. A. VAN PROOSDIJ: Mededeelingen en Verh., E.O.L. I, 1934, blz. 17; GUNKEL: Genesis 4, S. 7; WARDLE: Israël a. Babylon², p. 177.

²⁾ DELITZSCH: Wo lag das Paradies?, S. 46, 78 f.; THEIS, l.c.; BÖHL: Genesis² I, blz. 68 v.; LANGDON: Epic, p. 14 N. 3; LANDERSDORFER: Sum. Sprachgut, S. 51; DEIMEL beschouwt l.c. als oorspronkelijke beteekenis zelfs: (vette) landouw; en maakt S.L. 168, onderscheid tusschen *edin* (*edinu*) = kultiviertes land of kultivierbares Flachland, Steppe, Wüste (no 2) en *edin* = *šéru* = Steppe, Flachland, Tiefland u.s.w. (no 7).

³⁾ Das Wiedergefundene Paradies 1923 (Kulturfragen 3), S. 11; vgl. hiervoor ook S.L. 168, 4, 7b, c.

⁴⁾ Vgl. b.v. ^dG a š a n - g ú - e d i n - n a = *Bélit šéri*, schrijfster der onderwereld, gemalin van de west-semietische god Martu = Amurru (zie s.v. bij DEIMEL: Pantheon; MEISSNER a.w., II, S. 25) of *ud-edin-nu-gub-ba* = woestijnstorm = ¹¹Adad (S.L., III, I, S. 50, *sub*: I gub). *Edin* is de groote woestijn ten W. van Babylonië; 't is de weg, die leidt naar 't doodenrijk, en wordt zoo de naam voor 't doodenrijk, vgl. Tallquist; Sum.-akk. Namen der Totenwelt, 1934, S. 17 ff. Zie ook S.L. 168, 19.

⁵⁾ S.A.K. 132, 12, 8: *gú-edin-na edin-du(g)-gi*. De vruchtbaarheid verbonden met *gú-edin-na* zou ook samen kunnen hangen met: *gú*; vgl. ook S.L. 168, 3: *edin* = *gú-edin-na*.

⁶⁾ S.L. 168, 2.

⁷⁾ Zie b.v. DELITZSCH, H.W.B.S. 557b, b.v. *taħaz šéri* = veldslag; *purim šéri* = wilde ezel; *bít šéri* = tent (huis van 't vrije veld; tegenover: de stad); *bul šéri* (H.W.B. *sub*. *bulu*) = *nig-ur-lim-mu-edin-na* zie POEBEL: Hist. Texts, p. 13, I, 16; S.L. 597, 207. Ook W. EILERS vertaalt Cod. Hamm. XXI r. *ina ši-ri-im*, door: „im Freien" (A.O. 31,3/4, S. 49; § 244).

nis kan moeilijk daar zijn: God plantte een hof in Eden, 't vrije veld. ¹⁾

Past dus edin = vrije veld, niet bij de bijbelsche eigennaam Eden — 't is te overwegen of er eigennamen ²⁾ zijn of nadere bepaalde plaatsen, die met Eden vergeleken kunnen worden. Er zijn samenstellingen met edin, die als plaatsaanduidingen kunnen gelden:

1. Gú-edin tusschen Lagaš-Umma. ³⁾

2) Gú-edin ⁴⁾, een landschap met onbekende ligging, vlg. Deimel ⁵⁾ ergens in Amurru, volgens Hommel ⁶⁾ in Midden-Babylonië.

3. Edina. Er wordt op een grenssteen ⁷⁾ geschreven over „het district Edina, aan de oever van 't Edina-kanaal, in de provincie van het zee-land”. ⁸⁾

4. In een brief van Samsu-iluna wordt gesproken van Sippar^{ki}

¹⁾ Het bezwaar zou minder groot zijn, indien DELITZSCH gelijk had, dat edin was de babylonische laagvlakte; of ook GUNKEL met zijn opvatting, dat edin = de woestijn, waarin de tuin als oase ligt. Toch wil DEIMEL: Or. 15, l.c., Gen. 2 : 8 vert.: God plantte „eine Feldmark” (gan, sum. en hebr.) in 't (vruchtbare) veld. De naam Eden is ook te veel plaatsnaam en mythologisch belast voor dergelijke verklaringen.

²⁾ Voor vergelijking met Bit Adini, zie beneden hoofdstuk III n. 14 bij Gen. 2 : 8.

³⁾ S.A.K. zie Eigennamenregister s.v., S. 253 (toevoegen 26g, 2, 5; 132, 11, 19; 132, 12, 3, 5, 8, 16), voor de geschiedenis ervan Cambridge Ancient History ¹², p. 380. (LANGDON beschouwt daar Gú-edin als epitheton voor de provincie, waarvan Lagaš hoofdstad was); KING: A history of Sumer a. Akkad, p. 117, 121 ss. Gú-edin is gebied van Ningirsu, den god van Lagaš, dus: gebied van Lagaš (Gierstèle, S.A.K. 10 ss. en Kleine Zuil a.w., 26); een kanaal wordt gegraven van de Euphraat naar Gú-edin, als grens tusschen de twee steden (Kegel van Entemena a.w., S. 38); kapellen voor goden worden gebouwd (l.c.) „in order that the help of these deities might be secured for the preservation of the treaty” (KING a.w., p. 127); vgl. verder GUDEA's cylinder A. en B. (S.A.K.); HOMMEL vertaalt Gú-edinna (a.w., S. 244 f.) door: oeverlandschap van Eden en zoekt 't oostelijk van de Tigris (oorspr. de streek tusschen Ur en Eridu); dit alles is wel niet te handhaven. Het schijnt, dat BOISSIER in zijn genoemd artikel dit Gú-edin wil zien als oorsprong van 't bijbelsche Eden.

⁴⁾ Ontleend aan de naam van Gašan-(Nin-)gú-edin-na = *Belit seri*, zie boven aant. 4, blz. 61. Dit Gú-edin is oorspronkelijk wel niet 't zelfde als 't eerstgenoemde landschap, zooals HOMMEL, l.c. meent.

⁵⁾ DEIMEL: Or. 15.

⁶⁾ A.w., S. 245 n. 1.

⁷⁾ KING: *Babyl. Boundary Stones*, 1912, I, p. 76 ss. (XI Kudurru of Gula-Eresh), Col. 1, 2, 3, 7, 11.

⁸⁾ In: *Legends*², p. 136 meent KING met 't oog daarop, dat „the very site of Eden has now be identified in Southern Babylonia”.

Hetzelfde Edina-kanaal zal bedoeld worden in UGNAD: *Babyl. Briefe Hammurapi-Dynastie* 1914, S. 24, no 25 r. 7; dat blijkens de namen Lagaš en Gubrum (zie HOMMEL, l.c.) in Zuid-Babylonië ligt.

edinna = Veld-Sippar, een stadsdeel van Sippar. ¹⁾

Ter vergelijking met 't bijbelsche Eden is alleen 3 Edina geschikt; want al komt enkele malen in Cyl. B. van Gudea ²⁾ de algemeene aanduiding edin voor gú-edin-na voor, toch is de laatste aanduiding van die bepaalde streek bij Lagaš te zeer vaststaande, dan dat men mag meenen, dat de verkorte aanduiding later algemeene naam zou zijn geworden.

Ook 't feit, dat dit landstuk als: veld van Ningirsu wordt verklaard en er godenkapellen op worden geplaatst, mag niet worden uitgelegd alsof hiermee gú-edin tot de categorie godstuinen behoorde (zie boven n. 3).

De naam Edina voor een provincie in Zuid-Babylonië kan vergeleken worden met Eden (afgezien van 't phonetische bezwaar); maar waar dit blijkbaar een zuiver geographisch begrip is en 't bijbelsche woord Eden een mythologische achtergrond moet hebben (godstuin) is verband van de twee namen toch geheel onzeker. ³⁾ Mogelijk ware het verband te handhaven, indien uit Gen. 2 bleek, dat Eden gezocht werd aan de monding van Eufraat en Tigris (zie hoofdst. III t. p.).

II. Adam.

De naam Adam heeft men op allerlei wijze uit 't sumerisch of assyrisch willen afleiden; b.v. Deimel stelt de mogelijkheid ⁴⁾ van vergelijking met ad-(da) = vader + pron. le pers. mu: adamu = mijn vader.

Een ander sumerisch woord is vergeleken: á-dam ⁵⁾; dit beteekent

¹⁾ UNGNAD a.w., no 59, r. 5, 10, noot b, S. 55; SCHORR: Urkunden des altbab. Zivil-u. Prozessrechts, 1913, no 295, 7.

²⁾ 11, 18 f.; 12, 7-9.

³⁾ Wij kunnen niet ingaan op andere eigennamen samengesteld met edin; DEIMEL: Or. 15 vergelijkt b.v. de godin ^dA-edin (zie: Pantheon, 856; HOMMEL a.w., S. 276, n. 1 vertaalt dit zelfs als: water van Eden, en beschouwt 't als cherubnamen), of de kanaalnaam ⁱd edin-na (zie ook S.L. 168, 14), en allerlei andere godennamen. We wijzen nog op de stadsnaam Nam-edin-na ^{ki}, die K.A.V. 90, a, 5, voorkomt (heel toevallig na a-dam ^{ki}), en op gú-edin ^{ki} als stadsnaam in Zuid-Babylonië tusschen Nippur en Uruk (II R., 53, I 4).

Namen als muš-bi-edina („slang van de uitspraak van Eden”) en U-edina („plant van Eden”), die HUBER: Personennamen, S. 30 nog in verband bracht met Eden, mogen daarmee niet verbonden worden, aleer een mythologische voorstelling aangaande Eden in Babel is gevonden; edin is hier gewoon: vrij veld (zie ook OBBINK a.w., blz. 40 n. 5).

⁴⁾ Verbum Domini 1924, p. 283 (Gen. c.c. 2-3 cum monumentis assyriis comparata); ook reeds Šanda, zie LANDERSDORFER a.w., S. 60.

⁵⁾ LANDERSDORFER, l.c.; OBBINK: Paradijsverhaal, blz. 126 v.

namaššá = menigte ¹⁾; de beteekenis: massa overweegt hier zóózeer, dat de idee van: menschheid er niet mee verbonden kan worden.

De verklaring is ook meermalen beproefd vanuit de wel oorspronkelijk-sumerische naam Adapa. Deze heeft men willen lezen: *Adamu* ²⁾, maar dit is niet mogelijk, omdat meermalen de naam als *A-da-pad* voorkomt. ³⁾

Onlangs is verdedigd door Langdon ⁴⁾, dat Adapa en Adam 't zelfde zijn op grond van een nieuw gevonden sum. woord: *a-da-ap* = *amēlu* = mensch ⁵⁾. Maar zijn bewering, dat de eigennaam *Adapad* = Adapa 't zelfde is als de soortnaam *adab* (S.L.) blijft onbewezen.

Wij voegen twee assyrische namen toe, die men vergeleken heeft. Volgens Sayce ⁶⁾ zou de blz. 56 n. 1 besproken tekst de naam *Adamu* bevatten; de tekst is zeer corrupt en de lezing onwaarschijnlijk. ⁷⁾ Voor de tweede, zie noot 8.

Geen enkele der vergelijkingen blijkt houvast te geven. ⁸⁾ Voor *Adam*^{ki} als stadsnaam zie boven, laatste noot bij I. Edin.

¹⁾ Zie de teksten opgesomd S.L. 334, 181 (nog toe te voegen R.A. XV 1918, p. 9, A.O. 70, 25, Recto IV, 10). Op deze laatste plaats staat: *ù-á-d a-m-a-š-a-š-b i a-n a-m e-a-b i* = (vert. TH. DANGIN) avec la foule de ses (habitants) autant qui en avaient; eveneens voor: menschenmenigte C.T. 13, 35, 5; Gud. Cyl. A 14, 11 (S.A.K., p. 104); DEIMEL, S.L., l.e. beschouwt 't als ook voor vee gebruikelijk, op grond van V.R. 30, 24g.

²⁾ B.V. SAYCE, E.T. 17, 1905/1906, p. 416 s.; P.S.B.A. 37, 1915.

³⁾ OBBINK l.c.; LANGDON: Poème, p. 127 s., n. 2; JENSEN: Reallex. Ass. s.v. Vgl. verder: FELDMANN a.w., S. 195 f.

⁴⁾ Tegenover zijn vroegere meening, die verband uitsloot, in l.c.; Tammuz a. Ishtar, p. 32 s. De nieuwe opvatting verdedigt L. in E.T. 43 (1931/1932), p. 45.

⁵⁾ Vgl. MEISSNER: Beitr. Ass. Wörterb. I, S. 78, 20; S.L. 579, 314.

⁶⁾ P.S.B.A. 37, 1915, p. 231; vgl. OBBINK a.w., blz. 127.

⁷⁾ SAYCE leest SCHROEDER, V.A.S. XII, 193 (*šar tamhari*), 10, 27 *harran ša Adamu*; WEIDNER (gevolgd door DHORME) l.c.: *harran ša adamumuš* = de weg, waarover ik mij beklaag... ALBRIGHT: *harran ša adamu* (= *atamu*) = de weg, waarvan ik spreek. GÜTERBOCK: acht 't geheel onzeker (*ša adamu muššibbir* = „der über die Abendröte hinausgeht?“).

⁸⁾ Over een poging van verband van Adam met een (onbekend) assyr. woord *adamu*, dat met *damu*-bloed zou samen hangen, zie n. 11 bij Gen. 2 : 7. Plausibeler zou lijken de verbinding met 't sumerisch: *adama* (= ass. *adamatu*) = donker bloed (vgl. Del. H.W.B. 26b; S.L. 96, 116), indien er reden voor ware een assyrisch *adamu* te veronderstellen. LABAT: Le poème de la Création, p. 50 zoekt verwantschap Adam en *damu* (de naam Adam „peut-être un rappel de cette tradition“ nl. van de schepping van den mensch uit bloed, *damu*, zie § 9 C 1, 2, 3); vgl. voor ALBRIGHT, n. 11 bij Gen. 2 : 7.

⁹⁾ Vaak heeft men de naam Adam voor den eersten mensch in Gen. 2 v. willen zien als de hebr. vertaling van de naam van den derden babyl. oerkoning bij Berossos: *Αμηλων*; men zag hierin *amēlu* en stelde daarmee Adam gelijk, maar tevens Enoš (Gen. 5 : 6; de derde naam v. d. P. C.-lijst). Door de publi-

III. Eva.

Ook de naam Eva heeft men op verschillende wijzen gepoogd te verklaren. Zoo onderstelt Deimel¹⁾ de mogelijkheid van verband met 't sum. *ama* = moeder; uitgesproken in 't akkadisch: *awa*; en in 't hebr.: *Hawwa*. Voor verdere (babylonische) vergelijkingen, zie hoofdstuk III, aant. 3 bij Gen. 3 : 20.

catie van een nieuwe lijst (zie blz. 19 n. 1) blijkt *Amelion* oorspronkelijk te zijn de sumerische naam: *En-me-e-n-lû-a-n-na*, waarmee de heele vergelijking valt.

¹⁾ Verb. Dom. 1924, l.c.

HOOFDSTUK I B

HET BABYLONISCH-ASSYRISCHE MATERIAAL

§ 7. EIGENLIJKE PARADIJSVOORSTELLINGEN?

Er zijn verschillende babylonische voorstellingen, die men met het paradijs in verband heeft willen brengen. We zullen deze de revue laten passeeren; maar 't materiaal duidelijkheidshalve in drie groepen verdeelen: *a.* paradijs, *b.* zondeval, *c.* godenwoning; de derde groep behandelen we in verband met onze opzet (zie inleiding) in § 8.

a. Paradijs. ¹⁾

1. Soms heeft men in de tekst, bekend onder de naam *šar tamhari* ²⁾, het paradijs willen terugvinden, zoo b.v. Albright ³⁾; op grond van 't feit, dat in Obv. r. 28 ss. de weg naar Buršahanda wordt beschreven als een weg, die voert langs lapislazuli en goud, en later langs allerlei soorten vruchtentuinen. Met Güterbock ⁴⁾ hebben we waarschijnlijk in de beschrijving van 't land in 't verre Westen een met fabelachtige trekken versierde beschrijving van Sargons veldtocht te zien: 't verre land, waarheen deze trok, is een fabelland aan 't eind der wereld geworden. Dat dit fabelland de trekken droeg van het paradijs blijkt echter nergens uit. ⁵⁾

2. Ebeling heeft in een tekst ⁶⁾ gemeend het Paradijs te vinden onder

¹⁾ Voor de sumerische voorstellingen, zie § 4. Het woord *pardisu* komt in 't laat-babyl. misschien tweemaal voor, eenmaal in de zin van tuin; eenmaal mogelijk als naam van een landstreek in de omgeving van Dilmun (HOMMEL: Grundriss, S. 166 n. 3, en JEREMIAS, A.T.A.O.⁴, S. 85; dat de uitdrukking op Dilmun „der urzeitliche Göttersitz“ werd overgedragen, zooals JEREMIAS wil, blijkt daaruit nog niet).

²⁾ Voor litteratuur, zie § 6 B n. 1.

³⁾ A.J.S.L. 36, p. 280 s., J.S.O.R. 1923, p. 20.

⁴⁾ A.w., S. 89, 91, 22.

⁵⁾ SAYCE vond in dezelfde tekst de figuur van Adam, zie blz. 64.

⁶⁾ E. noemt deze: Höllenfahrt eines assyrischen Königs, Tod und Leben, S. 1 ff. Een nieuwe bewerking verscheen van de hand van W. VON SODEN: Die Unterweltsvision eines assyrischen Kronprinzen, Z.A. 43, 1936, S. 1 ff.

de naam: Garten der Fülle ¹⁾). Hoewel de woorden in de tekst voorkomen, is de beteekenis geheel onzeker en gaat de conclusie van Ebeling te ver. Terecht wijst Von Soden ²⁾ deze verklaring af, hij acht 't ge- loof aan een paradijs „den Babyloniern ganz fremd”. We meenen deze opvatting uit 't ontbreken van elke paradijsvoorstelling te moeten bevestigen. ³⁾

3. We wijzen tenslotte op Ungnads poging om het paradijs in Babel aan de hemel te zoeken in de vierhoek van Pegasus. ⁴⁾ Met Deimel ⁵⁾ meenen we alle vergelijking te kunnen afwijzen, in elk geval zoolang op aarde in Babylonië niet een duidelijk equivalent gevonden wordt; zie aant. 1, 5 bij Gen. 2 : 10-14, hoofdstuk III.

b. Zondeval.

1. Nog steeds is er discussie over de zgn. zondevalcylinder. We behoeven de veelbesproken afbeelding niet meer te behandelen ⁶⁾, omdat reeds zoo vaak door bevoegden ⁷⁾ is tegengesproken, dat de voor-

¹⁾ EBELING a.w., S. 7 leest r. 24 Rs.: (pāliḫ) ḫaššur i-na pa-an ša-an-gu-ti-šū e-piš a-ki-it ḫeri el-li-ti ša ḫkirī nuḫši tam-šil šad šantele na-(ši lubšātē) pi-ša-a-te mu (?) ---- šu ša-lim-a-te du-ur-da-ri); en vert.: (Wer) Aššur (verehrt?) im Anfang seiner Priesterschaft, wer das heilige *akit-ḫeri*-Fest feiert, ist Besitzer eines Gartens der Fülle nach Art des Korallen (?)-Gebirges, er tr(ägt) weisse (Kleider), z(ieht aus?) seine schwarze (Kleider?)-auf ewig (spatie- ring van ons, V; E. teekent aan bij: Korallen-Gebirge: „das *santu*-Gebirge ist der Götterberg, Gilg. ep. 9, 160 ff.”).

VON SODEN a.w., S. 18 (r. 64) leest de eerste helft (behalve de eerste aanvulling) evenals EBELING, maar leest na: *tamšil*: šad *Lab-na-na*; daarna zet hij vele vraagtekens en eindigt met de woorden: *a-na du-ur-da-ri*(i); hij vertaalt S. 24: (des -----dem) Aššur angesichts seines Priestertums das Feiern des heiligen Neujahrsfestes auf dem Felde, wo ein Park der Fülle, ein Ebenbild des Libanon----- für alle Ewigkeit (bestimmt hat).

Het is op grond van de foto's (vgl. vooral Tafel III, IV en VI in 't zelfde Z.A.-no.) tengevolge van een lacune, niet te beslissen of de lezing (šad) *Labnana* volstrekt vaststaat; duidelijk is de zin van de tekst niet. De Libanon als „heilig woud” (*kišti elliti*) komt voor in LANGDON: *Weid-Blundell*, Coll. I 1923, p. 35 (Cyl. v. Nabonedus, r. 1 v.).

²⁾ O.L.Z. 1934, S. 414, A. 2.

³⁾ Vgl. ook W. L. WARDLE: *Israël and Babylon*², 1925; uit de oudere litt. b.v. ZIMMERN: *Keilinschr. u. Bibel* 1903, S. 20 ff.

⁴⁾ Z.D.M.G. 79, 1925, S. 111: dez.: Ursprung und Wanderung der Sternnamen, S. 11 ff.; dez.: Das wiedergefundene Paradies, *Kulturfragen*, 2 u. 3, 1923. Bestreden door Weidner, zie n. 1 sub 5, bij Gen. 2 : 10, hfdst. III.

⁵⁾ *Orientalia* 15, 1925, S. 44 ff.

⁶⁾ Zie voor de oudere litt. OBBINK a.w., blz. 50 v.v.; FELDMANN: *Paradies*, S. 183 ff.; J. NIKEL: *Gen. u. d. Keilschrift.*, S. 126 ff.

⁷⁾ B.v. O. WEBER: *Altorientalische Siegelbilder* (A.O. 17, 18), 1920. I S. 110; DEIMEL: *Die Schlange bei den Babyloniern*, *Orientalia* 14, Roma 1924, S. 56 s.; na geconstateerd te hebben, dat beide personen godenfiguren zijn, zegt hij:

stelling iets met de verzoekingsgeschiedenis van Gen. 2 v. te doen heeft. Toch zijn er nog steeds, die de oude meening vasthouden. ¹⁾

Verwant aan deze afbeelding zijn die, welke Toscanne ²⁾ heeft gepubliceerd en besproken. Terecht bestrijdt Hehn ³⁾ de conclusies van dezen geleerde, omdat we uit litteraire bronnen van dergelijke voorstellingen niets weten.

2. De verleidingscène van Enkidu in de eerste tafel van 't Gilgameš-epos is meermalen met het zondevalverhaal van Gen. 2 en 3 vergeleken. ⁴⁾ Wij meenen, dat noch 't bewijs is te geven, dat Enkidu den eersten mensch vertegenwoordigt ⁵⁾, noch dat de verleiding in Gen. 3 sexueele beteekenis heeft ⁶⁾, en verwerpen de beschouwing dier geschiedenis, die daarin een soort zondeval ziet: de opzet, die in het verhaal een rol speelt (scheppen van den wilde-mensch, verleiding, brengen naar de stad om Gilgameš' partner te worden, etc.) stelt 't verhaal van Enkidu geheel en al buiten de vergelijking met paradijs en eersten mensch. ⁷⁾

3. Eisler ⁸⁾ heeft gemeend in een Boghazköj-tekst een parallel van het zondevalverhaal te vinden in een publicatie van Weidner ⁹⁾; echter is dit een tekst, die zoo corrupt is, dat hij geen verklaring toelaat;

„(sie) sind bekleidet, sie strecken ihre Hand *nicht* nach der Baumfrucht aus". Vgl. ook *Orientalia* 16: Die bibl. Paradieserzählung; en LANDSBERGER in: H. HAAS: *Bilderatlas z. Religionsgesch.*, 6e Lief. 1925, S. IV.

¹⁾ JASTROW: *Bildermappe zur Relig.*, B. u. A., Abb. 165, Sp. 99; *The Civilisation of B. a. A.* 1915, p. 425; *Sumerian Myths of Beginnings*, A.J.S.L. 34, 1916 s., p. 111 n. („general recognised as the prototype of Adam and Eve story"); BARTON, A.J.Th. 1917, p. 573; SCHMIDT: *Erzählung von Paradies u. Sündenfall* 1931, S. 43 ff.; TOSCANNE: *Délégation*, p. 178 s. Aarzelend veronderstelt A. MILLER: *Ein neuer Sündenfall-Siegelcylinder?* *Tub. Th. Quartalschr.* 1917, S. 1-28 de vondst van een nieuwe zondevalcylinder uit Drahem-Niffer; echter ook hiervan staat niets vast; vgl. HEHN, zie n. 3.

²⁾ *Délégation en Perse* XII, 1911, fig. 313, 317, 318, p. 179 ss.

³⁾ *Zur Paradiesschlange*, *Festschrift S. MERCKLE*, S. 137 ff., Düsseldorf 1922.

⁴⁾ Zie aant. 5, bij Gen. 2 : 19, hoofdstuk III; vgl. LOISY: *Mythes*, p. 108, 119 ss.; volgens dezen geleerde zou de verleiding van Enkiku door de hierodule een der verhalen zijn, die als achtergrond van de scène der verleiding door Eva kan gelden.

⁵⁾ Hoewel met 't oog op de tekst, die CHERA a.w., p. 27 (zie blz. 47 hierboven) publiceerde, de mogelijkheid geaccepteerd moet worden, dat de teekening van de Enkidu-figuur ontleend is aan oud-sumerische beschrijvingen van de eerste menschen. Dussaud, R.H.R. 113 (1936) „*Le vrai nom de Béal*" p. 12 meent Enkidu terug te vinden in de mythische dieren 'aklm, 'aqm van Ras Šamratekst D I, 26 s. (uitg. Bauer).

⁶⁾ Zie aant. 19 bij Gen. 2 : 9: boom van kennis van goed-kwaad, en exogese Gen. 3.

⁷⁾ Daarmee nog niet 't type Enkidu, zie boven n. 5 en blz. 94.

⁸⁾ R. EISLER: *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken i. d. Chr. Antike* 1925, S. 146-148.

⁹⁾ M.D.O.G. no 58, Aug. 1917, S. 76 f.

Weidner merkt in een noot alleen op: „man wird fast etwas an die Sündenfallerzählung erinnert“; hij waagt slechts een „versuchsweise Übersetzung“.

4. In verband met de zondeval is het gewenscht te behandelen de Adapamythe.¹⁾ Deze is zeer vaak als parallel van Gen. 2 v. beschouwd²⁾; echter is dit evenzeer bestreden.³⁾ Daar een groot aantal vertalingen den lezer ten dienste staat en we meenen, dat een parallel met het bijbelsche verhaal niet aanwezig is, geven we slechts die citaten van de tekst, die noodig zijn voor een critische behandeling.

De redenen, op grond waarvan men de parallelie der beide verhalen meent te moeten vaststellen, zijn de volgende opvattingen:

- a. Eridu zou zijn een paradijs.
- b. Adapa zou zijn de eerste mensch.
- c. Ea zou Adapa hebben bedrogen, dus Adapa had door bedrog het leven gemist.
- d. De daad van Adapa zou ziekte over de menschen gebracht hebben.

¹⁾ Van deze mythe bestaan 4 fragmenten. 't Eerste werd uitgegeven door SCHEIL: *Receuil de Travaux* 20, 1898, p. 127 ss.; A. T. CLAY: *A hebrew deluge story*, 1922, Pl. IV; bij beide transcriptie en vertaling. 't Tweede door O. SCHROEDER: *V.A.S.* XII no 194; waarvan transcriptie en vertaling bij J. A. KNUDTZON: *Die El-Amarna-Tafeln I*, S. 964 ss. 't Derde door JENSEN: *K.B.* VI, s. XVII f., in transcriptie en vert.; eveneens door LANGDON: *Epic*, p. 42 s.; *Poème*, p. 86 s. (dit komt met een deel van het tweede stuk overeen). 't Vierde door STRONG: *P.S.B.A.* 1894, p. 274 ss.; G. FURLANI: *Mito di Adapa*, p. 20; beide met transcriptie en vert., evenals bij LANGDON: *Epic*, p. 38 s., *Poème*, p. 95 ss.

Verder vinden we transcripties en vert. van het geheel: JENSEN a.w., S. 92 ff.; DHORME: *Textes*, p. 148 ss.; R. W. ROGERS: *Cuneiform Par. to the O.T.*, p. 67 ss.; FURLANI a.w., Vert.: UNGNAD, *A.O.T. u. B.*¹, S. 34 ff., *Religion*, S. 128 ff.; OBBINK a.w., blz. 59 v.v.; EBELING, *A.O.T. z. A.T.*², S. 143 ff.

De besprekingen over de betekenis zijn talloos; vgl. LANGDON, OBBINK, blz. 99 v.v., FURLANI; verder: LOISY: *Mythes*, p. 70 s.s.; ZIMMERN: *An old Babylonian Legend from Egypt*, *Sunday School Times* 18 June 1892; *A.R.W.* II, 1899, S. 165 ff.; *A.O.* II, 3, 1901; *K.A.T.*³, S. 520 ff.; MEISSNER, *B. u. A.* II, S. 188 f.; *Literatur*, S. 48; FELDMANN: *Paradies*, S. 190 ff.; LAGRANGE: *Études sur les religions sémitiques*², 1905, p. 391 ss.; *R.B.* 1916, p. 266 ss.; WARDLE: *Israël and Babylon* 1925, p. 187 ss.; SKINNER: *Genesis* 1910, 91 s.; KRISTENSEN, *T.T.* 1911, blz. 1 v.v. (de term „Zoon des menschen“); *De goddelijke Bedrieger* 1928, blz. 2 v.v.; BARTON: *Archaeology and the Bible* 1916, p. 260 ss.; JIRKU: *Altor. Komm. z. A.T.* 1923, S. 23 ff.; HEMPEL: *Gott, Mensch u. Tier im A.T.*, Z. f. syst. Theol. 1931/1932, S. 228; JENSEN in *Realexicon Assyriologie*, S. 33 ff.; LANGDON: *Sem. Mythology*, p. 175 ss. Hiermee is de litteratuur niet uitgeput, maar 't voornaamste wel genoemd.

²⁾ Zoo door ZIMMERN, LOISY, LANGDON, MEISSNER, BARTON, KRISTENSEN, OBBINK, HEMPEL.

³⁾ B.v. door J. NIKEL, i.e., en: *Das Alte Test. i. Lichte altor.* Forsch. 1910, S. 29; verder door LAGRANGE, DHORME, JENSEN (*Adapa//Atrahasis*), WARDLE, FURLANI; FRUHSTORFER: *Paradiessünde* 1929, S. 84 ss.

Ad *a*. Eridu is door menschen bewoond, fragm. 1; want „Ea heeft hem met beleid (?) ¹⁾ onder de menschen geschapen” (r. 6) en hij werkt met de bakkers (als priester om de spijsoffers te bereiden). Uit niets blijkt, dat Eridu een soort paradijs zou zijn: 't is een bewoonde stad met een heiligdom. ²⁾

Ad *b*. Dat Adapa de eerste mensch zou zijn, heeft men uit regel 12 van 't 4e fragment opgemaakt: *Zêr amêlûti* wordt hij genoemd. Zie over deze uitdrukking en de heele kwestie beneden § 9 c 11e. We noemen hier nog slechts twee pogingen om de naam Adapa met Adam gelijk te stellen; de eene is van Sayce, die Adapa wilde lezen als Adamu ³⁾. Reeds vaak is daartegen in gebracht, dat 't laatste teeken -pa meermalen -pa(d) is geschreven ⁴⁾, zoodat 't teeken nooit gelezen kan zijn als -mu.

De tweede is van Ebeling, die op grond van a-da-ap = mensch veronderstelt, dat Adapa was de naam van den eersten mensch. ⁵⁾ Indien de mythe wil verklaren, waarom de menschen sterven moeten, dan geschiedt dit in de zin van het Gilgameš-epos. Adapa en Gilgameš, beide halfgod, maar sterfelijk; beide in de onmiddellijke nabijheid van het eeuwige levensvoedsel; beide door een tragisch moment de eenige kans verliezend; — zij zijn niet zoozeer type van den mensch, nog minder eersten mensch, maar zij zijn hoogste, dichtst bij 't goddelijke verkeerende mensch; als aan dezen het leven niet is gegund, dan *a fortiori* niet aan de gewone aardsche stervelingen. Inzooover kan men deze figuren representanten der menschheid noemen.

Duidelijk blijkt, dat Adapa meer is dan mensch; het eerste fragment beschrijft hem ⁶⁾:

„Zijn bevel (is) als 't bevel van (god)----

Groot verstand gaf hij hem in volmaaktheid, om de (grond)teekeningen ⁷⁾ van [het land bekend te maken. ⁸⁾

¹⁾ Zie beneden, blz. 71 n. 2.

²⁾ Vgl. FURLANI a.w., p. 54, 58.

³⁾ E.T. 17, 1905 v., p. 416 s.; P.S.B.A. 37, 1915, p. 231, Adam and Sargon, etc., zie blz. 64.

⁴⁾ Vgl. b.v. TH. DANGIN: Rituels 73, 3 (p. 114, r. 3).

⁵⁾ Tod und Leben, S. 27. Zoo ook LANGDON, E.T. 43, 1931/1932, p. 45, die z'n artikeltje titelt: The Sumeru-babylonian Origin of the legend of Adam; DEIMEL, S.L. 579, 314 leest a-d-a-a-b; is dit 't zelfde woord als Del. H.W.B. s.v. 𒀭𒌦 geeft? JEAN: Milieu bibl. III, p. 266 volgt EBELING's opvatting, vgl. blz. 64.

⁶⁾ We volgen de tekst bij CLAY a.w.

⁷⁾ *uṣurat*; vgl. Cod. Hamm. II, 29, III, 31, blijkbaar: teekening, in de zin van „grondplan”. (EILERS, A.O. 31, 3/4, 1932, S. 14 vert.: (Grund)-Risszeichnungen.) Adapa is dan volstrekt heer, mag 't land inrichten, zooals hij wil.

⁸⁾ De tekst heeft eigenlijk *mu-lu-mu*; wel te lezen: *kul-lu-mu*.

Hem gaf hij wijsheid, eeuwig leven gaf hij hem niet.

5 Toen, in die jaren, heeft Ea den Wijze ¹⁾, den man van Eridu,

Met beleid (?) ²⁾ onder de menschen geschapen;

Den Wijze, wiens bevel niemand tegenhield.

De hoogwijze ³⁾ der Anunnaki is hij. ⁴⁾

De reine, zuivere van hand, de zalfpriester ⁵⁾, die de ritën zorgvuldig in acht
[neemt,

10 Met de bakkers doet hij het bakkerswerk.

Dan volgt een verdere teekening over zijn werk, dat o.a. bestaat in visschen; daartoe scheept hij zich in op zijn zeilboot.

Zeker is uit een en ander, dat Adapa een heros-figuur, een halfgod is, te vergelijken met de andere mythologische typen als Utanapištim, Etana, Gilgameš.

Ad c. Heeft Ea Adapa bedrogen? 't Verhaal luidt in korte trekken: Adapa breekt de vleugels van de Zuidenwind uit wraak voor 't omslaan van zijn boot, en wordt voor Anu gedagvaard. Ea geeft zijn zoon raad om aan de (dood)straf van Anu te ontkomen: hij moet aan de hemelpoort de poortwachters Tammuz en Gišzida vleien door een rouwkleed ter hunner eere aan te trekken. Zij zullen dan bij Anu een goed woord voor hem doen. Echter waarschuwt Ea om iets te eten of te drinken (wel zich te laten bekleeden en zalven) omdat dit: „spijsje des doods” en „water des doods” zal zijn. Alles geschiedt, zooals Ea heeft voorspeld, alleen met één uitzondering: Anu laat voor Adapa „spijsje des levens” en „water des levens” halen, maar deze weigert beide. Daarom moet Adapa weer als sterveling naar de aarde terug.

Rs. 66⁶⁾ Anu zag hem aan, hij lachte ⁷⁾ over hem

„Komaan, Adapa, waarom hebt ge niet gegeten, noch gedronken?”

¹⁾ *abkallu*, zie K.B. VI, I, S. 320 = wijze. Vaak voor Adapa, b.v. LUTZ: U.M.P.B.S. I, 2, pl. 118. Obv. 2, 58 (vert. pl. 77); bespreking der *abkallu*-traditie (er worden 7 *abkallu* verondersteld) bij GÜTERBOCK, Z.A. 42, 1934, S. 9 f., vgl. S. 51 ff.; deze komt tot de conclusie, dat de *abkallu* zuiver mythische wezens zijn, vaak „mischgestaltig” voorgesteld; en zij hebben met 't koningschap oorspronkelijk niets te doen. Zie ook FURLANI a.w., p. 55 ss.

²⁾ *Kima riddi* „gemäss (seiner) Schlaueheit”: MEISSNER: Ermordung Sanheribs (1932), p. 7 Anm. 3; eerder: „naar wijs bestel” (BöHL). Zie ook BÖHL: Mededeelingen Leidsche Verz. Spijkerschrift-inser. III (Med. Kon. Akad. Wetensch., Afd. Lett. 82, B. 2, 1936), blz. 47 n. 1: „goede zeden”. BEZOLD: Bab.-ass. Glossar s.v.: verstand.

³⁾ *Atraḫasis*, dit is ook de titel van Utanapištim.

⁴⁾ Adapa wordt dus onder de *Anunnaki* gerekend; deze zijn oorspronkelijk de dienaren aan Enki's hof, zie § 4 A, aant. 3 bij Col. V, 39; blz. 35.

⁵⁾ Zie MEISSNER, B. u. A. II, S. 64.

⁶⁾ Vlg. telling SCHROEDER-KNUDTZON.

⁷⁾ Vlg. LANDSBERGER, Z.A. 40, 295 ff.; 42, S. 163 ff.: *šāhu* = lachen; zie ook Schott, O.L.Z. 36, 1933, Sp. 520 ff. Misschien geeft dit lachen aan 't verhaal een trek van spot der goden met den mensch.

Gij zult niet leven..." „Ea, mijn heer,
Sprak: Gij zult niet eten noch drinken."
„Nee[mt hem en br]engt hem naar zijn aardbodem."

Velen ¹⁾ beschouwen Ea als dengene, die Adapa door bedriegelijke voorstellingen van het levensvoedsel afhoudt. Het schijnt ons, dat dit niet in de tekst staat, al geven we toe, dat de tekst zoo verklaard kan worden. Jensen ²⁾ ziet, dat in de mythe onbeslist blijft, of Ea Adapa wil bedriegen; Meissner ziet geen kwade trouw bij Ea ³⁾; evenmin Lagrange ⁴⁾, Dhorme ⁵⁾, Furlani ⁶⁾, Ungnad ⁷⁾. Er is een mogelijkheid, dat Ea aan Adapa heeft afgeraden het voedsel te nemen, omdat het in allen gevalle voedsel des doods is; nl. in dezen zin: wie 't levensvoedsel eet, keert niet op de aarde terug, vgl. 't feit, dat Utanapistim na zijn „vergoddelijking" aan de andere zijde van de wateren des doods woont, zoodat Gilgamesh met groot gevaar daarover moet trekken; indien Adapa 't levensvoedsel van Anu had aangenomen, zou hij niet tot „zijn aarde" zijn teruggekeerd. Ea zou dan het eten verboden hebben, omdat hij Adapa in zijn eigen dienst wilde houden ⁸⁾, of omdat het eten der „levensspijs" voor den mensch in elk geval „de dood" (nl. 't verlaten van de aarde) beteekent. ⁹⁾

Liever nog dan deze oplossing volgen we een andere: 't missen van het „levensvoedsel" is een tragisch moment; Ea wilde 't goede voor Adapa, maar wist niet, dat Anu zóó veranderen zou van een stemming van toorn in die van bewondering. 't Tragische speelt in de babylonische litteratuur en levensbesef een groote rol; we wijzen op gevoelens, die uitkomen in liederen als: *Ludlul bel nimeki* en „de babylonische theodicee" ¹⁰⁾, in hymnen, waarin de mensch zijn onwetendheid aan-

¹⁾ O.a. KRISTENSEN a.w.; OBBINK a.w., blz. 102; JEAN: La bible et les récits bab. 1933, p. 79.

²⁾ Reallexicon Assyriologie, S. 33 ff.

³⁾ Ass. u. Bab. II, S. 13, 188 f.

⁴⁾ R.B. 1916, p. 266 ss.

⁵⁾ Textes, p. 157 n. 26.

⁶⁾ A.w., p. 58, 9°.

⁷⁾ Theol. Ltzt. 1917, Sp. 450 (bespreking van OBBINK a.w.).

⁸⁾ BURROWS: Orientalia 30, 1928, S. 24; dit onderstelt godenjaloezie, echter niet van den god tegenover den mensch, maar van den eenen god tegenover den anderen. HEMPEL ziet in de Adapamythe een kanaäneesche vorm van de godenstrijd: Ea tegenover Anu; maar 't verhaal is blijkens de assyrische fragmenten niet oorspronkelijk kanaäneesch, ook staat de strijd van Anu en Ea niet op den voorgrond.

⁹⁾ In deze richting zoekt ZIMMERN in zijn genoemde artikel: The Sunday School Times.

¹⁰⁾ Zie litt. opgaven § 9c, 11 f.; blz. 101.

gaande goed en kwaad uitspreekt ¹⁾; en vooral in het verlies van de levensplant door Gilgamesj.

Wij meenen, dat Ea dus geen bedriegelijke rol speelt in de Adapamythe; dit des te minder, omdat Ea, de menschenschepper, altijd in de mythologie een „menschenvriendliche” rol speelt; vgl. dat hij de schepper-god is, de genezende god, dat hij Utanapištim en de zijnen reddt. De poging om Ea met de slang ²⁾ uit 't paradijsverhaal van Gen. 2 v. te vergelijken, is onmogelijk vol te houden. ³⁾

Ad *d.* Dat de daad van Adapa ziekte onder de menschen veroorzaakt zou hebben, is een opvatting van Langdon ⁴⁾, die berust op een bepaalde interpretatie van het moeilijke 4e fragment. Zeker is met Lagrange ⁵⁾, Dhorme ⁶⁾, Obbink ⁷⁾, Furlani ⁸⁾ e.a. in de laatste regels, waar over ziekte sprake is, een vervloeking te zien over degenen, die over anderen ziekten aanbrachten; dus dit fragment eindigt met een bezweringstekst; dit blijkt wel uit de laatste regels:

„.....(op) hem (zelf) moge de schrik vallen,
.....en goede slaap zal hij niet slapen.”

Het 4e fragment zelf ziet er, zooals Furlani l.c. gezien heeft, eerder uit als een (verkorte) parallel van fragment 2, dan als een slotstuk van 't verhaal, zooals Lagrange voorstelt, waarin dan Adapa door Anu nog ten hemel zou zijn gevoerd.

Conclusie.

Wij meenen, dat op geen enkel der genoemde punten de Adapamythe te vergelijken is met het bijbelsche verhaal van Gen. 2 v. De

¹⁾ Vgl. citaten OBBINK a.w., blz. 99.

²⁾ Vgl. dat OBBINK a.w., blz. 102 meedeelt, dat Ea in oudere teksten nooit, in jongere teksten slechts éénmaal met de slang in verband wordt gebracht.

³⁾ KRISTENSEN, T.T. 1911, S. 13 legt dit verband sterk: „De overeenkomst tusschen paradijsslang en Ea is dus heel sterk. Beide zijn goddelijke wezens der onderwereld, wier kenmerk het inzicht is, een inzicht dat ze aan de menschen kunnen meedeelen.” Hiertoe komt de schrijver vooral door zijn opvatting der chthonische goden, waartoe Ea z.i. behoort: deze wordt als god van *Apsu* de god van de kosmische onderwereld, het kosmisch doodenrijk (a.w., blz. 12); hier is waarschijnlijk te veel de grieksche gedachte van het chthonische overgedragen in de semietische religies; vgl. b.v. voor de beteekenis van *Apsu* 't opstel van JENSEN s.v.: *Reallexicon Ass.*, S. 122 ss; ook *Kosmologie* S. 243 ff.

⁴⁾ *Epic*, p. 47 s.; *Poème*, p. 99; JENSEN a.w., s.v. Adapa, acht 't vierde fragment nog onverstaanbaar.

⁵⁾ *Etudes*, p. 394; R.B., l.c.

⁶⁾ A.w., p. 159 n. 15.

⁷⁾ A.w., blz. 101 v.

⁸⁾ A.w., p. 39.

eenige parallele trek is, dat in beide de levensspijze(-boom) een rol speelt; maar dit maakt van deze verhalen geen pendanten, evenmin als van 't Gilgameš-epos en Gen. 2 v.; deze verhalen hebben ten hoogste gemeen de algemeene vraag naar de verhouding van den mensch en de dood ¹⁾; echter het antwoord is niet alleen verschillend uitgewerkt (de Babyloniër zegt: zelfs Adapa moest sterven; Gen. 3 zegt: *hā-ādām* moet sterven), maar ook verschillend gegeven (want bij Adapa speelt het lot aan de godheid en den heros parten; in Gen. 3 wordt de oorzaak zedelijk gezocht in de ongehoorzaamheid des menschen). In diepste grond is ook de vraag nog verschillend: het Genesis-verhaal onderzoekt de oorzaak van het moeten-sterven; de Adapa- en Gilgameš-mythen stellen de vraag of de dood onontkoombaar is; Genesis gaat uit: van het leven ²⁾; de babylonische litteratuur: van de dood. De babylonische levensbeschouwing ziet de dood eenerzijds als godenwil, anderzijds als tragisch moment, gevolg van „stomme”, door niemand te voorziene feiten. De profetische wereldbeschouwing van Israël ziet de vreeselijkste natuurlijke werkelijkheid als straf. Dit wijst op een volstrekt verschillende Godsvoorstelling, die bij beide achter deze levensbeschouwingen staat.

§ 8. VERWANTE VOORSTELLINGEN

A. Godenwoning.

De godenwoning wordt op verschillende wijze voorgesteld.

1. Iedere god heeft zijn eigen woning. Anu: de hemel; daarom moeten Adapa en Etana ten hemel stijgen. Ea: de *Apsu*, het zoete water als eenheid gedacht, enz.

2. De wereldberg mag men ook misschien de godenberg noemen. ³⁾ Deze berg, die genoemd wordt ⁴⁾: onderwereldberg, is de plaats, waar volgens de assyrische voorstellingen de groote goden en godinnen waren geboren.

3. Behalve deze wereldberg zijn er op aarde verschillende plaatsen, waar de goden wonend worden gedacht.

¹⁾ Vgl. WARDLE: *Isr. a. Bab.*, p. 187 ss.

²⁾ Zie de exegese in hoofdstuk III.

³⁾ Voor: *hursaggalkurkurra*, vgl. DELITZSCH: *Paradies*, S. 29, 117 ff; daartegen: JENSEN: *Kosmologie*, S. 201 ff.; vgl. MEISSNER, *B. u. A. II*, S. 111; PRINZ: *Altor. Symb.* 1915, S. 85 ss.; A. JEREMIAS: *Handb. Altor. Geisteskultur*, S. 130 ff. Zie ook voor Sumer, § 5 A 3, en voor Jes. 14 : 13, § 13 B n. 5.

⁴⁾ SARGON: *Prisma* 155 f.: *šad-aralli*; hier zijn geboren Ea, Sin, Šamaš, Nabu, Adad, Ninurta en hun echtgenooten.

a. Het heilige cederwoud van Irnini. ¹⁾

Zij stonden stil en zij beschouwden (?) het bosch,
Van de cederen bekeken ze steeds weer de hoogte,
Van het bosch bekeken ze steeds weer de ingang;
Waar Humbaba ²⁾ voortging, de schreden zettend,
De wegen zijn recht aangelegd, en het pad is goed gemaakt.
Zij zien de cederberg, de woonplaats der goden, het heiligdom van Irnini.
Vóór de berg: de cederen, dragend hun prachttooi.
Weldadig hun schaduw, vol van vroolijkheid.
Bedekkend de struiken, bedekkend..... ³⁾

De cederberg is een heilig bosch, aan Irnini (Ištar) gewijd, waar een tempel voor deze godin stond. ⁴⁾ De ligging van deze berg staat niet vast, hoewel de meening, dat aan Syrië, allereerst aan 't Amanus-gebergte gedacht moet worden, veld wint. ⁵⁾ De reisbeschrijving is niet

¹⁾ Gilg. epos V, I, 1 v.v. Gilgameš en Enkidu komen aan dit eindpunt van hun tochten.

²⁾ Humbaba is zeer waarschijnlijk een syrische godheid, vgl. P. DHORME, R.B. 1924 (Nouvelles Tabl. d'El Amarna), p. 20 s.; VIROLLEAUD, R.H.R. 1930, tome 101, p. 16 ss. (Les montagnes des Cédres); Comptes rendus 1930, p. 63 s. Zie ook: THUREAU-DANGIN, R.A. XXII 1925, p. 23 ss.; JEAN: Religion, p. 124 s.; Le milieu biblique III, p. 228; POEBEL: Hist. Texts IV 1, p. 224 acht de parallel H.-Kombabos „unfounded”; BÖHL, Deimel-Festschr. (= Anal. Or. 12, 1935), S. 21 ff.: „Zum Ursprung des bab. Labyrinths”; VIROLLEAUD: Syria XVI, 1935, p. 185 beschouwt hbb uit Ras Šamrateksten = O.T. *Hobab* = (sans doute) Humbaba; J. LEWY (Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Test., R.H.R. 1934, tome 110, p. 46 s., n. 44) brengt met de syrische Huwawa in verband de assyrische Kubaba en Kubabat. In een tekst, door EBELING uitgegeven, Quellen zur Kenntnis bab. Religion II, 1919, S. 6 r. 21 (zie S. 14), is Humbaba ook de helper van Ištar. Zie over Kombabos in verband met Aštarte: NÖLDEKE, A.R.W. X, 150 ff. (Die Selbstentmannung bei den Syrern).

³⁾ Meermalen is de ceder, hier genoemd, beschouwd, niet alleen als heilige boom, maar als levensboom, b.v. door JENSEN, K.B. VI, I, S. 441; OBBINK a.w., blz. 47 v.; BÖHL: Festschrift Deimel, art.: Labyrinth, e.a. Men meent dan, dat van één ceder sprake is; maar dat is niet waarschijnlijk, want in r. 6 wordt van *šadū iserini* gesproken, d.i. de cederberg, toch wel in de zin van: berg van de cederen, die als „een woud”, *iskišti*, daar staan; zoo zullen ook in de andere regels: *iserini* als: cederen moeten worden verklaard. Het vellen van de ceder in col. II r. 4 v.v. (Heth. fragment, vgl. vert. SCHOTT, S. 38; EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 196; JOH. FRIEDRICH: Die heth. Bruchstücke des Gilg. epos 39, 1930, S. 8 f. r. 7 ff.), wijst er op, dat de ceder geen levensboom is; vgl. voor de beteekenis van het boomen vellen LANDSBERGER: Z.A. 42, S. 165: „der Grund der Beseitigung der Bäume (ist ja) Schmach und Schande über die Landschaft zu verhängen”; d.i. b.v. het doel van SARGON: Huitième Campagne, r. 225 S.

⁴⁾ Zooals b.v. ook LOISY: Mythes, p. 113 A. 2 en VIROLLEAUD, l.c. veronderstellen.

⁵⁾ Naar Elam verwees JENSEN a.w., S. 441, 573; ook wel LOISY, l.c.; aan de Amanus denken SAYCE, P.S.B.A. 38, 1916, p. 201; VIROLLEAUD, l.c.; DHORME, l.c.; POEBEL, l.c.; GRESSMANN: Das Gilg.-epos 1911, S. 111 ff., die te veel de nadruk legt op de cederberg als de godenberg. Vgl. KING: Legends², p. 9, ALBRIGHT, A.J.S.L. 35, p. 180 n. 1. In de latere tijd wordt bij de ceder-

een verhaal van een tocht naar het „paradijs”; dan zou het tweede deel van het Gilg. epos een doublure zijn van het eerste deel; het zoeken naar de levensplant, waartoe Gilgameš naar het „land der zaligen” gaat, komt echter eerst pas na de dood van Enkidu. Veeleer is de tekst met Virolleaud in zijn genoemde studies te zien als een beschrijving van de ontdekking en verovering van een der syrische boschrijke bergketenen, die de inwoners van Mesopotamië noodig hadden voor hun houtvoorziening. Dit is althans het hoofdmotief. Hiernaast kan een rol spelen een motief, dat we erotisch zouden kunnen noemen en dat getypeerd wordt door de namen Enkidu — *harimtu*; Humbaba (zie boven aant. 2) — Ištar, en ook de trek in Gilgameš, waarop in Tafel 1, 2, 16 e.e. wordt gezinspeeld; tot dit motief behoort de 6e Tafel.

b. De tuin van *sabitu* Siduri. ¹⁾

Gilgameš komt op zijn reis naar 't land der zaligen, langs de weg van Šamaš ²⁾, waarover hij 12 dubbele uren werk heeft; aan 't eind daarvan komt hij in de tuin met edelsteenboomen; van de beschrijving is slechts 't begin overgebleven. Dit is het verblijf van Siduri, een Ištarfiguur; dat het een tuin zou zijn met een levensboom ³⁾, is onwaarschijnlijk, want waarom zou Gilgameš dan verder zijn gereisd? Het is bovendien geen menschentuin, dus geen paradijs in eigenlijke zin. ⁴⁾

De ligging van deze tuin is onzeker. ⁵⁾ De edelstenen doen denken

berg meer aan de Libanon gedacht, vgl. KING, l.c.; ook de tekst, die LANGDON: Weld-Blundell, coll. I 1923, p. 35, Col. III uitgaf. VON OPPENHEIM: Der Tell Halaf 1931, S. 50 f. denkt aan de Antitaurus.

¹⁾ Tekst: Gilg.-epos IX, 5, 47 v.v.; 6 (vgl. THOMPSON's aantekeningen).

Sabitu op verschillende wijze verklaard, door publicatie J. FRIEDRICH, Z.A. 39, 1929, p. 22; 53 is de beteekenis: waardin, zeker geworden; vgl. CH. VIROLLEAUD, R.H.R. 1930, p. 202 ss.; SCHOTT, Z.A. 42, 1934, op deze plaats. Ook reeds ZIMMERN, Z.A. 32, S. 169.

Siduri = Ištar, K.A.V. 173, 16. Zie genoemde litt., ook: JENSEN, K.B. VI I, S. 470, 578; ALBRIGHT, J.A.O.S. 38, p. 64 s., A.J.S.L. 36, p. 258 ss.; die haar ziet als „goddess of life and wisdom”, bewaakster van levensplant en -water, een slangegodin; Siduri zou een parallel van „the serpent goddess Hawwat” zijn. BURROWS: Orientalia 30, p. 13 S.: beide namen Sabitu en Siduri als aanduiding van „nymph”.

²⁾ Id. IX, 4, 46.

³⁾ Zooals o.a. ALBRIGHT in genoemde opstellen wil.

⁴⁾ Zie WARDLE, l.c.

⁵⁾ JENSEN, Kosmologie, S. 212 ff. denkt blijkbaar aan het Zuid-Oosten van Babylonië; in K.B. VI, 1, S. 467, 469 zoekt hij de plaats in 't Oosten, en stelt de mogelijkheid nog om aan Arabië te denken; maar in de Nachträge, S. 575 ff. stelt hij vast, dat gedacht moet worden aan een plaats in 't Westen, en wel aan de phoenicische kust, misschien aan Byblos. Ditzelfde in zijn latere werken, b.v.: Gilg.-epos i. d. Weltlitt. I, 1906, S. 33 ff.; Gilg. Epos, jüd. Nationalsagen,

aan de teekening van Tyrus als godstuin, Ez. 28 : 12b v.v. (§ 13 A).

- 47 „Hij richt zich naar de ----- plant van ---- om te zien.
De karneool (?) draagt haar vrucht.
Takken hangen af, fraai om te zien.
- 50 De lazuursteen draagt ranken (?)
Vrucht draagt hij, heuglijk om te zien. ¹⁾

In de zesde kolom worden allerlei edelstenen genoemd; vanaf regel 25-36 staan enkele brokstukken van regels, maar de meeste stenen zijn onbekend.

B. *De toestand van niet-zijn.*

We wezen reeds op deze teksten op blz. 39 v. n. 1, die echter in de meeste gevallen te weinig verwantschap toonen met de oorden van gelukzaligheid, zoodat we ze niet apart behandelen.

C. *Het land der zaligen.*

Dit is het land, waar Utanapištīm woont. Een beschrijving van de weg daarheen geeft de Xe tafel van 't Gilgamesj-epos. ²⁾

„Een weg van een maand en 15 dagen zag hij op de 3de dag.
(Want) toen had Uršanabi de wateren des doods bereikt.”

Blijkbaar hebben ze dus eerst 3 dagen gevaren van de kust en bereikten toen de doodsocceaan, welks overtocht hun 45 dagen kost. ³⁾ Gilgamesj mag het water niet aanraken; met 120 „boomen” steken de beide metgezellen over, en moeten ten laatste nog verder zeilen. Een beschrijving van het land der zaligen is er niet; alleen hooren we, dat er brooden zijn om te eten, een waschplaats om te wasschen, en op

Ilias u. Odyssee, 1924, S. 9 f.; ALBRIGHT: The goddess of Life and Wisdom, A.J.S.L. 36, p. 260 ss. acht dit mogelijk, maar meent in een art. A.J.S.L. 35, p. 190, dat oorspronkelijk aan Kl.-Azië of Armenië gedacht moet worden. Aan het Noorden (Armenië) denkt VIROLLEAUD, R.H.R. 1930, p. 202 ss. (Le voyage de Gilgamesh au Paradis). De beantwoording der vtagen hangt voornamelijk af van wat men verstaat onder het gebergte Mašū; dit is volgens JENSEN in zijn latere werken Libanon-Antilibanus; volgens VIROLLEAUD 't armenische bergland; vgl. GRESZMANN: Gilg.-epos, S. 161 f.; BURROWS: Orientalia 30, p. 12 S. denkt aan het verre Oosten, en ziet er in een herinnering aan de Perzische Golf.

¹⁾ Vgl. de vert. van SCHOTT, en opm. SCHOTT-LANDSBERGER, Z.A. 42 (1934), S. 165.

²⁾ Col. III, r. 49-50; col. IV, r. 1 v.v.; de eerste regels worden verschillend vertaald.

³⁾ Vgl. JENSEN, K.B. VI, 1, S. 576.

de bodem der zee een wonderkruid. ¹⁾ Dit oord ligt „in de verte, aan de monding der stroomen”. ²⁾

¹⁾ Zie § 9.

²⁾ *ina rūki ina pī nārāti*, XI, 195 v. Over de ligging van Utanapištims woonplaats is veel geschreven. Vier momenten dienen in 't oog gehouden: 1. de sumerische voorstelling van 't land der zaligen in Dilmun, zie § 5 C; 2. de beschrijving van de geheele weg van Gilgameš door de woestijn, 't Mašugebergte, de „weg der zon”, de woonplaats van Sabitu Siduri, en de bovengenoemde versregels; 3. de uitdrukking *ina rūki*; 4. de uitdrukking: *ina pī nārāti*. Al naar gelang men van een voorstelling (of liever van: een bepaalde verklaring van een der voorstellingen) uitgaat, zal men een bepaalde richting uitzoeken. Bijna allen komen tot de conclusie, dat de vier voorstellingen niet in overeenstemming te brengen zijn. Zeer waarschijnlijk is voorstelling no 1 niet in overeenstemming met de drie overige, die misschien ook niet onderling éénstemmig zijn.

Over Dilmun, zie § 4 A, blz. 23 n. 2. De opvatting 2 hangt samen met de richting, waarin men de tevoren afgelegde weg van Gilg. zoekt, vooral met de vraag, wat 't Mašu-gebergte is, waar Siduri woont (zie boven, aant. 5 bij blz. 76). Zoo zoekt JENSEN in zijn oudere werken b.v. Kosmologie, l.c. „in de richting van de Perzische golf”, omdat de „mondung der stroomen” is de uitmondung van Euphraat en Tigris; en vanaf K.B. VI, 1, Nachträge, S. 576 zoekt hij het in 't Westen over de Middellandsche zee, 't zij op de Azoren of Madeira of een dichtbij liggende kuststreek. VIROLLEAUD, l.c. denkt aan een noordelijk gebied, Kaukasus of Krim; verwant hieraan ALBRIGHT, A.J.S.L. 35, p. 190 ss.; LOISY a.w., p. 188 ss. denkt aan een Z.-O. gebied. Daar BURROWS a.w. de plaats van Siduri Oostelijk denkt, zoekt hij Utanapištims woonplaats in het Z.O., in de Perz. golf. (G. gaat dan a.h.w. om de wereld, over 't N. naar 't O. en vandaar naar 't Z.O.); vgl. ook KING: Legends, p. 90. De derde voorstelling: U. woont *ina rūki* wordt door POEBEL: Hist. Texts, p. 63 als een harmoniseerende uitdrukking gezien, die de tegenstelling van twee voorstellingen (U. woont in een onbereikbaar ver land; en: hij woont *ina pī nārāti*) moet overbruggen. Dit kan men meenen, indien *pī nārāti* inderdaad moet aanduiden de uitmondung van Euphraat en Tigris. De vierde voorstelling: *ina pī nārāti* brengt de grootste moeilijkheden; reeds over de vertaling is oneenigheid; de meesten vertalen: monding der rivieren, en bedoelen Euphraat en Tigris (JEREMIAS: Hölle u. Par. b. d. Bab., A.O. I 3, S. 26; POEBEL, l.c.; JASTROW: Religion, B. u. A. I, 343; KING, l.c.; VIROLLEAUD, l.c.; die hierin ziet een herinnering aan de sumerische recensie; LIDZBARSKI, Z.A. VII, S. 111; UNGNAD, Z.D.M.G. 1923, S. 82; DEIMEL: Orientalia 30, p. 31 ss.); enkelen vertalen: bron der rivieren (JASTROW, A.J.S.L. 33, 1916 s., p. 104; ALBRIGHT, A.J.S.L. 35, 161 ss.; GRESSMANN A.f.O. 1926, S. 12); deze laatste opvatting laat zich bij overweging van de voorbeelden, die ALBRIGHT geeft, niet handhaven, vgl. ook de voorbeelden Del. H.W.B.S. 523b. Bij een kanaal is de mond: de plaats waar 't water van de rivier instroomt (b.v. Del., l.c.; DEIMEL a.w., S. 34; R.A. 21, 1924, p. 32 n. 1; ALBRIGHT, l.c., p. 169); bij een rivier is het de uitmondung in zee. Er is echter plaats voor de vraag of met: *ina pī nārāti* niet bedoeld is een mythische plaatsaanduiding, waarbij niet gedacht werd aan Euphraat of Tigris; men zou anders kunnen verwachten de toevoeging: *kīllālē*; vgl. ook JENSEN, K.B. VI, 1, S. 507 en GRESSMANN: Das Gilgam.-epos 1911, S. 163 ff. Een oplossing voor de woonplaats van U. is nog niet gevonden; het is zeer wel mogelijk, dat ook, indien onze kennis van de tekst van het Gilg.-epos volledig was, de begrippen legendarisch zouden blijven. LIDZBARSKI, Z.A. VII, S. 104 ss. en VIII, S. 263 beschouwt „de samenvloeiing der beide zeeën” (QORAN: Sure, 18, 59 ss.) als

D. De heilstijd.

De schilderingen van een heilstijd staan tamelijk ver af van de paradijsvoorstelling; vandaar dat we er slechts even op wijzen.¹⁾ De meest interessante tekst is een passage uit een brief van een hoveling, die de gelukkige regeeringstijd van Assurbanipal beschrijft.²⁾ Na een beschrijving van de welvaart, vruchtbaarheid, levensgeluk en godsdienstigheid, heet het: „Wier zonden ter dood veroordeelden, heeft hij in het leven behouden; die vele jaren gevangen zaten, hebt gij verlost; die vele dagen ziek waren, zijn opgeleefd; de hongerigen zijn verzadigd; de vermagerden zijn vet geworden; de naakten zijn met gewaden bekleed.”

Al is het juist om met de nuchtere opvatting van Meissner in deze tekst een overdreven loftuiting van een hoveling te zien³⁾, toch is de opvatting van Zimmern⁴⁾, die er een herinnering in leest aan verwachtingen van een heilstijd, daarnaast te handhaven.⁵⁾ Hieruit de conclusie te trekken van een babylonische gouden-eeuw-voorstelling in de oertijd, is geheel onzeker.

§ 9. BIJZONDERE MOTIEVEN

IN VERBAND MET DE PARADIJSVOORSTELLING

A. De boom des levens.

Deze uitdrukking is in de babylonisch-assyrische litteratuur nog nergens terug gevonden. Toch vindt men in vele geschriften de voorstelling, dat de Babyloniërs een dergelijke boom hebben gekend. Men heeft de levensboom gezocht: in de ceder van het bosch van Irnini, uit 't Gilg. epos⁶⁾; in de boom op de afb., bekend onder de naam: „zondevalcylander”⁷⁾; in de bekende afbeelding der assyrische paleizen, waarop gevleugelde „genieën” een gestyleerde dadelpalm bevruch-

parallel van *pî nārāti*; vgl. ook BURROWS: Or. 30, p. 16 ss. GEMSER, A.f.O. III 1926 zoekt verband: Utanapištim-Ulluš (= ruku)-Odysseus.

¹⁾ Voor de sumerische litteratuur vgl. § 5 D.

²⁾ HARPER: Assyrian and babylonian letters 1, no 2 r. 22, v.v.; vert. K.A.T., S. 380 f.; DHORME: La religion assyro-babylonienne 1910, p. 172 s. (met transcriptie, p. 179); JEAN: Le milieu biblique II, 1923, p. 311.

³⁾ B. u. A. I, 67; en Dhorme: R.H.R. 113, 1936, p. 128, „Quelques pré-tres assyriens”.

⁴⁾ Zie K.A.T.³, l.c.

⁵⁾ Vgl. ook GÜTERBOCK, Z.A. 42, S. 20 ff. over de *narū*-litteratuur.

⁶⁾ Zie de bespreking bij § 8, 3a, aant. 3.

⁷⁾ Zooals b.v. JASTROW: Civilisation, p. 425; FELDMANN: Paradies, S. 236; TOSCANNE: Délégation XII, p. 178 s.; fig. 311, vgl. verder § 7 b 1.

ten ¹⁾; in verschillende andere gestyleerde boomafbeeldingen ²⁾ of in de tempel ³⁾. Toch kan van geen dezer voorstellingen bewezen worden, dat het levensboomen zijn: bij bijna geen der afbeeldingen is er sprake van het eten van deze boom; en nergens in de litteratuur wordt een zinspeling gemaakt op een levensboom, wat zeer vreemd zou zijn, indien deze zóó vaak in de kunst werd gevonden.

Er zijn wel verschillende verwante voorstellingen:

a. De belangrijkste is de levensplant (-kruid). ⁴⁾

Deze plant wordt genoemd (*šammu balāti*):

In een corrupte Mardukhymne: „bezweerder der goden, die de dooden levend maakt; ----plant des levens” (gever? van de plant des levens, Zimmern). ⁵⁾

Adadnirari III zegt, dat Assur zijn regeering aan de Assyriërs als levenskruid heeft goed gemaakt. ⁶⁾

Assurhaddon wenscht in een bouwinschrift: „Moge mijn koningschap als de levensplant voor de menschen heilzaam zijn”. ⁷⁾

In een assyrische brief heet het: „wij waren doode honden; de heer

¹⁾ Zooals b.v. JASTROW a.w., p. 421, pl. XXXIII; Bildermappe, pl. 55 ff., 63b, 64; met toelichtingen Sp. 40 ff.; FELDMANN a.w., S. 236; WARD: Seal cylinders 1910, p. 219 ss., 232 s.; WEBER: Altor. Siegelb. I, S. 118 ff., Abb. 473 ff.; JEAN: Milieu bibl. III, p. 369; en DEIMEL: Orientalia 16, 1925, p. 90 ss. De bovengenoemde verklaring is ontleend aan LANDSBERGER, in Bilderatlas z. Rel. gesch., 6e Lieferung, Afb. 18 f. (ook TYLOR had deze verklaring). Men zie de breedvoerige bespreking bij OBBINK: Paradijsverhaal, blz. 75 v.v. Een geheel andere verklaring bij H. R. HALL: Bab.-Ass. Sculpture i. th. Brit. Museum 1928, aant. p. 37 bij Pl. XXI: Reliefs representing priests, wearing the divine attribute of the gods Ashur and Enurta (the latter with eagle masks) performing ceremonies in connexion with the sacred pine or cedar-tree of the god Ashur. Weer anders BIRGER PERING, A. f. O. VIII, 1933, S. 288 ff., die de boom behandelt als een levensboom, die in oorsprong hetzelfde is als de 'ašērāh, de kultuspaal in de west-semietische wereld. Vgl. de beschrijving van E. F. WEIDNER, A. f. O. X, S. 212 ff., 219, die echter geen verklaring geeft.

²⁾ Zooals TOSCANNE in zijn meergenoemd art., p. 157 ss. zoo goed als alle boom- en struik-afb. verklaart als heilige boomen en zelfs als levensboom. Vgl. ook HEHN: Bibl. u. Bab. Gottesidee 1913, S. 312, die in 't bekende relief van Nabu-apla-iddin (b.v. LANDSBERGER: Bilderatlas, Abb. 12) de troonkamer van den zonnegod gevormd ziet door een slang, die op de levensboom zijn kop legt; vgl. WEBER, l.c.

³⁾ OBBINK: De godsdienst 1933, blz. 51 v., 147; De Babyioniër tegenover 't raadsel van de dood 1934, blz. 8 v.

⁴⁾ Vgl. hiervoor: ZIMMERN, K.A.T.³, S. 523 f.; DHORME: Religion, p. 190; HEHN: Sünde 1903, S. 42 f.; DEIMEL: Orientalia 16, l.c.; e.e.

⁵⁾ Deze tekst in transcriptie en vert. door HEHN: Hymnen u. Gebete a. Marduk, Beitr. z. Sem. Spr. V, 1906, S. 360 f.: ----- *maš-maš ilāni, muballit mīlī*; ---- *šammē balāfi* etc.

⁶⁾ ZIMMERN, l.c.

⁷⁾ Vgl. behalve genoemde litt. JASTROW: Religion, B. u. A. I, 416.

koning heeft ons het leven gegeven, legde 't levenskruid aan onze neus".¹⁾

Onder verschillende geneesmiddelen wordt in een medische tekst genoemd U-NAM-TI-LA, de „levensplant”²⁾; in een bezweringstekst: *šammu balāti*³⁾.

Soms zoekt men⁴⁾ de levensplant in afbeeldingen, vooral in de plant, die groeit uit een vaas, waaruit water stroomt; echter zijn deze afbeeldingen onzeker van beteekenis.⁵⁾

In verband met de levensplant dient ook ter sprake te komen de verjongingsplant, die Gilgameš plukte op aanwijzing van Utanapištim, voor hij het land der zaligen verliet, en die hem ontroofd werd op de terugweg door de slang.

De bekende passage⁶⁾ luidt:

- 263 Utanapištim (sprak) tot hem, (tot) Gilgameš:
Gilgameš, gij zijt gekomen, hebt u vermoeid en afgetobd.
265 Wat zal ik u geven, dat gij naar uw land terugkeert?
Ik zal, Gilgameš, u een verborgenheid openbaren.
En (een) niet (-bekend feit zal ik) u zeggen⁷⁾:
Een plant is het, als een doornstruik zijn wortel (?)⁸⁾,
Zijn doorn door(boort) als een roos (?) (uw hand) —
270 Wanneer uw handen deze plant hebben gegrepen,⁹⁾
Toen Gilgameš dit hoorde, opende hij.....
Hij bond zware steenen aan zijn voeten.
Zij trokken hem naar de waterdiep(te, waar hij de plant zag)¹⁰⁾.
Hij nam de plant, (die zijn hand door)boorde¹¹⁾.
275 Hij sneed (de zware steenen) van zijn voeten.¹¹⁾

¹⁾ HARPER: Assyrian a. Bab. Letters 771, r. 6 v., zie HEHN: Sünde, l.c.; MEISSNER, B. u. A. II, 317 meent, dat men de levensplant „wie Schnupftabak in die Nasenlöcher steckte” (*šammu balāti ana nahirini itakan*).

²⁾ K.A.R. 157, Vs., r. 13, 20 (zie MEISSNER, B. u. A. II, S. 306).

³⁾ K.A.R. 73, r. 30: (*šam*)-*mu balāti ša belti-ia al(?)-ta-ši a-na-ku*: de levensplant van mijn heerscheres dronk (?) ik; vgl. MEISSNER: „Beitr. Ass. Wb. II, S. 65; JEAN, l.c. noemt nog een kindernaam: „levensplant”, op grond van JOHNS: Ass. Deeds and Doc., no 344.

⁴⁾ DELMEL (met?): l.c.; R.A. 5, p. 103 ss.; WARD a.w., p. 215 ss., bij fig. 650 (ook: JASTROW: Bildermappe, fig. 191; HEHN, l.c.; MEISSNER, B. u. A. II, 140).

⁵⁾ Vgl. ook de bespreking OBBINK a.w., p. 54; en litt. n. 6 blz. 83 v.

⁶⁾ Gilg. epos XI, r. 263 v.v.

⁷⁾ Aanvulling van SCHOTT in zijn vertaling.

⁸⁾ Vermoedelijke lezing volgens THOMPSON.

⁹⁾ Aanvulling onzeker: THOMPSON wil: dan zult gij het leven vinden; SCHOTT met JENSEN, K.B. VI, 1: dan zult gij tot uw land terugkeeren. Dit laatste op grond van r. 265. Op grond van r. 282 zou men kunnen vermoeden: gij zult jong worden.

¹⁰⁾ Aanvulling THOMPSON.

¹¹⁾ Aanvulling JENSEN, THOMPSON, SCHOTT e.a.

- De tweede maal legde hij het aan zijn oever. ¹⁾
 Gilgameš sprak tot hem, tot Uršanabi den schipper:
 Uršanabi, deze plant is de befaamde ²⁾ plant,
 Waardoor de mensch in zijn hart steeds het (lett.: zijn) leven bereikte. ³⁾
 280 Ik zal ze naar het met wallen omgeven Uruk brengen, ik zal laten eten.....,
 [hij zal de plant doorsnijden.
 Haar naam is: als grijsaard wordt de mensch jong.
 Ik zal ze zelf eten, ik zal terugkeeren tot jeugdige kracht.
 Na 20 dubbele uren bereidden zij een maaltijd,
 Na 30 dubbele uren hielden zij nachtrust.
 285 Gilgameš zag een put, welks water koel was;
 Hij daalde er in af, om zich met 't water te wasschen.
 Een slang rook de geur van de plant;
 (Uit 't water) ⁴⁾ kwam ze op en nam de plant weg.
 Toen zij zich omwendde, wierp ze haar huid ⁵⁾ af.
 290 Op die dag zat Gilgameš neer en weende.

Deze plant, die Gilgameš vindt, is een verjongingskruid, en volgens regel 279 zeer waarschijnlijk de levensplant, de droom van de menschheid. De opvatting van Jensen, a.w., S. 516, dat de plant de zee tot rust moet brengen, berust alleen op zijn eigen aanvulling van regel 270; echter ook al zou deze aanvulling aanvaard kunnen worden, dan is dit nog geen bewijs, dat de conclusie van Jensen noodzakelijk is; uit regel 281, 286 v.v. blijkt wel wat anders. ⁶⁾ Over de rol der slang, zie blz. 105.

Interessant is de vraag of de in Poebel's Zondvloedtekst, col. I en VI genoemde nig-gil-ma ⁷⁾, dezelfde plant is als de plant, die Gilga-

¹⁾ Zin niet duidelijk; de tweede maal = vervolgens? SCHOTT: „zoodat de vloed (?) hem op de oever wierp”.

²⁾ *Šammu ni-bit(?)*-ti = plant van naam (?); SCHOTT: „das Wunderge wächs”, maar hij teekent Z.A. 42, t.p. aan: „Ende geraten”.

³⁾ Velen vert. anders: JENSEN a.w. en SCHOTT vert. *nab-bi-su*: Vollkraft, op grond van I, 4, 10. Echter acht JENSEN ook afleiding van *napištu* mogelijk (JENSEN a.w., S. 428), vgl. DHORME: Textes, t.p. De vorm *ikaššadu* kan hier iteratieve beteekenis hebben, UNGNAD: B.-A. Gramm.², § 30bβ; *ina libbišu*: in zijn hart, in de zin van: in zijn voorstellingsvermogen; allen volgen JENSEN, K.B. VI, S. 517: *ina libbi* = waardoor; we hebben hier te denken aan Gilg. ep. I, 2, 33, waar Aruru in haar hart een beeld van Anu schiep vóór ze tot 't scheppen zelf overgaat. Gilgameš wil blijkbaar zeggen, dat hij de plant heeft gevonden, waarover de menschheid altijd heeft gedroomd, als het levenselixir bevattende. Vgl. nog: GINSBERG, Or. V 1936, p. 186 vertaalt *npš* uit R.-Šamra-litt.: „verlangen”.

⁴⁾ Aanvulling THOMPSON.

⁵⁾ *ku-lip-tum* (THOMPSON; ook vert. SCHOTT). Vroeger las men *ku-lul-tum* (vgl. JENSEN, DHORME).

⁶⁾ Vgl. de bespreking door MORGENSTERN: On Gilg. epic XI, 274-320, Z.A. 29, 1914/1915, p. 284 ss. Voor JENSEN's opvatting ook nog diens: G. epos i. d. Weltlit. I, S. 48 f. FELDMANN a.w. S. 223 volgt JENSEN.

⁷⁾ Zie § 6c, n. 6.

meš plukt, zooals King meent. ¹⁾

Haupt, A.J.Ph. 1925, p. 212 ziet in deze plant een jodium-houdende alge, *Chondrus crispus*; Meissner: Beitr. Ass. Wb. II, S. 65 meent, dat de verjongingsplant en de levensplant niet 't zelfde zijn, omdat vlg. een onuitgegeven tekst U-NAM-TI-LA = *irru* (= papaver, vlg. Haupt, Z.A. 30, 1 ff.; vlg. Landsberger, Z.A. 41, 231: kolokwint). Ook al zijn het twee plantensoorten, en al is de eerste meer mythologisch, de tweede meer magisch van karakter, in wezen zijn ze drager van dezelfde idee.

Ook het verjongingskruid heeft een magische achtergrond. Dit komt b v. voor in Egypte onder andere medicijnen als een verjongingsrecept (beschreven in een tekst: „boek voor 't veranderen van een oud mensch in een jong mensch" ²⁾); dit is een bewijs, dat de idee van een verjongingsmiddel algemeen oostersch was. We mogen bij dit kruid denken aan een „geneeskrachtige medicijn", zooals Zimmern ³⁾ mogelijk acht; maar dit medicijn is dan in 't Gilg. epos bedoeld als een, het leven steeds vernieuwend, „levenselixir", d.w.z. wel als een magisch middel ⁴⁾, maar tevens van mythologische oorsprong. Dat hierbij principieel onderscheid gemaakt moet worden tusschen 't verjongingskruid (dat ook immers blijkbaar de slang gelegenheid gegeven heeft zich steeds te vernieuwen = eeuwig te leven) en de bijbelsche boom des levens (zie Nikel: Genesis u.s.w., S. 132, A.T., u.s.w., S. 32 en Fruhstorfer: Paradiessünde S. 87), die eeuwige levenskracht verleent, is o.i. niet vol te houden (blz. 117).

b. Het is niet mogelijk in dit verband even breed te handelen over b: andere samenstellingen van bepaalde woorden met het levensbegrip. We sommen slechts op: levensspijze ⁵⁾, levenswater ⁶⁾, levensspeek-

¹⁾ KING: Legends², p. 56, 86-89; vgl. BURROWS: Orientalia 30, p. 12 n. 1, die aan koraal denkt en het beschouwt als een middel tegen storm.

²⁾ H. GRAPOW: Untersuchungen über die altäg. med. Papyri I, M.V.Ae.G. 40; I, 1935, S. 25, 70.

³⁾ K.A.T.³, S. 524.

⁴⁾ Vgl. KING, l.c., p. 89; ook dat in 't syrisch *samma* de beteekenis van geneesmiddel heeft: *هَقْلُ أَمِّ؟ شَتْرُ زَيْبِل*: de rechtvaardigen zijn het genees-

middel tot leven (APHRAÄTIS: Demonstratio XXIII; GRAFFIN: Patrologia Syriaca I, 2, 1907. Sp. 27 s., r. 8); ALBRIGHT, A.J.S.L. 35, 1919, p. 193 s. zoekt verwantschap met de Gaokerma, de Avestische boom van alle geneesmiddelen, maar dit schijnt weer een ander motief te zijn.

⁵⁾ Adapa mythe, 2e fragm. (KNUDTZON, l.c., no 356), r. 60 v.: *akal balāti*; vgl. daartegenover *akala ša mūti*, r. 29. Vgl. ZIMMERN, A.R.W. 1899, S. 165 ff.; deze brengt de voorstelling van levensbrood in verband met de christelijke avondmaalsleer, hoewel hij toegeeft, dat in Babel geen sacramenteel eten van levensbrood is aan te wijzen!

⁶⁾ Ištar's Hellevaart, Rv. 34, 38 (zie b.v. DHORME, a.w. p. 338); Adapa mythe

sel¹⁾, levensbezwering²⁾, levensheiligdom³⁾, levensaarde⁴⁾, levenspoort⁵⁾, levenswoning⁶⁾. Gemser⁷⁾ wijst op nog andere verbindingen. Uit deze samenstellingen en 't verband, waarin ze voorkomen, blijkt, dat 't begrip leven hier meer met gezondheid, heil⁸⁾ overeenkomt, dan met de beteekenis: eeuwig leven; van 't laatste is geen sprake, tenzij waarschijnlijk bij 't verjongingskruid van Gilgameš en 't levensvoedsel van Adapa. Dicht bij de voorstellingen van allerlei magische middelen, die 't „leven” kunnen brengen, staan die van middelen, welke allerlei wenschelijks geven; wonderplanten en -steenen; zooals: de barenspant⁹⁾ en barensteen⁹⁾; de liefdesplant en zwangerschapsplant¹⁰⁾.

Met deze voorstellingen van allerlei wonderplanten, -boomen, en -steenen zijn we midden in de magische gedachtenwereld, welke de babylonische ideeën volkomen beheerschte.

(i.e.; ook hier *mê balāti* tegenover: *mê māti*; vgl. WARD: Cylinders, p. 215, 218, fig. 650 (= JASTROW: Bildermappe, pl. 191); LANDSBERGER: Bilderatlas Rel. gesch., S. III bij pl. 26 (abusievelijk genoemd 25); PRINZ a.w., 102 ff., 315 f., 133 ff., LANGDON: Sem. Myth., p. 95 s.; VON SPIESS: Hommelfestschr. II, 1918, S. 335 ff.; JENSEN a.w., S. 525 bij Ninazu; DOUGLAS VAN BUREN: Iraq, 1934, p. 63 s., vgl. van denzelfden: The flowing vase and the god with streams 1933 (zie DHORME, R.H.R. 1933, tome 108, p. 80 ss.); KRISTENSEN: Goddel. Bedrieger, blz. 7; K.A.T.³, S. 25 n. 3: *mê napistimja* = mijn levenswater, uit Maklu I, 108, IV 48 f. Vgl. A. PARROT: Le „Refrigerium” dans l'au-dela, R.H.R. 1936 (113) p. 117 ss. (water: symbool des levens).

¹⁾ *imat balāti*, tegenover *imat māti*, zie Del. H.W.B., S. 78 en 501 s.v. *salāhu*; vgl. JASTROW: Religion I, 501 f.; HEHN: Sünde, S. 42 (= IV R. 29a; ook bij Del.).

²⁾ HEHN, i.e.; JASTROW, i.e.; UNGNAD: Religion, S. 274 (uit Schurpu-Sammlung); EBELING: Quellen I, S. 10/11, r. 15; HEHN: Hymnen a. Marduk, Beitr. z. Sem. Spr. V, 1906, S. 363, r. 9; K.A.R. 41, 5 S., zie EBELING: Tod u. Leben, S. 156.

³⁾ HEHN a.w., S. 364, r. 13 *ašrat balāti*.

⁴⁾ *kaḫḫar balāti*, Z.D.M.G. 1915, S. 89 ff., r. 20; in regel 6 ging vooraf de parallelle plaats: *ašar šulme*.

⁵⁾ *Ludlul bel nimeki*, zie b.v. LANDSBERGER's vert.: Textbuch, S. 316.

⁶⁾ Voor Babel, Del. H.W.B., S. 175a; S.L. 465, 2, 13; zie ook *énamtila* voor de tempel van Enlil; PAFFRATH a.w., S. 121, 192.

⁷⁾ Persoonsnamen, blz. 125 v.: levensmelk, levenszegel, boek des levens, beschermgeest des levens; ZIMMERN a.w., S. 526: levensolie (Maklu VII, 37).

⁸⁾ Vgl. b.v. EBELING: Quellen I, S. 3 (K.A.R. II, 58), Vs. 46, Rs. 33, waar *šulmu* (*šalāmu*) en *balātu* geheel synoniem gebruikt worden; vgl. ook K.A.T.³, 639; LANGDON: Epic., p. 194 n. 12; Poème, p. 109 s. Zie blz. 102.

⁹⁾ Vgl. MEISSNER, B. u. A. I, 390; Etana-mythe: barenspant; vgl. ook „water for travail in birth”; LANGDON a.w., p. 97 (= K.A.R. 196, Rv. II, 27, 29); BÖHL vertaalt: „water dat de baring verlicht”, Jaarbericht E.O.L., no. 4, 1936, blz. 204.

¹⁰⁾ Zie JIRKU: Materialien z. Volksreligion Israels 1914, S. 28 f.; vgl. Del. H.W.B., S. 670b; MEISSNER a.w. II, S. 316 noemt een „zwangerschapssteen”, die hij gelijkstelt met de genoemde „barensteen”.

B. *Boom der kennis.*

Hiervoor is in de bab.-ass. litteratuur geen vergelijkbare voorstelling aan te wijzen. Voor Sumer zie § 6 B.

C. *Menschenschepping.*

1. De belangrijkste assyrische tekst is die van de 6e tafel van *Enuma eliš*, die tegenwoordig zoo goed als compleet is. ¹⁾

Marduk geeft in r. 3 v.v. zijn plan om menschen te scheppen aan de goden te kennen:

„Bloed ²⁾ wil ik samenbinden, gebeente doen ontstaan,
Een menscheijk wezen ³⁾ wil ik tot stand brengen, welks naam „mensch” is.
Een menscheijk wezen wil ik scheppen, den mensch;
De dienst der goden moge hun opgedragen zijn, waardoor zij mogen rusten. ⁴⁾

Ea antwoordt dan o.a. (r. 11 v.v.):

„Laat één uwer broeders overgeleverd worden,
die moet uit de weg geruimd worden, opdat menschen gevormd kunnen worden,
Laten de groote goden vergaderen;
Den schuldige ⁵⁾ moge men overleveren, opdat zij mogen bestaan.”

Qingu wordt dan schuldig bevonden en voor Ea gebracht (r. 25b K.A.R.-tekst = r. 31 Kiš-tekst en Weidner):

„Straf legden zij hem op, zijn aderen ⁶⁾ sneden zij af.

¹⁾ *Uitgaven*: KING: The seven Tablets of Creation II, 1902, pl. XXXV-XXXVII; DEIMEL: *Enuma Eliš sive Epos babiloniacum de creatione mundi*; EBELING, K.A.R. I 4, nr. 164; LANGDON, O.E.C.T. VI, pl. XXXVI en p. 94 ss., Kiš-tekst; WEIDNER, A. f. O. XI, 1936, S. 72 f.; deze laatste geeft van r. 28-50 (= EBELING-LANGDON: 23 ss.) op grond van de nieuwe teksten en een heel nieuw fragment, een transcriptie en vertaling, welke wij in bovenstaande vertaling volgen; vgl. LABAT, a.w., p. 142 ss.

Vertalingen: KING, a.w. I, p. 86 ss.; DHORME: *Textes rel.*, p. 65 s.; WINCKLER: *Keilschr. Textbuch*³ 1909, S. 113; OBBINK, a.w., blz. 89; LANGDON: *Poème*, p. 33 s.; UNGNAD: *Religion der B. u. A.* 1921, S. 47 f.; EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 121 ff.; LANDSBERGER: *Textbuch z. Religionsgeschichte*² (LEHMANN-HAAS) 1922, S. 290 f.; LANGDON: *Epic of Creation* 1923, p. 164 ss.; WEIDNER, l.c.; LABAT, l.c.

²⁾ De oude vertalingen geven = „mijn bloed-----.”

³⁾ LÛ-GÁL-LÛ-A, met EBELING te lezen op grond van een variant, in *Arch. Keilschr. Forsch.* II, 30, *lulla*; E. beschouwt dezen als „eersten” mensch; zie § 9 C, 11e blz. 99; LABAT, l.c. bij r. 6; DHORME, R.H.R. 1935, tome 112, p. 274.

⁴⁾ Vgl. de sum. tekst, CHERA, S.R.T., p. 25 (zie § 6c) en beneden r. 25 v.v.

⁵⁾ Kiš-tekst: *ša annam*; K.A.R.: *anni*.

⁶⁾ Lett.: bloed. BÖHL, A. f. O. XI, 1936, S. 191 n. 3 overweegt de mogelijkheid, op grond van 't *damu*-bloed, waaruit de mensch werd geschapen, dat de oermensch misschien *Dam u* (= de Tammuz van Byblos) zou kunnen zijn; hier zou een parallel-woordspel zijn als in *lullu-dullu*; *adam-adama*).

Met zijn bloed schiep hij de menschen. ¹⁾
 Hij ²⁾ legde hun de dienst der goden op, de goden stelde hij vrij.
 Nadat hij de menschen geschapen had, de wijze Ea,
 De dienst der goden hun had opgelegd,
 Dat werk ³⁾, onvatbaar voor het begrip,
 Door de wijsheid van Marduk, Nudimmud (Ea) geschapen had ⁴⁾
 Deelde Marduk, de koning der goden,
 De Anunnaki, alle, boven en beneden."

In de K.A.R.-tekst r. 85 ss. wordt Marduk als regent over de menschen gesteld en de taak der menschen in de offerdienst aan de goden nader vastgelegd.

R. 107 v. wordt nogmaals gezegd (vgl. boven r. 6 en 33):

„De menschen, die hij schiep, (als) bezielde wezens, ⁵⁾
 Legde hij de dienst der goden op, zoodat zij konden rusten."

In Tafel VII, 29:

„Om hen (de goden) te bevrijden schiep hij de menschen."

Het geheele epos, waarvan de 6e tafel eerst uit Assur (\pm 825 v. Chr.) bekend is, is met Ebeling, a.w., S. 108 uit de tijd der eerste babylonische dynastie 2000 afkomstig te beschouwen, omdat het Marduk verheerlijkt; we kunnen voor sommige stukken, b.v. 't boven ver-

¹⁾ Interessant is achteraf de opmerking van LAGRANGE: *Etudes*², p. 386: „il est très invraisemblable que Mardouk se soit servi pour créer les hommes du sang de son ennemi" (tegenover LORSY: *Mythes*, p. 49, die veronderstelt de schepping van den mensch uit Tiamat).

²⁾ Ea; deze regels toonen aan, dat oorspronkelijk Ea de rol van Schepper-god moet hebben vervuld, zooals hij ook de overwinnaar is van Apsu en Mummu (1e tafel). Zeer waarschijnlijk is 't lied oorspronkelijk ter eere van Ea en pas later van Marduk of Aššur. Vgl. JASTROW: *On the composite character of the Bab. Creation Story*, Nöldeke-Festschrift II, 1905, p. 969 ss., en Hebr. a. Bab. tradities 1914, p. 75. Daartegenover veronderstelde ZIMMERN: *Marduks (Ellils, Aššurs) Geburt im babylonischen Welterschöpfungsepos*, *Oriental. Studien*, Fr. Hommel gewidmet 1917, S. 220 f., dat Enlil de oorspronkelijke overwinnaar-god van het lied was.

Dat de rol in tafel VI inderdaad Ea toekomt, blijkt ook uit de bevrijding der goden, waarmee bedoeld wordt de bevrijding der Anunnaki; deze waren oorspronkelijk aan Ea's hof in Eridu verbonden, zie Nippur 4561, boven § 4 A, aant. 2, bij Col. V, 39 en DEIMEL, *Panth.* no. 93, 7. LABAT, a.w., p. 143 s. n. 8 meent (met beroep op Col. VII 26-29), dat de menschen werden geschapen, opdat op hen kon worden overgedragen „la fatalité de la mort", die de goden in de wereld gebracht hadden door Apsu en Mummu te dooden.

³⁾ De beteekenis van *šipru* = boodschap, beroep, e.d. maakt het mogelijk, dat bedoeld is, de opdracht van de dienst der goden; of 't kan slaan op het scheppingswerk van Ea.

⁴⁾ Deze regel, die tot verschillende vertalingen aanleiding gaf, is gekunsteld in verband met de context; de overgang van Ea op Marduk doet veronderstellen, dat hier de babylonische geleerden hun redactorenwerk hebben gedaan.

⁵⁾ Kiš-tekst + K.A.R. *šikitti napsāti*.

taalde, waarbij Ea menschenschepper is, nog oudere bronnen vermoeden.

2. Het is aan dit klassieke gedicht, dat Berossos zijn babylonische scheppingsgeschiedenis ontleend heeft ¹⁾, welke door Eusebius wordt overgeleverd: „Toen Bël het land onbewoond, en vruchtbaar zag, had hij bevolen aan één der goden, zich te onthoofden ²⁾ en met het uitstroomende bloed de aarde te bevochtigen en mensch en dieren te vormen, die de lucht konden verdragen-----.” „Alexander Polyhistor zegt, dat Berossos in 't eerste boek vertelt, dat deze god ³⁾ zich zelf onthoofdde, en dat de andere goden het stroomende bloed met de aarde vermengden, en de menschen vormden: ze zouden daardoor redelijke wezens zijn en deel hebben aan het goddelijke denken.”

Het verschil in de beide berichten over Berossos is waarschijnlijk, dat in 't eerste verteld wordt, dat Bël door Qingu zelfmoord laat plegen, en volgens de berichtgeving van Polyhistor zelf zelfmoord pleegt, om de menschen te scheppen.

Blijkbaar is voor Berossos de figuur van Ea uit *Enuma Eliš* heelemaal achter Marduk schuil gegaan; de zelfmoord van een god is bij hem een nieuw element. 't Tweede bericht van Polyhistor laat Marduk-Bël zelf zelfmoord plegen, wat niet Berossos' bedoeling zal zijn geweest; deze interpretatie zal liggen bij Polyhistor en niet bij Berossos. 't Vermengen van het bloed met leem wordt in de assyrische tekst niet verteld, maar zeker bedoeld.

3. Een oud babylonische tekst, door Ungnad 2000 v. Chr. gedateerd, Bu 91-5-9, 269 ⁴⁾ geeft in 't leesbare gedeelte ⁵⁾ 't volgende:

¹⁾ Zie tekst K.A.T.², S. 488 f.; LANGDON: Poème, p. 34 n. 2; SKINNER: Genesis 1910, p. 42. Vertalingen ibidem; ook: EBELING, a.w., S. 137 f.; GUNKEL: Schöpfung und Chaos, S. 17 ff.

²⁾ Dit is wel niet Bël, zooals men vroeger meende, maar Qingu; immers Bël is toch de scheppende god.

³⁾ Deze god = Bël?, omdat de andere goden scheppend optreden; dus is 't bericht van Polyhistor een variant; bij bovengemelde weergave van de tekst van Berossos hebben we met ZIMMERN de tekstverbetering (-omzetting) van GUTSCHMID gevolgd. Zie verder Eusebi Chronicorum Liber I ed. A. Schoene 1875, Sp. 16 ss. en LAGRANGE: Etudes², p. 386.

⁴⁾ Tekst, C.T. VI, 5; LANGDON: Poème, Pl. X (ook: Epic). Vert. van 't grootste deel v. d. Obv.: LANGDON: Poème, p. 36; OBBINK, a.w., blz. 87; UNGNAD: Religion, S. 55; EBELING: A.O.T. z. A.T.², S. 134. Van de geheele tekst liet EBELING nog een proeve van vertaling volgen in Tod und Leben I, S. 172 ff.

⁵⁾ Wij beperken ons tot de Obv. r. 4 v.v. (Tekst LANGDON: Poème), daar de Rev. te corrupt is; slechts enkele zinnen zijn met zekerheid te lezen; de reconstructie van EBELING is te onzeker.

- „Het beeld ¹⁾ van de creatuur moge de mensch dragen.”
- 5 Zij riepen de godin-----
De hulp ²⁾ der godin, de wijze Mami:
„Gij zijt de moederschoot,
Die de menschen schept.
Schep den mensch ³⁾, dat hij het juk drage.
- 10 Het juk moge hij dragen-----
Het beeld van de creatuur moge de mensch dragen.”
Nintu ⁴⁾ opende haar mond,
Zij sprak tot de groote goden:
„Bij mij is het niet mogelijk----
(3 regels niet vertaalbaar; in de derde staan wel vast de woorden:
leem-----bloed).
- 18 Enki opende zijn mond,
Hij sprak tot de groote goden:
(2 regels onbegrijpelijk)
- 22 „Een god mogen zij slachten-----
Mogen de goden gereinigd worden in de aangelegenheid (?) ⁵⁾.
Met zijn vleesch en bloed
- 25 Moet Ninhursag leem vermengen.
God en mensch
Moge zij maken ⁶⁾----in leem.
(rest onbegrijpelijk).

Deze tekst kan anterior zijn aan de eerst behandelde Assurtekst. Ze staat a.h.w. tusschen de oud-sumerische voorstelling van het voortbrengen der menschen door de goden en de latere voorstelling van het scheppen der menschen uit klei en godenbloed in. In de godenvergadering toch verklaart de goddelijke moeder, Mami-Nintud-Ninhursag zich onbekwaam om menschen voort te brengen; en Ea geeft de raad tot het dooden van een godheid. Toch blijft ook hier de godenmoeder degene, die scheppend optreedt, en heeft Ea haar plaats nog niet ingenomen, zooals in de Assurtekst (en in sumerische voorstellingen, zie § 6c).

4. K.A.R. I no. 4, r. 24 v.v. ⁷⁾

Na het ontstaan van hemel en aarde en 't toebereid-zijn van de

¹⁾ ŠU-KAT = giš-lar = *usurtum* (beeld; begrenzing); S.L. 354, 74; Del. H.W.B. s.v. (EBELING *šu-gát* = *šūqu* = overvloed).

²⁾ *usūtu* = *usātu* ?

³⁾ *bi-ni-ma lu-ul-lu-a*; zie beneden bij 11e, n. 8.

⁴⁾ Zeer waarschijnlijk ligatuur: (*il*)*nin-tu* (EBELING).

⁵⁾ *dī-āb-bu* (?).

⁶⁾ *li-ip-pi-iš*.

⁷⁾ Tekst-uitgave bovengenoemde Vert.: UNGNAD: Religion, S. 56; EBELING, A.O.T. z. A.T. ², S. 134f.; LANGDON: Poème, p. 42 ss. De tekst is in drie kolommen: de eerste kolom is onzeker van inhoud (muzikale noten?), de tweede kolom is sumerisch, de derde assyrisch.

wereld, vragen de goden, in vergadering bijeen, wat ze zullen scheppen; de Anunnaki antwoordden dan aan Enlil:

- 24 „In Uzumúa, de „band” van hemel en aarde, ¹⁾
Willen wij de (beide?) Lamga-goden ²⁾ slachten.
Uit hun bloed willen wij de menschen scheppen.
De dienst der goden zij hun taak:
Om voor altijd de grens vast te stellen,
30 De hak en draagkorf op te nemen:
De tempel der groote goden worde tot een verheven woning gemaakt; ²⁾
Het (eene) veld van het (andere) veld af te palen,
35 Voor altijd de grens vast te stellen,
Kanalen recht aan te leggen,
40 De grenssteen vast te stellen,
De aarde te irrigereen, (veel) planten te kweeken,
Veel regen ³⁾-----
Rv. I Betreden grond ⁴⁾ af te grenzen ⁵⁾,
Korenschuren terug te geven ⁶⁾,
6 Het veld der Anunnaki tot volle rijkdom te ontwikkelen,
De overvloed van het land te vermeerderen,
Het feest der goden te bereiden,
Koud water uit te gieten:
10 De groote woning der goden zij tot een verheven woning gemaakt.
Ulligarra en Zalgarra zullen ze heeten.

In het vervolg van deze tekst is nog veel onduidelijk; daarin wordt Aruru genoemd, blijkbaar als heerscheres der menschen. De hoofdgedachte van het gedicht is wel duidelijk: te beschrijven, dat de menschen hun levensdoel hebben in de cultus der goden, en tevens in de cultuur (vgl. de sum. tekst, § 4 B). Ook keert hierin terug 't scheppen van den mensch uit godenbloed. Aruru, de godenmoeder, is blijkbaar hier niet degene, die scheidt; de Anunnaki scheppen hier den mensch. Dit is wel een bewijs, dat de Anunnaki in deze tekst een andere rol spelen, dan in de 6e tafel van *Enuma eliš* (zie boven), waar de mensch door Ea geschapen wordt, om de Anunnaki te bevrijden. De Lamgafiguren ⁷⁾ zijn nog niet bekend.

¹⁾ Zie MEISSNER: Bab. u. Ass. II, 111; een kamer in Ekur, de tempel van Enlil, als afbeelding van 't touw, dat hemel en aarde verbindt (melkweg).

²⁾ r. 32 v. (= Rev. r. 10) é-dingir-gal-e-ne b á r-m a ḡ-a-t ú m-m a = *šubtu rabitu ša ilāni ša ana parakki širi šulukat*: Voor t ú m-m a = *šulukat*, zie Del. H.W.B., S. 68b = gemaakt tot, geschikt voor (De tempel---zij geschikt voor een verheven woning).

³⁾ im ḡ é ḡ, Del. Gl., S. 262 = *zunu*; 2 maal herhaald, verbum corrupt.

⁴⁾ KI-ŪR = S.L. 461, 147 *duruššu* = betreden grond, baan; *kiurru?* = onderste tempelruimte.

⁵⁾ š u r = afgrenzen, S.L. 101, 15.

⁶⁾ Aan de goden?

⁷⁾ Volgens EBELING, l.c., n.d.: een dubbelgod, Janusfiguur, vgl. A.O.B. z. A.T.², no. 368. Vgl. DEIMEL: Pantheon 1823 v.v.; DHORME, R.B. 1928, p. 443

5. Tekst C.T. XIII, 35-37. ¹⁾

- Een reine woning, een woning der goden, was op een reine plaats niet gemaakt,
Een riet niet opgekomen, een boom niet geschapen,
Een tegel niet gelegd, tegelbouw niet opgetrokken,
Een huis niet gemaakt, een stad niet gebouwd,
5 Een stad niet gemaakt, levende wezens ²⁾ niet in 't aanzijn geroepen,
Nippur niet gemaakt, Ekur niet gebouwd,
Uruk niet gemaakt, Eanna niet gebouwd,
Apsu niet gemaakt, Eridu niet gebouwd,
Een reine woning, waar de woning der goden was, niet gemaakt,
10 Alle landen waren één zee. ³⁾
Toen het midden van de zee één watervat was,
Te dien tijde is Eridu gemaakt, Esagila gebouwd,
Esagila, hetwelk Lugaldukugga (Marduk) ⁴⁾ midden in de Apsu als woonstede
[vestigde,
Is Babel gemaakt, Esagila voltooid.
15 De goden, de Anunnaki maakte hij gezamenlijk.
De reine stad noemden zij verheven: „woning van het tevreden-stellen van hun
[hart.”
Marduk vlocht op de wateroppervlakte een rietmat (?)
Om de goden in „de woning van het tevredenstellen van het hart” te doen wonen,
20 Schiep hij de menschen.
Aruru schiep met hem het „menschenzaad” (de menschenkinderen).
Het gedierte des velds, levende wezens ⁵⁾ schiep hij op 't veld.

n. 3 wil denken aan de figuur uit Plato's Symposium, die door Zeus in tweeën gedeeld werd, opdat daaruit man en vrouw geschapen werden.

We willen (met Prof. BÖHL) de vraag opwerpen, in hoever de Lam-ga-goden (dualis of pluralis) 't zelfde zijn als de lam-m-a-goden (dissimilatie); deze worden o.a. genoemd in een inschrift van Ammiditana (zie SCHORR: Urkunden alt. bab. Rechts, S. 603). Deze lam-m-a heeten in de semietische vertaling *lamazat*, *lamastu*-figuren (zie beneden *sub* E, Cherubs, blz. 114 n. 3, waar de *lamastu* zijn menschenhelpende genii en tempelbewakers; daarnaast is ze ook een booze demon, zie o.a. BÖHL: Jaarbericht, E.O.L. 1936, blz. 266). Deze *lamastu* is echter ook een door Anu uit den hemel verdreven Anu-dochter, zie FALKENSTEIN: Liter. Keilschrifttexte aus Uruk 1931, S. 9 n. 3; S. 11, r. 12 ff. en J. LEWY: Les textes paléo-ass. et P.A.T., R.H.R. 1934 (110), p. 47 n. 44. *Lamastu* is een Lucifer-figuur (LEWY), althans parallel aan Qingu (BÖHL); vgl. tekst 4 boven met tekst 1 boven.

¹⁾ Tekst sumerisch en nieuw-babylonisch (waarvan 't sumerische met JENSEN, K.B. VI I, S. 38 f. als „vertaling”, te zien is), begint met: Bezweering. Het inleidende fragment daarop, is een kosmogonie, die we over hebben. Transcriptie van de babylonische tekst: JENSEN, l.c.; KING: The seven tablets of Creation I, p. 130 ss. (ook sum. tekst); DHORME: Textes, p. 82 ss.; WINCKLER: Textbuch, S. 91 f.. Vertalingen, bij genoemde auteurs; en ZIMMERN, in GUNKEL: Schöpfung, S. 419 f.; OBBINK, a.w., S. 83; EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 130 f.; UNGNAD: Religion, S. 52 f.; JASTROW, J.A.O.S. 36, 1917, p. 280 ss., die tracht te komen tot een tekst-critische analyse van Eridu- en Nippur-verzen.

²⁾ á-dam = *nammaššu* = levend wezen, of: menigte (Del. Gl. 272; S.L. 334, 181).

³⁾ *tantum-ma*; *ma* geeft nadruk aan.

⁴⁾ Zie DEIMEL: Pantheon no. 1905.

⁵⁾ *šikin napīšti*, vgl. נִפְשׁ הַיָּדָה. Gen. 2 : 7 (zie hoofdstuk III, t.p. noot 12).

Daarna volgen de schepping van Tigris, Euphraat, planten, tamme dieren; daarna „vult Marduk aan het zeegebied een terras” (31) en bouwt steden.

Deze tekst is van beteekenis door de eerste regels, die de toestand van een niet-zijn vóór de schepping schilderen (zie § 4 A, blz. 39).

Merkwaardig is de teekening van de schepping der aarde. Voor de mensche-schepping wordt de term *banû* gebruikt; de menschen worden genoemd: *zêr amelûti* = menschenzaad (-geslacht). Marduk treedt als schepper op, maar Aruru werkt mee. Vóór de menschen worden de steden geschapen, pas later de dieren en de cultuur. Ook hier zijn de menschen er weer, om de goden tevreden te stellen.

6. Tekst: F. H. Weiszbach: Miscellen, Tafel 12. ¹⁾

Toen Anu de hemel schiep,
Nudimmud (Ea) de Apsu, zijn woning, schiep,
Kneep ²⁾ Ea leem af in de Apsu
Schiep hij Kulla ³⁾ voor de vernieuwing [des tempels].

Daarna volgt het scheppen van bosch, riet, bergen, zeeën, producten, alles om de tempel te herstellen en te onderhouden; ook 't scheppen van vele goden-werkmeesters, die voor dit alles zorgen. De drie laatste regels luiden:

Hij schiep Kù-sug, den opperpriester der groote goden om de riten en
[[regelen] te doen onderhouden.
Hij schiep den koning, om te zorgen voor [de heiligdommen].
[Hij schi]jep de menschen om te onderhouden [de godsdienst].

In de laatste, corrupte, regel volgen nog de namen van Anu, Enlil en Ea. Het heeft er de schijn van, dat de lagere goden de menschen moeten helpen, opdat deze de groote goden dienen; ondanks de lacunes is de idee, dat de menschen geschapen zijn voor de dienst der goden, zeker.

¹⁾ In de Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft, Heft 4, 1903; met transcriptie en vertaling, a.w., S. 32 ff.; F. THUREAU-DANGIN: *Rituel Accadien* 1921, p. 46 s.; JENSEN, K.B. VI 2, S. 48 ff.; vertaling EBELING, a.w., S. 129; UNGNAD, a.w., S. 54. Deze tekst is een onderdeel van het „ritueel van den *kalu*-priester”; 't is een reciet, dat behoort bij een ritueel tot herbouw van tempels; geschreven in nieuw-babylo-nisch.

²⁾ *ik-ru-sa*.

³⁾ Zoo leest TH. DANGIN, l.c.; 't is de „tegel-god”.

7. Ea en Atrahasis, Col. IV. ¹⁾

- Ea sprak
-----deed haar reciteeren ²⁾
[Spr]ak de bezwering: toen zij haar bezwering gesproken had,
[Sp]uwde zij op haar leem. ³⁾
5 [Veertien stuk]ken kneep ze af: zeven stukken legde ze aan de rechterhand,
Zeven stukken legde ze aan de linkerhand; tusschen deze in wierp ze een tegel.
--in (?) 't riet ingesloten (?) opent zij haar (?) de pudenda (?) ⁴⁾
Zij roept (?) de wijze, wetende (?) (vrouwen) ⁵⁾,
10 [Zeven] en zeven moederschooten: zeven schiepen manlijke (wezens)
Zeven schiepen vrouwelijke (wezens).
De moederschoot, die het lot bepaalt,
Voor haar (?) plur.) ⁶⁾ voleindigt (voleindigen?) zij ze
Voor haar ⁶⁾ voleindigt zij ze, haar evenbeeld (?) ⁷⁾
De beeltenissen der menschen teekent ⁸⁾ Mami.

Daarna volgen aanwijzingen voor een bezwering bij een *partus*.

Deze tekst is de laatste tafel van de Ea-Atrahasis-mythe, die vertelt van goddelijke oordeelen, die over de menschen kwamen, en die enkele malen werden beëindigd op de bede van Atrahasis tot Ea, totdat eindelijk de zondvloed de menschen wegnam. Daarna schiep Mami een nieuwe menschheid.

Voorzoover we dit tekstgedeelte kunnen vergelijken met het oud-

¹⁾ Tekst, C.T. XV, 49. Transcriptie en Vert. JENSEN, a.w., S. 286 ff.; P. DHORME: Textes, p. 136 ss.; A. CLAY: A hebrew deluge story in Cuneiform, 1922, p. 68; EBELING: Tod und Leben, S. 176 f. Vert.: UNGNAD: Religion, S. 126 f.; EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 205 f.; OBBINK, a.w., blz. 85; LANGDON: Poème, p. 24 s. Deze tekst toont verwantschap met Bu 91-5-9, 269 (zie boven sub 3), zooals ZIMMERN reeds opmerkte (zie K.B. VI I, S. 275); echter zijn beide niet gelijk te stellen, zooals JENSEN, l.c. al inzag; EBELING: Tod und Leben, S. 172 ff. zoekt nauw verband met de Reverse van Bu 91-5-9, 269; maar we merkten (no. 3) reeds op, dat deze tekst feitelijk onleesbaar is. EBELING heeft met bovenstaande tekst verbonden een fragment K. 7816 (B.A. V, S. 688), hetwelk blijkbaar een andere recensie van hetzelfde verhaal geeft; daar dit fragment vrij corrupt en het verband niet duidelijk is, nemen we het in onze vertaling niet op.

²⁾ *ušam(šam)-naši*, van *manú* = (bezwering) reciteeren, Del. H.W.B. 416.

³⁾ *nadú* = spuwen (Del. H.W.B. 449b).

⁴⁾ Niet goed vertaalbaar: ---a *ap-pa-ri pa-ri-ik a-bu-un-na-te tip-te-ši* (EBELING *ip-te-ši*): deze regels worden steeds verschillend vertaald; *abunnate* meestal vert.: navel (HOLMA: Körperteile 150; EBELING, t.p.; SCHOTT: Gilg.-epos, in de regel Gilg. 2, 4, 36, ed. Thompson); THOMPSON, a.w., p. 76 vert.: *pudenda*; *parik* van *parāku*? = zich wentelen, sluiten, geweld doen (EBELING, a.w. wil: *barāku* = knielen); *apparū* = riet.

⁵⁾ ---*is-si-ma irše-te mu-te-ti*; *mu-te-ti* niet zeker, misschien = *mudāti*; zie JENSEN, a.w., S. 544 f.

⁶⁾ *šinašan*.

⁷⁾ *maš-ru-ša*, i.p.v. *mišru-ša*? (Del. H.W.B. 403 f., DHORME, l.c.; UNGNAD, l.c.).

⁸⁾ *ušar*, vgl. **יָצַר**, Gen. 2: 7, zie n. 8 s.v. aldaar (hoofdstuk III).

babylonische fragment, Col. VII (zie Clay, a.w., S. 60 f.; Ebeling, A.O.T. z. A.T.², S. 201), schijnt de oorspronkelijke mythe anders geëindigd te zijn dan in de assyrische tekst. Van de oud-babylonische tekst is een fragment van de 7e kolom over, waarin Ea spreekt van de zondvloed en blijkbaar de goden bestraft over de zondvloed en voor de menschen opkomt (Gilg.-epos XI, r. 177 v.v.) en zegt, dat hij nieuwe menschen zal scheppen (r. 392 *anakuma ullada* = ik zal zeker voortbrengen; r. 396: *ilušu ullad ù iltu*: zijn god zal voortbrengen en zijn godin---, vgl. Clay, l.c.); daarna volgt tusschen r. 400 en 435 een groote lacune, waarin de schepping der menschen kan gestaan hebben, zooals we die uit de assyrische recensie kennen; de oude tekst echter eindigt daar niet mee, maar met een mededeeling over Atrahasis. De bezwering aan 't eind van de assyrische tekst heeft het eind van 't verhaal blijkbaar vervangen.

Wanneer wij de beschrijving, die Meissner: *Babyloniën und Assyriën I*, S. 390 geeft, vergelijken, dan geeft de scène waarschijnlijk een beschrijving van de *partus* der godin. De tegel is misschien de plaats, waarop de geboorte plaats vindt; de tweemaal zeven stukken leem kunnen de moederschooten voorstellen, waaruit de 14 kinderen geboren worden, of 't zijn de afbeeldingen der kinderen (*in utero*?) zelf (misschien de eerste „zeven” menschenparen¹⁾, waarbij „zeven” zooals zoo vaak in de litteratuur de symbolische beteekenis der totaliteit heeft). R. 14 is misschien de samenvatting; hierbij is 't merkwaardig, dat het „uitbeelden” (*ešēru*) als 't werk van Mami gezien wordt. In deze tekst schijnen de voorstellingen van het baren en vormen door de godin dooreen te loopen.²⁾ Het reciteeren van deze tekst zal sympathetisch-magische beteekenis hebben.

8. Gilgamesh-epos I, 2, 33 v.v. (ed. Thompson).³⁾

Tengevolge van de tyrannie van Gilgamesh roepen de inwoners van Uruk de goden aan; dan krijgt Aruru, de moedergodin, de opdracht iemand te scheppen, die Gilgamesh' evenknie kan zijn.

¹⁾ EBELING: *Tod und Leben*, S. 109 beschouwt „jeder dieser Frauen und jeder ihrer Mutterleiber (als) ein Monat der Schwangerschaft und jeder der Tonstücke (als) ein Stadium des Embryos.”

²⁾ Vgl. OBBINK, a.w., blz. 86.

³⁾ Transcripties: THOMPSON: *The Epic of G.*, p. 12; JENSEN, a.w., S. 120; DHORME, a.w., p. 186 s. Vert.: JENSEN, l.c.; DHORME, l.c.; UNGNAD u. H. GRESSMANN: *Das Gilgamesh-Epos 1911*, S. 8; OBBINK, a.w., blz. 80 v.; UNGNAD: *Religion*, S. 69; EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 151 f.; SCHOTT: *Das Gilgamesch-epos 1934*, S. 16 f.

- 33 Toen Aruru dit hoorde, schiep ze in haar hart het evenbeeld van Anu.
Aruru wiesch haar handen; leem kneep ze af, spuwde (?) daarop.
- 35 ---Enkidu schiep zij, den held; een verheven ¹⁾ spruit van de schare ²⁾ van
[Ninurta.
Bedekt (?) met haar was zijn geheele lichaam, geschapen van hoofdhaar als
[een vrouw.
- De groei (?) ³⁾ van zijn hoofdhaar sproot uit als van Nisaba.
Hij kent geen volk en (vader)land; hij is bekleed als Sumukan.
- 40 Met de gazellen eet hij gras,
Met het vee verzorgt hij zich aan de drinkplaats,
Met het „watergewemel” is hij tevreden van hart.

Van beteekenis zijn in deze passage: 1. deze Enkidu-figuur (een satyrtype?) wordt beschouwd als 't evenbeeld van Anu. ⁴⁾ 2. Aruru schept door leem af te knijpen en er op te spuwen. 3. Dit natuurwezen doet denken aan het eerste menschentype, zooals de Sumeriërs zich dat voorstelden (zie § 4, blz. 47 en § 6c blz. 59). De vergelijking met den bijbelschen Adam, die men wel heeft willen trekken, gaat slechts heel gedeeltelijk op. ⁵⁾

9. Tekst C.T. XIII, 34. ⁶⁾

Deze assyrische tekst is zeer corrupt, en houdt zich blijkbaar bezig met het scheppen door Ninigiku(Ea) van twee kleine wezens(?), waarvan de beteekenis niet vaststaat; zij kunnen echter niet de eerste menschen

¹⁾ *zirtî* = *širtî*, met JENSEN, UNGNAD en EBELING?

²⁾ *kišru* = legerschaar.

³⁾ *i-ti-ik*.

⁴⁾ Vgl. Gen. 1: 26 v. Enkidu als satyr, zie Ungnad-Gressmann: Gilg. epos S. 96.

⁵⁾ Zie blz. 68 v. resp. noot 5 en 7; verder beneden 11d en hoofdstuk III n. 5 bij Gen. 2: 19. Feitelijk kan men alleen zeggen: Enkidu herinnert aan de sumerische eerste menschen; en de eerste mensch in Gen. 2 in zijn verhouding tot de dierenwereld roept 't vermoeden wakker van een oudere traditie (die bestreden wordt in Gen. 2), waarin een verhouding met het dier wordt verondersteld, die aan den eersten mensch in Sumer herinnert. Bovendien herinnert de schepping van Enkidu („evenbeeld van Anu”) aan een andere traditie der menschen-schepping in Gen. 1.

't Feit alleen reeds, dat in de Enkidu-teekening dus twee tradities verbonden zijn, die in Gen. 1 en 2 uiteenliggen, maakt de samenhang van het Enkidu-verhaal met Gen. 2 onmogelijk. Er is wel verwantschap in 't materiaal, dat bij de opbouw van beide verhalen werd gebruikt (verwantschap is nog geen gelijkheid; en 't gebruik is nog heel verschillend, zooals blijkt uit de antithese mensch-dier, die de Jahwist stelt).

DHORME, R.H.R. 1935, tome 112, p. 274 gaat verder als hij van Enkidu, den wilden man in de steppe *edinu*, geschapen naar 't beeld van Anu, zegt: „Le rapprochement s'impose entre *edinnu* et *èden*, l'Eden d'Adam et Ève. L'aventure du paradis terrestre est en germe... dans l'épopée de Gilgamès.”

⁶⁾ Transcriptie en vert. KING: The seven tablets of Creation I, p. 122 ss.; P. JENSEN, K.B. VI I, S. 42 f.; P. DHORME: Textes, p. 96 s. Vert. UNGNAD: Religion, S. 57 f.; OBBINK, a.w., p. 91 v.; EBELING, a.w., S. 136.

voorstellen, zooals men vroeger wel verdedigde, want in 't voorafgaande wordt gezegd, dat de goden geschapen hadden: „'t vee van 't veld, --en de menigte der (stad)“ (r. 4, vgl. r. b, 7).

10. Toespelingen op menschenschepping in babylonische litteratuur.

a. Gilgameš-epos (oud-babylonische redactie X, 3, 3 v., Thompson, a.w., p. 53):

„Toen de goden de menschen schiepen,
Bereidden ze voor den mensch de dood.”

Babylonische Theodicee ¹⁾, Strophe XXVI r. 276-9:

„De koning van de oertijd Narru ²⁾, die de menschen schiep,
De verheven Zulummar ³⁾, die hun leem afkneep,
De koningin, die ze vormde, de heerscheres Mama,
Schonken aan de menschheid ingewikkelde plannen.”

Ludlul bel nimeki ⁴⁾ (r. 159): „degene, wier (leem)stukken Aruru afkneep”.

Ištar „baarde (*ullada*) de menschen” (Gilg.-epos XI, 122); vgl. ook de tekst beneden 11e, laatste alinea, blz. 100.

Ea (?) „verwekte ⁵⁾ (*ullada*) (menschen?)”, (oud-bab. Ea-Atraḫasis-mythe VII, 393, Clay, a.w., p. 61.)

b Cod. Hammurabi XXVIII, r. 43 noemt Nintu „de moeder, die mij schiep” (*ummu baniti*) en III, 27 v.v. zegt hij, dat hij is H., „dien de wijze Mama volkomen maakte” (*ušaklilušu*).

Van Aruru wordt gezegd, dat: „het werk van Aruru's hand zijn de levende wezens te zamen”. ⁶⁾

c. Het scheppend optreden van de groote goden (vooral Ea) komt verder meermalen voor bij de schepping van allerlei wezens:

Ea schept de vrouwelijke demon van de strijd Šaltu tegenover Ištar. ⁷⁾ Ea schept Adapa (Adapamythe, 1e fragm., r. 6).

¹⁾ Bewerking (transcriptie, met transcriptie commentaar en vertaling) B. LANDSBERGER, Z.A. 43, 1936, S. 32 ff. waar alle verdere litteratuur; vgl. ook E.O.L. 1935 en EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 287 ff.

²⁾ Volgens de babylonische commentaar = Enlil.

³⁾ Vlg. commentaar = Ea; zie BÖHL, A. f. O. XI, S. 206.

⁴⁾ = Ik wil prijzen den heer der wijsheid. Bewerkingen o.a. LANDSBERGER: Textbuch, S. 311 ff.; EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 273 ff., waar ook de litteratuur te vinden is. 't Citaat is r. 159 (EBELING) = assyr. tekst, K.A.R. I, no. 10 Rs. r. 17 *šu-ut dA-ru-ru ik-ru-su ki-ri-iš-si-in*.

⁵⁾ Vgl. Nippur 4561 V 42, Enki t u-L U L-a (zie § 4 A).

⁶⁾ Zie citaat LANGDON: Poème, p. 25 n. 5 = Bab. theodicee r. 258 (zie boven).

⁷⁾ ZIMMERN: Ištar und Šaltu, Leipzig 1916, S. 19, r. 26, 30.

„De groote goden schiepen lieden met lichamen van holvogels, menschen met ravengezichten. In de onderwereld schiepen de goden hun stad, zoogde Tiamat ze; hun moederlijf, Belit-ili, schiep (ze)”.¹⁾

„Ea schiep in zijn wijze hart een beeld; hij schiep Ašušunamir, den eunuch.”²⁾

In de naam Enkidu (Gilgameš-epos) en de titel van Ea: Nudimmud (= *Ea ša nabniti*, vgl. S.L. III, S. 85 s.v. *dím*) wordt Ea als scheppergod geëerd).³⁾

11. *Samenvatting* der babylonische (en sumerische) gegevens over de oorsprong van den mensch.

a. Als Scheppergoden treden op: Anu, Enlil, Enki, Ninḫursag samen (§ 6 C); maar vooral Enki (l.c.), die ook als Ea in de babylonisch-assyrische litteratuur optreedt als schepper (§ 9 C, 1, 6, 9, 10a, c) als raadgever bij de schepping (§ 9 C, 3, 7); hij wordt vervangen door Marduk (§ 9 C, 1, 2, 5).

Enlil wordt genoemd § 6 C; 9 C, 10a (als Narru).

Ninḫursag treedt op in § 6 C; 9 C, 3, als Mami, § 9 C, 3, 7, 10a, b; als Aruru § 9 C, 5, 8, 10a, b; als Ištar, § 9 C, 10a.⁴⁾; als Belit-ilē, 9 C 10c.

Terwijl in de tekst § 9 C, 1 de menschen om de Anunnaki geschapen worden, zijn in 9 C, 4 de Anunnaki de scheppergoden; de goden tezamen worden nog genoemd Gilg.-epos X, 3, 3 (zie § 9 C, 10a en c).

b. Wijze van scheppen.⁵⁾ Bij de Sumeriërs worden de menschen a. voortgebracht òf b. geschapen (gemaakt), zie § 6 C.

Het voortbrengen⁶⁾ bij de babylonische voorstelling slechts in § 9 C, 7, 10a (ontkend § 9 C, 3) en beneden laatste alinea, sub e blz. 100.

Het vormen uit klei, § 9 C, 6, 10a.

¹⁾ Uit: „Koning van Kutha”; KING: The seven tablets of Creation I, p. 142 s.; JENSEN, a.w., S. 292 f.; EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 231.

²⁾ Ištars hellevaart Rev. r. 11 v. (Tekst C.T. XV, pl. 45 v.v.; K.A.R. I no. 1, pl. 3, Rv. r. 6 v. Vert.: DHORME: Textes, p. 336; LANDSBERGER: Textbuch Relig.-gesch.², S. 299; EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 29 e.e.

³⁾ De titel van Ea ^d u g-*k* a-*b* u r duidt wel niet op Ea als scheppergod, maar als heer der pottbakkers, vgl. DEIMEL: Pantheon, p. 112b.

⁴⁾ In EBELING, K.A.R. 41, 4, zie Tod und Leben, S. 156 wordt Nintinugga (en blijkbaar ook de parallele figuren van Ninisinna-Ninkarrak; vgl. MEISSNER: B. u. A. II, S. 31, 33) geëerd als „mensenmoeder” (tweetalige tekst).

⁵⁾ Zie de samenvatting bij LABAT, a.w., p. 47 ss. en p. 163; hij zoekt in *Enuma eliš* VII, 20: (vergeleken met B.A. V, 312, 21: *lubluṭ ina sarika*)šāru *tābu* de idee van het scheppen door inblazen van de adem in de neusgaten; vgl. LANGDON: Epic, p. 193; BÖHL, A. f. O. XI, S. 203 wijst op eenige plaatsen uit de Tell-el-Amarna-brieven, b.v. KNUDTZON, a.w., no. 141, 7, 10, 13: *šari balāpija*).

⁶⁾ Zie D. NIELSEN: Ras Šamra Myth. und bibl. Theol. 1936, S. 3f.

Het vormen uit bloed (en been), § 9 C, 1, 4.

Het vormen uit bloed en klei, § 9 C, 2, 3; uit speeksel en klei, § 9 C, 7 (verbonden met voortbrengen), 8.

Wat het scheppen van een beeld in het hart (Ištar's hellevaart, van Ašušunamir, § 9 C, 10c en schepping van Enkidu door Aruru, § 9 C, 8) is, is niet geheel duidelijk. ¹⁾ Slechts de laatste plaats is te vergelijken met het bijbelsche: de mensch, geschapen naar Gods beeld en gelijkenis (צלם en דמות, Gen. 1 : 26); want bij Ašušunamir wordt niet van een god gesproken, op wie 't „beeld” gelijkt; bovendien worden beide uitdrukkingen niet van menschen gebruikt, meer van heroën (misschien hierbij behoorend *māru*, § 9 C, 7, r. 13).

Blijkbaar is het scheppen uit godenbloed (althans voorzoover onze gegevens reiken) een speciaal-babylonische voorstelling.

c. Het doel der menschen-schepping. Dit is bij alle teksten, die er over handelen, èn in Sumer èn in Bab.-Ass.: de goden dienen; waarbij in de 6e tafel van *Enuma eliš* de nadruk er op valt, dat de menschen de lagere goden vervangen. De dienst der goden is behalve cultus (§ 6 C; 9 C, 1, 4, 5, 6) ook de cultuur (vgl. § 6 C en § 9 C, 4). ²⁾

d. Toestand der menschen bij de schepping.

Eén sumerische tekst (vgl. § 6 C) kent een cultuurlooze oertoestand der menschen; in de assyrische litteratuur komt daarmee slechts overeen de figuur van Enkidu (§ 9 C, 8), die misschien als een satyrtype moet worden beschouwd. ³⁾ Overigens worden de menschen gezien als cultuurdragers (zie boven c). Zij worden geschapen om steden te bouwen, zooals blijkt uit de zondvloedtekst van Poebel (§ 6 C); de vijf oudste sumerische steden worden daarna gebouwd (in col. II van 't zelfde epos) door Enlil (?). ⁴⁾ Meermalen worden zelfs eerst de steden geschapen gedacht en dan de menschen (§ 9 C, 5). Dit hangt echter in teksten als § 9 C, 5 (en 6) blijkbaar samen met de opvatting van de taak der menschen de cultus te volbrengen: als steden genoemd worden, dan staan ze voor de heiligdommen: de heilige steden waren er eerst. Dan is 't ook te begrijpen, dat in § 9 C, 5 na de steden en de menschen pas de rivieren, de dieren, planten (i.e.w. de natuur als cultuurvoorwaarde) worden geschapen; de tekst wil blijkbaar niet een historische volgorde geven, maar het voornaamste eerst noemen.

¹⁾ Vgl. K.B. VI 1, S. 401 f. („mit der Phantasie im Geiste schaffen”).

²⁾ Voor de opvatting van LABAT zie boven bij 9 C 1, blz. 86 n. 2.

³⁾ LOISY: *Mythes Babyloniens*, p. 108, 119 s.; 123 s. Enkidu als eerste menschentype parallel aan Adam. Vgl. boven blz. 68 en 94.

⁴⁾ KING: *Legends*, p. 58 ss.

e. Veelheid der menschen (eerste menschen?).

De menschen worden steeds als soort geschapen, *en masse*, vgl. § 6 C; § 9 C, 1, 2, 3, 4 (in deze teksten komen de woorden voor: *amēlu*, *amēlūtu*, *nišē*, *lullu*); § 9 C, 5 (hier wordt gesproken over: *namaššu* = sum: á-dam = menigte; en staat in r. 20: *amēlūtu* = menscheid parallel met *zēr amēlūti* = menschengeslacht in r. 21); § 9 C, 6 (*amēlūtu*), § 9 C, 7 (*nišē*), § 9 C, 9 (*namaššē ali*), § 9 C, 10a (*apāti*, *amēlūtu*, *nišu*).

Van de schepping van een enkel individu is niets te merken ¹⁾; 't eenige wat er op lijkt, is de tekst uit Col. IV van Ea-Atraḫasismythe, waarbij Mami zeven manlijke en zeven vrouwelijke wezens scheidt (§ 9 C, 7). Dit getal sluit echter de gedachte der totaliteit in en bewijst niets voor de individueele schepping der menschen.

Men heeft zich voor de idee van een eersten mensch beroepen op de Adapamythe ²⁾, want in een der fragmenten wordt Adapa genoemd *zēr amēlūti*. ³⁾ Door velen ⁴⁾ wordt deze uitdrukking beschouwd als bewijs, dat Adapa als eerste mensch of vertegenwoordiger der menscheid werd gezien. Dit is echter onmogelijk om allerlei redenen ⁵⁾: omdat Adapa „onder de menschen” geschapen werd en leefde; hij is dus niet de eerste mensch, en als *abkallu* (blz. 71) is hij niet de „typische” mensch. Taalkundig is *zēr amēlūti* = de afstammeling van de menschen of van 't menschengeslacht ⁶⁾, vgl. de opmerking hier boven (de tekst § 9 C, 5 wisselt *amēlūtu* en *zēr amēlūti* af); in de Zondvloedtekst

¹⁾ Vgl. LAGRANGE, a.w., p. 385.

²⁾ Voor de litteratuur der Adapamythe zie blz. 69, § 7.

³⁾ Fragment 4, r. 12.

⁴⁾ FELDMANN: Paradies, S. 194 ff., wijst op Friedr. Delitzsch, Zimmern, A. Wünsche, Hommel e.a., zie voor de oudere litteratuur aldaar. Ook nu wordt nog aan deze voorstelling vastgehouden door MEISSNER: Könige, B. u. A., S. 174, Die bab.-ass. Literatur, S. 48, Bab. u. Ass. II, S. 188; KRISTENSEN, T.T. 1911, blz. 4, De Goddelijke bedrieger, 1928, blz. 3 v.v. (Adapa is „de typische mensch”); LANGDON: Poème, p. 30 n. 2, 83 (echter anders: Semitic Mythology, p. 175); OBBINK: Paradijs, blz. 97 v.v. (typische mensch); EBELING: Tod und Leben, S. 27; LOISY: Mythes babyl., p. 70 ss. Dat Adapa zou zijn = Alaparos, de 2e oerkoning van Berossos LANGDON: Poème, pag. 127 ss.; HOMMEL, P.S.B.A. 1893, p. 243; KING: Legends, p. 33, e.a. is niet meer vol te houden, sinds LANGDON, O.E.C.T. II 1923 de tekst bracht, waaruit bleek, dat Alaparos (van Berossos) = Alagar, zie boven Inl., blz. 19.

⁵⁾ Zie vooral JENSEN, K.B. VI I, S. 362, 413, 571; en in: Reallexion Assyriologie (herausgeg. v. Ebeling-Meissner), S. 33 ff.; FURLANI: Mito di Adapa, p. 54.

⁶⁾ Zie JENSEN, l.c.; DHORME: Textes, p. 158 s., n. 12; Del. H.W.B. s.v.; ook KNUDTSON: Die Tell-el-Amarnatafeln 2, 9; 4, 34; vgl. dat in alle semietische talen de stam *zr^c* aanduidt: zaad-nakomelingschap (zie NÖLDEKE, A.R.W. VIII, 1905, S. 164).

van Poebel, Col. IV, r. 10¹⁾) wordt in 't sumerisch duidelijk: zaad der menschheid = menschen gebruikt, als Enki 't plan van de zondvloed aan Ziusudra meedeelt; vgl. ook IV, R. 5 (= C.T. XVI, 19 ss.), r. 94: *zér amēlūti* = menschen. Indien Adapa *zér amēlūti* genoemd wordt, is dit te vergelijken met Gilg.-Ep. XI, 193 (ed. Thompson), waar van Utanapištim gezegd wordt: „Vroeger was Utanapištim mensch (*ina pana U. amēlūtumma*)”²⁾; hieruit blijkt ten sterkste, dat de beteekenis van *amēlūtu* = *zér amēlūti* is: een menscheijk wezen (vgl. *bar našā, ben ādām*). Hiermee vervalt de voornaamste reden om aan de Adapamythe groote symbolische beteekenis toe te kennen (omdat Adapa niet kan gelden als vertegenwoordiger der menschheid; zie boven § 7, blz. 69 v.v.).

Ebeling²⁾ ziet het woord: *lullu* als naam voor den eersten mensch; het verband eischt echter op de twee plaatsen, vooral in de tekst Bu 91-5-9, 269 (zie § 9 C, 3; r. 9 aldaar) eerder de beteekenis: mensch = menschheid.³⁾

Ook beschouwt Ebeling⁴⁾ Nigara als eerste vrouw, als babylonische Eva. In K.A.R. I, no. 4 worden nl. twee namen genoemd⁵⁾, die door Ebeling blijkbaar voor de eerste menschen gehouden worden, maar veel eerder synonieme namen voor de menschheid in 't geheel.

Böhl⁶⁾ wijst op een traditie van het scheppen door Marduk van vier menschen, overeenstemmend met de vier wereldstreken; en brengt

¹⁾ Zie b.v. CLAY: A hebrew deluge story, p. 70 = POEBEL: Hist. T., p. 15, Col. IV r. 8); num-un-nam-lú-gál ḥa-lam-e-d(é) = to destroy the seed of mankind.

²⁾ A.O.T. z. A.T.², S. 121 n.k.; Tod und Leben, S. 172 n.e.; vgl. dezelfde: art. Aruru. Reallex. Ass.; en BÖHL, A. f. O. XI, 1936, S. 191 n. 3.

³⁾ In de eerst bedoelde plaats (*Enuma eliš* VI, r. 4, 5; vgl. boven § 9c, 1) vertaalt b.v. ook LANDSBERGER: Textbuch, S. 240: menschheid; *lullu* (zonder persoonsdeterminatief!) staat telkens als parallel van *amēlu, amēlūtu*. Vgl. ook Gilg.-epos I, 4, 6: Enkidu, *lullā amēlu*. De vertaling van deze plaats loopt nogal uiteen (SCHOTT: wild?; EBELING: Vollkraft; UNGNAD: kraftvoll); DHORME, R.H.R. 1935, tome 112, p. 274 spreekt zich uit voor Landsbergers opvatting, dat *lullā* = wilde, barbaar, in deze passage. SPEISER: Mesopotamian Origins 1930, p. 96 n. 35 bespreekt Landsbergers opvatting (door deze gegeven in Kleinasiat. Forsch. I, 1929, 321 ss.: Ḥabiru u. Lulāḥḥu); zie ook LABAT, p. 143. De mogelijkheid moet onder 't oog gezien worden, dat *lullu* hier alleen 't menscheijk karakter van Enkidu onderstreept.

⁴⁾ Tod und Leben, S. 11.

⁵⁾ Zie § 9 C, 4, Rv. 11, waar we met UNGNAD: Religion, S. 56 lezen Zalgarrā, omdat zal synoniem is van ul (prachtig zijn); UNGNAD vert. beide namen: Ulligarrā = Uppigmacher; Zalgarrā = Reichmacher.

⁶⁾ Op grond van EBELING's vertaling, A.O.T. z. A.T.², S. 128, r. 113 (= *Enuma Eliš* VII, 113) naar een onuitgegeven tekst te Konstantinopel; BÖHL, A. f. O. XI, 1936, S. 209, en Jaarbericht E.O.L. no. 4, blz. 195 v.v.

deze traditie in verband met de tekst C.T. XV, pl. 1, 2, volgens welke Mama verschillende (vier?) zonen gebaard heeft, die „de stamvaderen zijn geworden van de groote volken en rassen”.

De tekst luidt volgens de vertaling van Böhl (E.O.L., l.c.):

„Mama heeft er één gebaard:
een ster, een diadeemdrager, een koning.
Mama heeft een tweede gebaard:
een tweede, wiens paleis zich bevindt in Anzariqan.
Mama heeft een derde gebaard:
een heiligen vorst (?)
[Mama heeft een vierde gebaard:
Lillu, den waren zoon, den god van het land Sumer]---

f. Het wezen des menschen (en menschenlot).

Er zijn twee beschouwingsreeksen aangaande den mensch in Sumer (zie § 6 C) en Babel, welke waarschijnlijk uitdrukking zijn van twee anthropologische voorstellingen, die vreemd zijn aan elkaar.¹⁾ De twee reeksen zijn: de oorsprong door verwekking of baring der goden; en de schepping uit klei en godenbloed of godenspeeksel e.d.

Het schijnt, dat in de idee van de voortbrenging door de goden een zelfde religieuse motief wordt uitgedrukt, als in de schepping uit godenbloed; d.w.z. beide ideeën spreken uit de voorstelling der wezenlijke verwantschap van god en mensch. Terwijl in de eerste formulering de mensch in volstrekt „idealistisch” licht verschijnt, is in de tweede 't „realistisch” element van de stoffelijkheid des menschen evenzeer opgenomen. De sterk idealistische inslag van het babylonische denken over den mensch is wellicht de oorzaak zoowel van de groote rol, die heroën (halfgoden, halfmensen) in de babylonische mythologie spelen, als van de sterke nadruk op het tragische van het sterven des menschen.

De babylonische opvatting over het wezen van den mensch wordt 't best geformuleerd met de woorden²⁾: de mensch is goddelijk naar zijn redelijk wezen, hij is aardsch naar zijn vergankelijk-zijn; reeds Berossos formuleerde het zoo³⁾ (althans 't eerste).

Deze opvatting over 't menschelijk wezen staat in nauw verband met de opvatting van het menschenlot.

Eenerzijds staat voor den Babyloniër het doodslot der menschen

¹⁾ LABAT, a.w., meent sporen van een derde voorstelling te ontdekken, zie n. 5, blz. 96. Indien ook deze idee mag verondersteld worden, is deze zoo wezensverwant aan de bovengenoemde tweede formulering, dat we niet van een nieuw type moeten spreken.

²⁾ Met OBBINK: Paradijsverhaal, blz. 132 v.v.; zie Inleiding blz. 7.

³⁾ διὸ νοερούς τε εἶναι καὶ φρονήσεως θείας μετέχειν; zie boven § 9 C, 2.

vast¹⁾. We citeeren allereerst uit 't Gilgameš-epos.

Van den gestorven Enkidu zegt Gilgameš:

„Hij ging tot het lot der menschheid.”²⁾

Tot den klagenden Gilgameš zegt de goddelijke waardin:

„Het leven, dat gij zoekt, zult gij niet vinden.
Toen de goden de menschheid schiepen,
Bereidden ze voor de menschheid de dood,
Het leven namen ze in hun (eigen) hand.”³⁾

Aan 't eind van zijn klacht zegt Gilgameš⁴⁾:

„Mijn vriend, dien ik liefhad, is tot leem geworden. Enkidu mijn vriend,
dien ik liefhad is tot leem geworden.
Zal ik me niet als hij neerleggen,
Om nooit weer op te staan?”

Utanapištim spreekt bij de eerste ontmoeting tot Gilgameš⁵⁾:

„De grimmige dood is [onverbiddelijk]
Bouwen wij voor altijd een huis; plaatsen wij voor altijd ons zegel?
Verdeelen broeders voor altijd?
Is er altijd haat tot den vijand?
Heft de rivier altijd de vloed, zoodat ze meesleept?
r. 30 onbegrijpelijk.
Het aangezicht, dat ziet 't aangezicht van de zon
Van oudsher af, bestaat niet.”

De angst voor de dood heeft Gilgameš ontzettend gegrepen, als hij door zijn slapen de levenskans heeft verloren⁶⁾:

„Mijn hart heeft de doodsdeemon gegrepen,
In mijn slaapvertrek zit de dood,
En waar ik [mijn oor] neerleg, daar is de dood.”

Het wegnemen van de levensplant door de slang, is in dit gedicht een noodzakelijk tragisch moment.

De onvastheid van het menschenleven wordt op indrukwekkende wijze uitgedrukt in 't lied: *Ludlul bel nimeki* II, r. 34-47. ⁷⁾

Voor al in wat Landsberger noemt „de babylonische theodicee”⁸⁾ komt 't pessimisme duidelijk uit (Strophe II, r. 16b v.v., naar vert. Landsberger):

¹⁾ Over 't lot na de dood, zie Gilg, epos Tafel XII, en A. Parrot: *Le Refrigerium dans l'au-delà*, R.H.R., tome 113, 1936, p. 151 ss.

²⁾ X, 2, 4 (oud-bab.), vgl. X, 2, 3 (assy. tekst).

³⁾ X, 3, 2-5 (oud-bab.).

⁴⁾ X, 2, 12-14 (assy.).

⁵⁾ X, 6, 25 v.v. (assy.); regel 25 bij THOMPSON niet volledig, door SCHOTT aangevuld.

⁶⁾ XI, 231 v.v.

⁷⁾ EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 275; LANDSBERGER: *Textbuch*, S. 313; DHORME: *Textes*, p. 374 ss.

⁸⁾ Z.A. 43, 1936, S. 32 ff.

„(de menschen)----- gaan de weg des doods,

De onderwereldrivier zult gij overgaan, is hun bevolen van eeuwigheid.”

Mogen deze laatste gedichten tot de pessimistische gerekend worden, en dus niet het algemeene babylonische denken weergeven, het Gilgameš-epos geeft als het klassiek oud-oostersch dichtwerk de grondstemming van het babylonisch levensgevoel zeker weer: de mensch is sterfelijk en tegen de dood des menschen is geen kruid gewassen.

Of de Babyioniërs een mysteriedienst of -leer hebben gekend, die hun de onsterfelijkheid bood, is onzeker, en uit de ter beschikking staande tabletten onbewijsbaar. Meissner¹⁾ heeft zich beroepen op het genoemde lied: *Ludlul bel nimeki*, maar hij erkent²⁾, dat het onzeker is of de begrippen „heil”, „leven” e.d. slaan op lichamenlijk herstel, dan wel op vereeniging van den mensch met de godheid en de onsterfelijkheid der ziel. We meenen met Zimmern³⁾, dat de genoemde tekst geen mysterievoorstelling inhoudt, indien we onder mysteriegodsdiensdienst verstaan die religie, die den mensch het goddelijk leven belooft; zelfs is dit niet het geval met de diepe woorden, die in 't gedicht staan:

„Marduk kan uit graf in 't leven behouden,
Sarpanitum kan uit de vernietiging redden. ⁴⁾

Anderzijds de voorstelling, dat de mensch goddelijk is naar zijn redelijk wezen⁵⁾, blijkt allermeeft uit 't feit, dat de mensch, althans de priester, de magiër, „het geheim der groote goden”⁶⁾ kent.

Figuren als Atrahasis, Adapa⁷⁾ en Gilgameš, die alle wijsheid kennen, zijn daarom echter babylonisch. Dit beteekent natuurlijk niet, dat iedere Babyioniër met goddelijke kennis vertrouwd was, zooals

¹⁾ Bab. u. Ass., S. 139 ff., 420.

²⁾ A.w., S. 142; „leven en gezondheid zijn synoniem”; OBBINK: De Bab. tegenover 't raadsel v. d. dood, Rede, blz. 13; zie ook W. SCHRANK: Bab. Sühnriten, L.S.S. III, 1, S. 66 f. Zie blz. 84.

³⁾ Z.D.M.G. 76, 1922, S. 36 ff.

⁴⁾ De vertaling van EBELING en LANDSBERGER: in 't graf levend te maken, is niet te handhaven; de assyr. tekst heeft (K.A.R. I, 10, Rs. 13) *Marduk ina kabri bulluša ili'i* = Marduk kan uit 't graf in 't leven behouden (vgl. LANGDON: Babyloniaca VII, t.p.). Dit is geheel in overeenstemming met de inhoud van het gedicht en met de volgende regel: *Sarpanitum redt uit het verderf (ina karāšē)*, vgl. Gilg.-Ep. XI, 173b *a-a ibluš amēlu ina karāši* = geen mensch mag uit 't verderf het leven behouden (vgl. K.A.T.³, S. 639). Vgl. de opm. van BAUDISSION over de beteekenis van קרי (Piel) in Adonis u. Esmun, S. 482 ff., vooral l.c., n. 4.

⁵⁾ OBBINK: „De mensch heeft goddelijke kennis”.

⁶⁾ MEISSNER: Bab. u. Ass. II, 139 f., die er op wijst, dat „als solches Geheimnis im Grunde alle Wissenschaften (galten)”. Vgl. ook 't genoemde art. van ZIMMERN, S. 41 f.

⁷⁾ Hij is in zekere zin een polair tegenbeeld van Adam, die *niet* mag kennen goed en kwaad.

uit de „pessimistische” litteratuur blijkt (Bab. Theodicee, a.w., r. 264: „Mogen ze nog zoo zeer opletten, het raadsbesluit gods begrijpen de menschen niet”, vert. Landsberger; *Ludlul bel nimeki*, r. 38: „Waar hebben ooit de menschen de weg der goden begrepen”, vert. Landsberger)¹⁾; maar wel, dat de Babyloniër zeker is, dat onfeilbare wetenschappen den mensch ten dienste staan.

D. Slang.

Aangezien ons onderzoek betreft de voorstelling van het paradijs, kan de bespreking beperkt blijven tot die gegevens over de slang, welke het dier als (heilig) dier, symbool of litterair motief betreffen. Het is niet noodig allerlei andere dierwezens te behandelen, die in de babylonische wereld met de slang tot één soort worden verbonden en die in de mythologie een groote rol spelen. Terecht beperkte C. Frank²⁾ zijn onderzoek over slang en cultus tot die motieven, waarbij de slang een rol speelde, en sloot hij de draken uit; hetzelfde onderscheid maakt Deimel in zijn opstellen (zie blz. 104 n. 1). Deze beperking kan te eerder doorgevoerd worden³⁾, daar het materiaal over de slang in het algemeen zoo goed als volledig is samengevat door B. Landsber-

¹⁾ Voor andere voorbeelden, vgl. OBBINK, a.w., p. 98 v. n. 1, en LANGDON: *Babyloniaca VII*, 1922 s., p. 152 ss. (art. Babyl. Wisdom).

²⁾ Zie blz. 104 n. 1.

³⁾ Ondanks 't feit, dat niet altijd met zekerheid is vast te stellen of een bepaalde figuur een mythologische drakefiguur is of een slang, vgl. b.v. LANDSBERGER: *Fauna* (zie beneden), S. 59 over de „schildpaddenslang”. Zoo blijkt a.w., S. 58, 62 f. meermalen een oorspronkelijke slangesoort een mythologisch wezen geworden te zijn (*bašmu*, *šibbu*) of andersom (*hulmittu*, vgl. S. 116, *puhmaḥu*). Het woord „draak” gebruiken we in de zin van: slangemonster, dat op zeer verschillende wijze kan zijn voorgesteld. We rekenen er onder de: *mušhuššu*, *ušumgallu*, *bašmu*, *mušmaḥḥu* (*Enuma eliš I*, r. 33 ss., LANDSBERGER, a.w., S. 55; voor een eenigszins andere lezing en vertaling van de eerste vier regels van de *Ḥarra-Ḥubullu*-tekst, welke tevens meer 't draak-karakter der genoemde dieren naar voren brengt, zie POEBEL, A.J.S.L. 1936, p. 111 ss.); en de andere t.a.p. genoemde slangewezens. Van deze slangefiguren blijken de bekendste, demonische figuren te zijn, die „aber durchweg zu Numina geworden sind, sei es als Epitheta oder Begleiter der Götter, sei es als Mittel zur Abwendung des Bösen (*Fauna*, S. 59), terwijl een aantal andere, vooral minder bekende, volgens LANDSBERGER, beschouwd wordt als representant van het booze zelf „bei der Beschwörung nicht Helfer des Menschen, sondern Feind, gegen den sich die Beschwörung richtet”.

Al deze figuren moeten, zooals uit LANDSBERGER's beschrijving duidelijk blijkt, onderscheiden worden in functie en uitbeelding, al loopen bij sommige de typen dooreen. Dit brengt als algemeene gevolgtrekking mee de waarschuwing niet allerlei „slangemonsters” onderling noch met de slang zelf te identificeren, zooals dat in de oudere litteratuur meermalen gebeurde; vgl. K.A.T.³, S. 504 f. volgens 't welk zelfs (*ilu*) *Širu* „im letzten Grunde” met het chaos-

ger. ¹⁾ Voor 't sumerisch materiaal zie § 6 D.

Voor we de samenvatting geven van de plaatsen, waar de slang voorkomt, wijzen we er op, dat in Babel de slang nergens als verleiderfiguur voorkomt, hoe vaak dit ook uit bepaalde afbeeldingen is afgelezen (zondevalcylinder ²⁾, Toscanne, a.w., p. 178 ss., fig. 311 ss.); in een afbeelding, waarop iemand voorkomt die een slang doodtrapt, meent Toscanne zelfs een zinspeling te zien op de belofte van Gen. 3 : 15, ³⁾; en nog elders ⁴⁾ vindt hij in slangen rondom een poort, waarin een

monster (= Tiamat) „doch wohl identisch ist“; ook FELDMANN: *Paradies*, S. 244 ff. Terecht bestreed reeds JENSEN: *Gilg.-epos I*, 62 't slangekarakter van Tiamat (ook DEIMEL); nog E.R.E. XI, 403 volgehouden. Hoe moeilijk 't is de juiste onderscheidingen te maken tusschen de verschillende voorstellingen (nog te sterker die op afbeeldingen!) blijkt uit de discussie over de bekende figuren op 't relief uit de Ninurta-tempel in Kalach (zie b.v. afb. 380, A.O.B. z. A.T.²), welke door DELITZSCH (Babel u. Bibel) en ZIMMERN (K.A.T.³, S. 502 f.) voor een afbeelding van de godenstrijd Marduk-Tiamat werd verklaard, maar door JENSEN: *Das Gilgamesch epos I*, S. 60 ff. als een afbeelding uit de strijd Bel en de Labbu (zie K.B. VI, 1, S. 44 f.); terwijl GRESSMANN, A.O.B. z. A.T.², S. 110 ze, wat waarschijnlijker is, beschouwt als een afbeelding van de strijd van Adad en een „leeuwenmonster“.

Over de verschillende symbolen, die door de drake-(slange-)figuren worden voorgesteld, zie vooral de in n. I beneden genoemde art. van DEIMEL en LABAT, a.w., p. 51: *Les monstres*. Tot de draken behoort ook de groote slang „in de zee“ uit K.A.R. I, 6 r. 21 ss. (vgl. vert. O.L.Z. 1916, S. 106 ff.; en Amos 9 : 3).

Er moet o.i., al zijn de grenzen in enkele gevallen vloeiend, onderscheid gemaakt worden tusschen drie geheel verschillende typen:

a. 't chaoswezen, dat *niet* een slangefiguur is;

b. slangemonsters, 't zij als symbolische figuren (b.v. Tigrisdraak, zie DEIMEL), 't zij als mythologische demonen of werkelijk bestaand geachte levende demonische dieren (zeeslang);

c. de slang als (heilig) dier.

Met de laatste houden we ons dus slechts bezig.

¹⁾ In zijn: *Die Fauna des alten Mesopotamien nach der 14. Tafel der Serie Harra = Hubullu*, 1934, S. 45 ff. Wij verwijzen verder naar: TOSCANNE: *Études sur le serpent, figure et symbole dans l'antiquité élamite*, Mémoires Délégation en Perse, XII, 1911, p. 151 ss.; C. FRANK: *Studien zur bab. Relig.* I, 1911, S. 249 ff.; S. LANGDON: *Tammuz and Ishtar* 1914, p. 114 ss.; J. HEHN: *Bibl. u. bab. Gottesidee*, S. 310 ff.; dezelfde: *Zur Paradiesschlange*, Festschrift Merckle 1922, S. 137 ff.; P. DEIMEL: *Der Drachenkampf bei den Bab. u. i. d. hl. Schrift*, *Orientalia* 5, 1922, S. 26 ff.; dezelfde: *Die Schlange bei den Bab.*, *Or.* 14, 1924, S. 57 ff.; dezelfde: *Sed et Serpens erat callidior cunctis animantibus terrae*, *Verbum Domini* 4, Nov. 1924 p. 342 ss.; B. RENZ: *Der orientalische Schlangendrach* 1930; E. ULBACK: *The serpent in Myth. a. Scripture*, *Bibliotheca Sacra* 90, 1933, p. 449 ss.; UNGER: *Mischwesen* (in: M. EBERT: *Reallex. Vorgesch.*, 8e Bnd., 1927, S. 195 ff.); E. DOUGLAS VAN BUREN: *Entwined Serpents*, *A. f. O. X* 1935, S. 53 ff.; dezelfde: *Mesopotamian Fauna in The Light of the Monuments* *A. f. O. XI* 1936, S. 1 ff.

²⁾ Zie boven § 7b.

³⁾ A.w., fig. 355.

⁴⁾ Fig. 359 ss.

boom staat, de cherubs, die de levensboom bewaken. Landsberger rangschikt dit materiaal onder de „niet-mythologische typen”, die zoölogisch onverklaarbaar zijn ¹⁾; deze zelfde onverklaarbaarheid geldt voor de symbolische beteekenis; zeer waarschijnlijk hebben deze afbeeldingen alleen aesthetische bedoeling.

De litteraire gegevens der slang zijn heel weinige: behalve het in § 6 D genoemde sumerische, is er het volgende materiaal:

a. de slang in het Gilgameš-epos ²⁾; ze komt uit 't water op, eet het verjongingskruid van Gilgameš, en werpt bij 't weggaan haar huid af. Deze opvatting van de tekst wordt, zooals blijkt uit de uitgave van Thompson en de vertaling van Schott, zeker geacht. De slang wordt door het eten van het kruid dus het levensdier. ³⁾ Deze beschouwing der slang komt in en buiten de semietische wereld meermalen voor. ⁴⁾ Een zeer belangrijke vraag is, of dit de wezenlijke voorstelling is, die in Babel met de slang werd verbonden. ⁵⁾ Dat het klassieke babylonische gedicht de slang de beslissende rol laat spelen, bewijst, dat de vitaliteit der slang mythisch werd gezien. Deze rol der slang sluit nog niet in een vijandige bedoeling tegenover den mensch; zelfs vervloekt Gilgameš niet eens de slang, slechts beklaagt hij zich. Het moment is alleen tragisch genomen.

b. De slang in de Etana-mythe. ⁶⁾

Deze speelt hierin de rol van de bedrogene door de adelaar, die de eed bij Šamaš breekt; daarom beschermt haar Šamaš.

c. De slang in de zonnetempel van Sippar ⁷⁾; de slang vormt de

¹⁾ A.w., S. 48.

²⁾ Zie vertaling tafel XI r. 277 v.v., boven blz. 82.

³⁾ Verg. de bespreking der passage door J. MORGENSTERN: On Gilg. epic XI 274-320, A contribution of the Role of the Serpent in Semitic Mythology, Z.A. 29, 1914 s., S. 284 ff. Ook DEIMEL in zijn artikel: Sed et serpens (zie boven), besluit uit deze passage tot de slang als levensdier.

⁴⁾ Zie art. MORGENSTERN; FRANK, l.c.; beneden hoofdstuk II en III; VINCENT, R.B. 1928, p. 137 s. n. 4 en p. 542.

⁵⁾ Bestreden door ZIMMERN, K.A.T.³, S. 504 f.; DELITZSCH: Babel u. Bibel, e.a.; volgehouden door FRANK.

⁶⁾ Laatste bewerkingen door EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 235; LANGDON: Babyloniaca XII, 1931, p. 1 ss. (bevat zoo goed als alle litteratuur, eveneens transcriptie); voor de zegelcylinders over Etana zie: WARD, a.w., p. 142 ss. Dat de slang, die op een steenen mortier uit Nippur in een conflict met de adelaar wordt voorgesteld, beeld zou zijn van de „machten der duisternis”. (LANGDON: Cambridge Ancient History I, 1928, p. 366) is niet vol te houden!

⁷⁾ Afb. b.v. JASTROW: Bildermappe, Abb. 94; LANDSBERGER, in Haas' Bilderatlas, Abb. 12; GUIDE: Brit. Mus.² 1908, pl. XXXVI; GRESSMANN: A.O.B. z. A.T.², Abb. 322, S. 92, l.c.

achterzijde en het dak van het baldakijn, waaronder Šamaš¹⁾ is gezeten; door een inschrift wordt de figuur verklaard als ^dMUŠ-Niraḥ.²⁾

d. Er zijn twee slangegoden: 1. Saḥan (Šaḥan), die genoemd wordt: udug é-kur-ra-ge, een van de poortslangen, die de tempelingang bewaken.³⁾ De verhouding van deze godheid tot Niraḥ is niet duidelijk.⁴⁾ De naam komt behalve in oud-babyl. eigennamen (zie n. 2; we noemen slechts de interessante naam „I-bi-^dŠa-ḥa-an = de slangegod heeft in 't aanzijn geroepen”, Gemser, a.w., blz. 30 v.) en zegelcilinders⁵⁾ voor in [de verbinding idSa-ha-an = *Pur-rat-tu*⁶⁾], (indien tenminste niet Ir-ḥa-an te lezen is.⁷⁾ Vlg. Langdon⁸⁾ is Saḥan de semietische uitspraak van 't sumerische Šeraḥ, zouden dus beide goden gelijk zijn (zie n. 2). Hehn⁹⁾ beschouwt Šaḥan als 't zelfde woord als 't hebr. naḥaš. Anderen¹⁰⁾ zien in de naam Saḥan dezelfde naam als in Se'an (Beth-Sean in Palestina).

Daarnaast bestaat de slangegodheid: 2. ^dMUŠ = Niraḥ (*emesal* Šeraḥ, zie n. 2).¹¹⁾ Landsberger, a.w., S. 61 wijst er op, dat in de tekst van de 14e tafel *Harra-Hubullu* (a.w., S. 2) „de slang van de slangegod” muš ^dMUŠ en 't woord kleine slang: muš-tur met hetzelfde assyrische woord worden omschreven, nl. *niraḥu* = adder. Deze

1) DEIMEL: *Orientalia* 14, l.c. en *Verbum Domini* 1924, l.c. verklaart evenals ULBACK, l.c., de verbinding van Šamaš en slang uit de spiraalvormige zonnebaan aan de hemel; in zijn studies legt hij ook verband met de slang in de Mithradienst (met beroep op Cumont).

2) Zie LANDSBERGER: *Fauna*, S. 60 f.; naast Niraḥ staat de emesalvorm Šeraḥ. Op de bovenvermelde plaats las men altijd Šaḥan. Voor ^dMUŠ is echter slechts éénmaal de naam Sa-ha-an te bewijzen (C.T. 24, 8, 11; zie LANDSBERGER, a.w., S. 61 n. 1; DEIMEL: *Pantheon* 2826); LANDSBERGER denkt aan de mogelijkheid van een fout of aan de gelijkstelling van twee verwante goden, want Saḥan komt anders voor als equivalent van ^dKUR, vaak in oud-babylonische eigennamen.

3) DEIMEL, l.c.; MEISSNER, B. u. A. II, S. 10.

4) MEISSNER, a.w., S. 36, en n. 2.

5) Zie DEIMEL, l.c.

6) II R. 35, 1, 6c (S.L. 374, 4).

7) Zie LANDSBERGER, l.c.; HOMMEL: *Ethnologie u. Geographie des A.O.* 1926, S. 564.

8) Tammuz a. Ishtar, p. 121.

9) Zur Paradiesschlange, S. 151; dezelfde hypothese DHORME, R.B. 1928, p. 542.

10) HOMMEL, a.w., S. 565; BÖHL: *Palestina* 1931, blz. 54 n. 1; B. MAISLER in Z.A.W. 1932, S. 87; LANGDON: *Bab. a. hebr. demonology*, J.R.A.S. 1934, p. 45 ss., zie ook hoofdstuk III, n. 2 bij Gen. 3: 1.

11) Voor de gegevens betreffende deze godheid zie naast LANDSBERGER, a.w., S. 48, 60 f.; DEIMEL: *Pantheon* no. 2211, 3000, 3121, 2828, 568, waaraan de meeste der bovenstaande gegevens ontleend zijn; zie ook K.A.V. 47, 18 [ni?-ra]-aḥ ^dMUŠ.

adder komt op de grenssteen voor als het symbool van de slangegodheid zelf, soms vervangen door de cerastes.

Nirah is als slangegodheid vooral de godheid, waarbij een eed gezworen wordt ¹⁾; ze wordt genoemd naast ²⁾ KA. DI ³⁾; ook als haar kind (*māru*) ⁴⁾; zelfs als ident met haar ⁵⁾. De slangegodheid heet „heerscheres (heer) des levens” ⁶⁾, d.w.z. „der gezondheid” ⁷⁾; ze staat

¹⁾ LANDSBERGER, a.w., S. 48; LANGDON: Tammuz, p. 121 n. 4 (K.B. IV, 80, 20 eedzwering bij „de groote goden en Nirah”); vlg. FRANK, a.w., hangt dit samen met ’t chthonische karakter dezer godheid, want de eed bij de chthonische goden is zeer heilig.

²⁾ *Šurpu* 8, 6 (DEIMEL, a.w., 568, 3000) noemt in dit verband ook ^dI-šir-K I-DI-šu, evenals K.A.V. 65, II, 12, 15, 17.

³⁾ Deze KA.DI (DEIMEL, a.w., 568; MEISSNER, B. u. A. II, S. 35 f.) is godin van Kiš, maar vooral van Der, godin der gerechtigheid; GUDEA: Cyl. A. 10, 24 ss. Onder de naam KA-gi-n-na zou ze godin in é-s-a-g-il-a zijn; DEIMEL, a.w.; K.A.T.³, S. 505; door LANGDON wordt ze vereenzelvigd met Tammuz (a.w., p. 16 n. 1; zie IV R. 30, 2, 18; Rs. 6, waar KA.DI tusschen de namen van Tammuz voorkomt, vgl. vert. EBELING, A.O.T. z. A.T.², S. 270 f.; echter vertaalt UNGNAD: Religion, S. 237 — blijkbaar op grond van het volgende i-d é-š u b-b a = met het heldere oog — ding ir-k a-d i door: „Gott friedlichen Mundes”; hoe JENSEN, K.B. VI 1, S. 565 op grond daarvan KA.DI tot onderwereldgodheid maakt, is niet duidelijk). LANGDON, a.w., p. 16 en 119 ziet daarnaast in KA.DI een moedergodin, type van Innini, maar met slangekarakter. De naam wordt door DEIMEL, l.c. en JEAN: Milieu Biblique 129, 197 gelezen Gù-silim; vgl. Z.A. 39, S. 266 (ZIMMERN). LANDSBERGER en BAUER, Z.A. 37, 1927, S. 73 n. 2: KA.DI vaak geïdentificeerd met AN.GAL (= *Anum rabu*); KA.DI van Der zeker manlijk, vgl. *ri-hu-it* ^dKA.DI *ra-i-mi-ka*. De gelijkstelling met Ka-tun-na, de friseuze van Šarpanitum berust wel op naamsgelijkheid.

⁴⁾ KING: Boundary Stones 36, 49; DEIMEL, a.w., 3000, vgl. MEISSNER, B. u. A. II, 36 (*mār bitī ša Dēr*). Dit ook misschien te besluiten uit het opschrift van de grenssteen van Nazimaruttaš, uitg. door SCHEIL: Délégation en Perse, Mémoires II, p. 91, 23 en HINKE: Selected Babylonian Kudurru Inscriptions, S.S.S., 1911, p. 3, col. IV 24: *Nirah me-ru ša* ^dKA.DI; indien tenminste niet met ZIMMERN (zie K.A.T.³, S. 505) en LANDSBERGER (a.w., S. 60) te lezen is *šipru* = bode; de lezing van HOMMEL, a.w., S. 490 e.e. *šibru*, vert. door: wapen, vindt geen navolgers (trouwens de beteekenis „wapen” is niet bewezen).

In een godenopsomming B.A. III, 238, 42 (DEIMEL, a.w., 3000, 8) wordt Nirah genoemd na ^dGal (^dKA.DI; Pantheon 436d) als „heerscheres (in var.: heerscher) des levens”. MEISSNER, a.w., 36 ziet daarin de dochterverhouding; LANGDON, a.w., p. 119 ziet ^dMUŠ hier blijkbaar als appositie van ^dGal, dus als gelijkstelling.

In elk geval blijkt de godheid zoowel mnl. als vr. beschouwd te zijn (tweeslachtig? MEISSNER, a.w., S. 284).

⁵⁾ V R. 31, 26, 30 (DEIMEL, a.w.; K.A.T.³, S. 505), C.T. 41, 27, 3 (LANDSBERGER, a.w., S. 60 n. 5).

⁶⁾ *ibelit balati* (B.A. III, 238, 42, zie boven n. 4).

⁷⁾ MEISSNER, l.c., die dit in verband brengt met ’t geloof, dat de slang door ’t afwerpen van haar huid weer jong werd (vgl. boven sub a); ’t geneeskarakter van de slang vindt MEISSNER ook uitgedrukt in het bekende symbool van Ningišzida op de vaas van GUDEA (a.w., S. 35; WARD, a.w., no 368c, p. 129 e.e.).

in verband met verschillende goden, met Šamaš (zie boven), met KA. DI (zie boven) en als zoodanig mogelijk met Tammuz ¹⁾; met Ningišzida ²⁾; met Nintu ³⁾; met Enki ⁴⁾; met Ereškigal ⁵⁾; met Aššur ⁶⁾. Tenslotte is er nog de bekende riviernaam: ^{id.d.} MUŠ-tin-tir-dub ⁷⁾, dat door Hommel ⁸⁾ wordt vertaald: het kanaal van de slangegod, die de levenswoning verwoest; daartegenover leest Frank, l.c., i.p.v. dúb: sig₇-sig₇ en vertaalt: die de levenswoning doet groenen. De zaak is niet uit te maken, want eenerzijds is dúb bijna altijd: verscheuren e.d. (zie S.L. 352); maar 't kán gelezen moeten worden, zooals Frank wil (S.L., l.c. no. 2, 24); zooals blijkt uit de plaats zelf (zie Hommel, a.w., S. 281) zal met de riviernaam de Euphraat bedoeld zijn, hetgeen Frank's opvatting waarschijnlijker maakt. ⁹⁾ In elk geval is de plaats te onzeker, om er de conclusie op te bouwen, dat de slangegod verwoestend van karakter was, zooals Delitzsch, t.a.p. wilde.

e. De slang behoort tot de omineuse dieren; volgens Meissner moeten ze in dit opzicht in de eerste plaats genoemd worden ¹⁰⁾; ten slotte

¹⁾ Zie LANGDON, l.c.

²⁾ Vaas van Gudea; afb. van Ningišzida met slangen uit de schouders, die Gudea leidt, MEISSNER, a.w., Taf. Abb. 12, S. 35; JASTROW: Bildermappe, 82; vgl. WARD, a.w., p. 128; JASTROW, a.w., fig. 191 (de slang in dit laatste geval heeft wel iets van een drakekop, vgl. LANDSBERGER, a.w., S. 61 n. 3). In de omenliteratuur is een kind „met een slangekop” het „omen van Ningišzida” (MEISSNER, a.w., S. 264). Er is vooral verband van slang en Ningišzida (zie DEIMEL, a.w., 3000; 2481, 12; S.L. 374, 5, ook K.A.V. 218 B III, 7, voor verdere plaatsen LANDSBERGER, l.c.) in de astrologie: één der sterren van Hydra is N.

³⁾ Van de godenmoeder Nintu (Belit-ilē) wordt gezegd, dat ze „van haar gordel tot haar voetzolen met een huid als van een slang is voorzien (?)”. Zie JENSEN, K.B. VI 2, 1915, S. 2 f. (Texte z. ass. bab. Rel.); *kuliptu* is 't zelfde woord als in Gilg.-epos XI, 289 voor de „huid” van de slang wordt gebruikt. Verg. de mededeeling van JEREMIAS, H.A.O.G.², S. 337, over een verloren geaan Ištarbeeld met slang, uit Sidon.

⁴⁾ S.L. 374, 4; WITZEL: Perlen sum. Poezie, K.S. 5, s. 8, 9; *gi-muš-a-ni dingir-muš-a-ni* = seinen Schlangenstab, seinen Schlangengott. Zie de beschrijving van het Ea-beeld (Sassu-ur?-innu, Pantheon 2845) met slangekop, JENSEN, l.c.

⁵⁾ Astronomisch, zie MEISSNER, a.w., S. 34; K.A.V. 63, II, 25 ^dMUŠ = ^d*il-ir-si-ti*, vgl. HEHN, a.w.

⁶⁾ *Nirah rabiš é-šu-ma* V R. 52, 20 (Pantheon, 2211, 3000, 3121), zooals ook Šerah voorkomt als *udug é-šar-ra-ge* (a.w., 3121).

⁷⁾ II R. 51, 44; de plaats ook S.L. 374, 68.

⁸⁾ A.w., S. 280 f., 266, 276 A I; DELITZSCH: Babel u. Bibel (1921), S. 39, 73; hierbij sluit zich aan K.A.T.³, S. 529.

⁹⁾ Wij wijzen ook op S.L. 352, 28 f.: *dúb-dúb-bu* = opademen.

¹⁰⁾ A.w., S. 261 (meestal slechte voortekenen, soms goede), 264 (niet duidelijk slecht of goed; vgl. JASTROW: Religion II, S. 900); LANDSBERGER, a.w., S. 50 ff.; KRISTENSEN, T.T. 1911, blz. 9 v.

ook tot de dieren, waarvan men medicijnen maakt. ¹⁾

Buiten de teksten zijn er de slangfiguren in de kunst en als religieuze symbolen:

a¹. Slang op de *kudurru's*; we wezen boven er reeds op ²⁾, dat de slang op de grenssteen meestal als adder, soms als cerastes wordt voorgesteld. Voor afbeeldingen wijzen we o.a. op de grenssteen van Nebukadnezar I ³⁾, van Entilnadu-apli ⁴⁾ enz. De beteekenis daarvan is: de slang als kwaad afwerend, beschermend wezen, „genau genomen der behütende Gott selbst”. ⁵⁾

Dit beschermende karakter hangt blijkbaar samen met 't ethnische ⁶⁾ karakter der slang.

b¹. De dubbele slang-figuur. Bekend is de dubbele slang, al of niet om een stok gekronkeld (b.v. de vaas van Gudea). Dit type is behandeld door E. D. van Buren in 't genoemde artikel *Entwined Serpents*; deze ziet daarin met Frankfort ⁷⁾ de parende slangen, 't symbool van de vruchtbaarheidsgod Ningišzida-Abù. Thureau-Dangin ⁸⁾ zag in de twee slangen om de staaf een apotropeïsch symbool.

c¹. Slangegod (?). Er is een meermalen voorkomende figuur op zegelcilinders van een slang, wiens kop vervangen is door een mensche-lijk bovenlijf; deze slang is (met windingen) rechtop gericht. ⁹⁾ Deze figuur wordt meestal ¹⁰⁾ voor de slangegodheid Nirah aangezien; daarentegen spreekt Landsberger van slangemensch. ¹¹⁾ Daarnaast is er

¹⁾ MEISSNER, a.w. II, S. 308, 315, 317 (geslachtelijke onmacht). LANDSBERGER, a.w., S. 54, 8 (bij *partus*); beide zijn dus wel veroorzaakt door de erkenning van het levenskarakter der slang.

²⁾ Op grond van LANDSBERGER, a.w., S. 61.

³⁾ MEISSNER, a.w., II, Taf. Abb. 1.

⁴⁾ KING: *Boundary Stones II*, pl. I; zie LANDSBERGER in Haas' *Bilderatlas*, 6e Lf., Abb. 31; verdere afbeeldingen bij KING, LANDSBERGER, a.w., Abb. 32; JASTROW: *Bildermappe*, 37, 47. Zie bij den laatste ook de samenvattende bespreking *Text Sp.* 30 ss. Vooral 't voorkomen van verschillende draakfiguren naast de slang op één *kudurru* bewijst, dat de Babyloniërs deze zeker onderling gescheiden hebben.

⁵⁾ LANDSBERGER, a.w., S. 60. Ook LANGDON, a.w., p. 118 s.: slang op *kudurru* is „protecting deity”; vgl. de opvatting van de slang als „*meru ša* ⁴*KA.DI*”, zie boven; vgl. ook TOSCANNE, a.w., p. 227.

⁶⁾ Hierop leggen de nadruk FRANK, LANGDON, HEHN, DEIMEL, e.a.

⁷⁾ *God and Myths on Sargonic Seals, Iraq I*, 1934, p. 2 ss.

⁸⁾ *Revue hist. et litt. rel.* I, 1896, p. 151.

⁹⁾ Afbeelding zie WEBER: *Siegelbilder II*, 392-395 (bespreking I, S. 103 f.). TOSCANNE, a.w., fig. 383, p. 202; WARD, p. 127 s., no. 362 ss.; JASTROW, a.w., Abb. 154; A.T.A.O.⁴, Abb. 33.

¹⁰⁾ B.v. WEBER, l.c., TOSCANNE, l.c.; DEIMEL: *Sed et Serpens*.

¹¹⁾ A.w., S. 49.

een afbeelding bekend ¹⁾ van een godin, op wier hoofddekseel, armen, hoofd, borst, buik slangen kruipen; deze slangegodin heeft veel van de kretische. ²⁾

*d*¹. Slangeverering. Hierop wijst Frank in verband met de slang in de tempel bij Gudea (zie § 6 D), waardoor de slang heilig dier blijkt te zijn; en op de boven vermelde aanduidingen van de slang als „kind van de tempel van Der” en: „heerscheres des levens” ³⁾. Frank stelt voor of aan een levende heilige slang, of aan een slangebeeld te denken. Ook is volgens hem „slangevoeding”, zij ’t dan nog slechts op afbeeldingen, vastgesteld. Door Frankfort ⁴⁾ wordt op sterke gronden verondersteld, dat hij bij zijn opgravingen te Tell Asmar een slangenheilgdom ontdekte, waarin de slang niet zooals meestal ⁵⁾ een religieus symbool was van de vruchtbaarheidgod, maar de godheid zelf. Landsberger ⁶⁾ wijst op een dergelijke vondst van een slangetempel in Tepe Gawra (1e helft 3e millennium) met terracotta’s en bronzen afbeeldingen van slangen. Wij mogen hier ook onderbrengen ’t altaar uit klei met slangen (van Assur, dat A.O.B. z. A.T.², no. 442 f., S. 128 geeft. Ten slotte wijzen we op den „slangebezweerder” (?), die een aparte priesterklasse is geweest, die de tempelslangen verzorgde ⁷⁾ en voor de cultische reiniging van de tempel zorgen moest. Ook in persoonsnamen komt deze vereering uit; vgl. ^dMUŠ-*ap-pi-li* = de slangegod is mijn antwoorder, Gemser, a.w., blz. 112; ^dMUŠ-*iddin-nam* = de Slangegod heeft gegeven; ^dMUŠ-*še-mi* = de slangegod hoort (Ranke: Early pers. names, p. 168).

*e*¹. Verspreide gegevens. De slang speelt in de kunst een vrij groote rol, als siermotief ⁸⁾; op zegelcilinders is het meermalen onzeker, of

¹⁾ TOSCANNE, a.w., p. 213.

²⁾ Zie afb. 88 s., Pl. 25 in C. T. JEAN: Le milieu biblique III 1936 met bespr. p. 103 ss.; The Museum Journal V, 1914, p. 153 s. A.O.B. z. A.T.² Abb. 671.

³⁾ Vgl. LANGDON, a.w., p. 119; MEISSNER, a.w., II, S. 36; WARD, a.w., p. 130 s.

⁴⁾ I.L.N. no 5081, 5 Sept. 1936: Religion in Babylonia 4000 years ago; evidence of snakeworship, p. 390. Vgl. voor dierverering verder: I.L.N., 12 Sept. 1936, p. 432, fig. 10.

⁵⁾ Vgl. b.v. I.L.N., 15 Juli 1933, p. 98; 9 Juni 1934, p. 919; A. f. O. XI, 1936, S. 263.

⁶⁾ A.w., S. 48.

⁷⁾ *mušlalahhu* = „die de slangen doet gaan, drijft”, FRANK, l.c.; zie LANDSBERGER, a.w., S. 56, 58, die ’t onvertaald laat; Del. Glossar S. 284: onvertaald; MEISSNER, a.w., II, 66: de *ašipu* blijkt in het ass. voc. vooraf te gaan (S.L. 374, 35).

⁸⁾ Zie b.v. ’t art. E. D. VAN BUREN: Entwined Serpents, a.w., S. 56, Abb. 6-12; dez. Mesopotamian Fauna, a.w., S. 5, fig. 1-3; WARD, a.w. 126 ss.; DELAPORTE: Cylindres Orient. 28, 271, 483, 510, 511; TOSCANNE, l.c.; WEBER, a.w.,

men te maken heeft met gegevens uit sagen en mythen, of met zuiver aesthetische opvattingen. In Ur blijken in de onderste lagen vrouwebeeldjes met slangekoppen te voorschijn te zijn gekomen ¹⁾; op 't dak van een klei-model-huis ²⁾ waren slangen aangebracht; de slang wordt meermalen op de zegelecyinders gevonden. ³⁾ De slang komt voor als votiegave. ⁴⁾ Bij de opgravingen van Mari (Tell Hariri) kwam de slang eenige malen te voorschijn. ⁵⁾

^f De slang rechtop (en op pooten). Wij wijzen op de bekende „zondevalcylander”, en de verwante van Toscanne, die we § 7b, 1 bespraken, waarop de slang in de afbeelding recht op haar staart staat. Men heeft vaak gewezen op de (boven *sub c*¹ genoemde) slangegod. (B. Renz, a.w., S. 6 f. bespreekt een zeer merkwaardige egyptische voorstelling.)

Meer aan een draak doet denken 't gehoornde slangemonster met pooten, zie Obbink, a.w., blz. 72; Jastrow: Mappé, 198 s.; A.O.B. z. A.T.², S. 374 f., waarover Greszmann, S. 108 f. terecht zegt, dat ze ass. drakensagen illustreeren. (Over de egyptische slang op pooten, zie Obbink, a.w., 73).

Conclusie.

Indien wij uit de gegevens de conclusie trekken, dan blijkt het karakter van de slang als levensdier volkomen primair te zijn; slechts een enkele uitzondering is er op deze regel. Er voor spreken: de rol van de slang in het Gilg.-epos; de slang in de zonnetempel van Sippar; het karakter der twee slangegoden, voornamelijk van Nirah, de „heerscher(es) des levens”, die met zoovele levensgoden wordt verbonden; de apotropäische beteekenis van de slang op de *kudurra's*; misschien het type van de dubbele slang; en zeker de slangeverering.

II, 274, 275, 429 („zondevalcylander”). SPEISER: Excavations at Tepe Gawra I, 1935, p. 111 (Pl. XLIX, n. 4): een armband, waarvan „the ends are locked only in the fine snake anklet”. JACK, E.T. 44, 230 S. wijst op een zegel van Tepe Gawra VIII, waarbij een man en een vrouw vluchten voor een slang (B.A.S.O.R. 47); R. DUSSAUD: Syria XVI, 1935, S. 379 ss. geeft eenige mooie siermotieven uit Suza.

¹⁾ BÖHL: Genesis² I, blz. 71, op grond van I.L.N., 1 Mrt. 1930.

²⁾ WOOLLEY: Ur Excavations I, p. 213, pl. 48, volgens VAN BUREN, A. f. O. XI, pl. 2 „evidently as a symbol of good augury”.

³⁾ WOOLLEY, a.w., II, Plates, b.v. pl. 201 ss.: no.'s 116, 135, 266.

⁴⁾ TOSCANNE, a.w., fig. 462 (= Del. en Perse, Mémoires VII, p. 67, pl. XIII I): zilveren slangekop met goud ingelegd, als offer in de tempel te Susa.

⁵⁾ Syria XVI, p. 126 s., pl. XXVII 2, 4 (op 2 vazen): op een steenblok „entwined serpent” uitgehouwen, gevonden aan de buitenzijde van de poort van de Istartempel (Syria XVII, p. 8 s.).

Het eenige, dat schijnt te wijzen op een andere beteekenis der slang, is het verband, dat gelegd wordt tusschen haar en Ereškigal; dit verband berust op twee bovengenoemde motieven: *a.* de slang wordt astronomisch verbonden met Ereškigal; *b.* de slang wordt genoemd ¹*E-ir-ši-ti*. De astronomische band schijnt niet sterk; want evenals Ningišzida waarschijnlijk een bepaalde ster is in Hydra, zou dit met Ereškigal ook kunnen zijn. Al behoeft het samen genoemd worden van Hydra en Ereškigal niet op identificatie te wijzen, toch wijst het wel op zeker verband van slang en onderwereldgodin bij de Babyloniërs, evenals de tweede naam „huis der (onder)wereld”. Indien we echter zien, dat Ningišzida ook genoemd wordt: *bel iršitim* ¹), dan blijkt hieruit, dat uit *iršitu* nog niets behoeft te volgen voor de slang als doodengodheid of onderwereldgodheid in eigenlijke zin. Hieruit blijkt het chthonisch karakter der slang, waarop Frank zooveel nadruk legt. De slang is levenswezen in haar hoedanigheid als aardewezen. De aarde (*iršitu*) is tegelijk de plaats der dooden en zoo wordt 't woord *iršitu* ook 't woord voor onderwereld. ²) Aldus kan de slang, die als aardewezen speciaal de typische levenskracht van moederaarde symboliseert, daarnaast ook wel even herinneren aan de aarde als onderwereld; de slang als dier, dat uit de aarde (spelonken, bronnen) opkomt, is het dier, waarop ook dit voorstellingsmotief van toepassing kan zijn, zonder dat het iets verandert aan haar eigenlijk karakter als levendier. Het dier krijgt hiermee géén dualistische zin, zooals velen ³) willen. Evenmin is dit 't geval met die afbeeldingen, die den mensch vluchtend voor de slang voorstellen, want dat menschen hun leven wel bang waren voor sommige slangesoorten is de natuurlijkste zaak der wereld. Dit verandert aan het geestelijk symbool der slang in de klassieke bab.-ass. tijd blijkbaar niets.

Tenslotte wijzen we er op, dat veel eerder dan 't onderwereldkarakter met de slang verbonden is 't wijsheidskarakter. Dit is geen wonder, daar wijsheid en leven in Babel verwante begrippen zijn. ⁴) Het wijsheidskarakter blijkt b.v. uit 't feit, dat de slang in 't bijzonder omineus

¹) C.T. 33, II, r. 8 (vgl. DEIMEL: Pantheon 3000); vgl. Gilg.-Ep. XI, 296 de slang = *nešu ša kakkarī*.

²) Hellevaart van Ištar, Rv. 4. Vgl. b.v. in 't Nederlandsch: aardsch in de zin van sterfelijk; vgl. K. TALLQUIST: Sum.-akk. Namen der Totenwelt, 1934, S. 8-11.

³) KRISTENSEN: Goddel. Bedrieger, p. 2 v.v.; GRESSMANN: Paradiessage in: Festgabe für Harnack 1921, S. 52 ff.; THOMSEN: Reallexicon Vorgesch. XI, 1927/1928, S. 265 e.a.

⁴) Vgl. dat Utanapištīm en Atrahasis twee namen zijn voor dezelfde figuur. Ea is zoowel levensgod als wijsheidsgod.

dier is (zie boven *e*); 't verband van de slang met de wijsheidsgoden Enki, Šamaš, KA. DI ¹). Voor 't raadplegen der slang als omendier is echter geen gegeven. Zeker is 't wijsheidskarakter in Babel secundair. ²)

E. De Cherubs.

Vaak heeft men de cherubs (O.T.) uit de babylonische voorstellingen willen afleiden. Inderdaad geven deze de meeste aanknoopingspunten. Het materiaal is bijeengebracht door Deimel in zijn meer genoemde artikel: Die biblische Paradieserzählung u.s.w., en vooral door P. Dhorme en L. H. Vincent in hun opstel: Les chérubins ³). De gegevens, die we in hoofdzaak daaraan ontleenen, voorzoover ze vergelijkingspunten bieden, zijn de volgende:

1. ⁴*Ku-rib* (Panth. 1705, vgl. 643 ^{d-gis}*Ku-rib-bi*?, III, R. 66, 26).

2. ⁴*Ku-ri-bi* ⁴) worden genoemd in de gereconstrueerde Assurtempel door Esarhaddon naast *Lahmu*-figuren; ze stonden bij bepaalde tempelpoorten tegenover elkaar. Elders worden genoemd „50 *kuribi*-beelden” ⁵); vgl. ook ⁴*Ku-ri-bi*, III, R. 66, 21. Namtar wordt beschreven met een *kuribi*-hoofd. ⁶) Landsberger (zie n. 6) ziet in de woordvorm *kuribi* „wohl die spezifisch assyrische Ausprägung der Fürbitte-Gottheiten, die „Genien”; Dhorme-Vincent beschouwen 't woord als diminutief van 't volgende *kāribu*. ⁷)

3. *Kāribu*. Deimel, a.w., noemt verschillende plaatsen; zie ook Panth. 1650, *Kāribi*. 't Woord beteekent vlg. Dhorme-Vincent en Landsberger, l.l.c.c.: voorbidder. ⁸) Deze *kāribu*-figuren staan vlak bij de poort van 't heilige, 't dichtst bij de godheid; duidelijk zijn ze

¹) Voor KA.DI als gerechtigheidsgod, parallel aan de zonnegod, in verband met orakel, S.A.K. 100 s., GUDEA: Cyl. A 10, 24 ss.

²) Zie ook JASTROW: Religion B. u. A. II, S. 775 ss.; OBBINK, a.w., blz. 74.

³) R.B. 35, 1926, p. 328 ss., 481 ss.; vgl. H. VISSCHER: Het Paradijsprobleem³, blz. 164 v.v.

⁴) MEISSNER, O.L.Z. 1911, S. 476, naar MESSERSCHMIDT, K.A.H. I, no. 75, Z. 24; DHORME-VINCENT, a.w., p. 338.

⁵) Vgl. E. G. KLAUBER, A.J.S.L. 30, p. 273, en LANGDON: Sem. Myth., p. 396 n. 57.

⁶) Z.A. 43, S. 16, 4, 43 (vert. S. 22), vgl. EBELING: Tod u. Leben, S. 5 (die Namtartu leest); LANDSBERGER: Meissner-Festschrift (Altor. Stud. 2e Bnd.) 1929, S. 311 noemt nog enkele plaatsen.

⁷) A.w., p. 338 s.: „c'est un diminutif dans le genre de l'arabe *kulaib*”, „petit orant”.

⁸) ZIMMERN: Fremdwörter², S. 69: „wörtlich segnend; aus Nebenform *karubu*, hebr. *kerub*; fraglich ob dazu auch *γῥῥῥῥ*, *griphus*, *Greif* gehört”. Ook LANGDON: Epic of Creation, p. 190 n. 3 komt tot de beteekenis: „*intercessor*”; hij geeft nog een plaats.

verwant aan de *šēdu* en *lamassu*.¹⁾ Vaak stelt men de *kāribu* voor als een stierkolos. Deimel, a.w., betwijfelt dit en acht „deurwachter” mogelijk. Dhorme-Vincent²⁾ beschouwen de *kāribu*-goden als lagere goden in menselijke gedaante. Of dit kan worden volgehouden met ’t oog op de *sub* 2 genoemde tekst, waar Namtar met een *kuribi*-hoofd (d.i. dus waarschijnlijk niet anthropomorf bedoeld) wordt voorgesteld, is een open vraag.

4. *Kāribatu*. In een bekende tekst³⁾ worden de *kāribāti* genoemd naast de *lamazāti* als poortbeelden in de tempel van Suza.

5. *Karūbu* komt voor als epitheton van Marduk⁴⁾, en beteekent volgens een syllabaar *rubū*⁵⁾. Dat de beteekenis daarvan ’t zelfde zou zijn als *kāribu* zooals Langdon wil, of een nevenvorm ervan, naar Dhorme-Vincent veronderstellen, met de beteekenis „orant par excellence”⁶⁾, is zonder nadere gegevens niet zeker. Deze geleerden zien in *karūbu* ’t zelfde woord als ’t hebr. *kerub*; ze verschillen echter in de interpretatie van de *karūbu*, die Langdon, i.e. op grond van de genoemde plaats uit ’t Scheppings-epos wil gelijkstellen met de vischram, wat Dhorme-Vincent⁷⁾ niet toegeven. ’t Schijnt ons, dat voorschijns de vorm *karūbu*, daar ze nog alleen bekend is als adjectief, niet ter vergelijking met cherub in aanmerking komt.

Hoewel er taalkundig verband bestaat tusschen deze woorden onderling (1-4) en misschien ook met 5, en ’t zeer waarschijnlijk is, dat ’t hebreuwsche woord etymologisch hiervan afhankelijk is, is er o.i.

1) Vgl. DHORME-VINCENT, a.w., p. 336; zie beneden n. 3.

2) A.w., p. 348 ss.; 438 ss.

3) Gepubliceerd door SCHEIL: Del. en Perse, Mém. IV 167, 6; zie DHORME-VINCENT, p. 336 s. LANDSBERGER, a.w., S. 311 wijst nog op *lamassātu kāribātu* = = voorbiddende *lamastu*-figuren (op grond van U.M.P.B.S. I, 129, 14); ook DHORME-VINCENT, i.e. citeeren één tekst (o.a. te vinden SCHORR: Urkunden alt-bab. Rechts, S. 603, no. 29), waarin van de *lamastu*-figuren gezegd wordt, dat ze bidden voor ’t leven. De *šēdu*- en *lamassu* (*lamastu*)-figuren zijn gevleugelde stieren (runderen en leeuwen) met menschelijk gelaat, bij de ingang van tempels en paleizen (DHORME-VINCENT, p. 335 ss., 344); de *lahmu*-figuren (zie boven *sub* 2) zijn volgens DHORME-VINCENT, p. 339, 344 meer draken met slangekop, die wel apotropaeische beteekenis hebben, maar niet meer als voorbidders gelden. Voor *lamastu*, zie boven: E. Menschenschepping 4, noot 7, blz. 89 v.

4) *Enuma eliš* VII, 5, zie LANGDON: Epic, p. 190 n. 3; vlg. LANGDON, i.e. en EBELING: Quellen Kenntnis bab. Religion I, S. 9 ook K.A.R. 59, 31 van Ea (echter tekst afgebroken: *ka-ru-u.....*).

5) C.T. 18, 27, 13, zie LANGDON, i.e.; Del. H.W.B. 352 A; K.A.T.³, 633.

6) A.w., p. 338 s.

7) A.w., p. 341 s.

nog niets zekers van de zakelijke samenhang te zeggen. ¹⁾ Noch de hebreuwsche, noch de bab.-ass. voorstellingen zijn voldoende bekend. Men heeft verschillende figuren er mee vergeleken. ²⁾ Terwijl ze in Babel eenerzijds bewakers van de tempel zijn, zijn ze anderzijds in hoofdzaak beschermgoden der menschen, voorbidders. Deze laatste trek ontbreekt geheel in de O.T.-ische voorstelling, die daarmee een volkomen ander type vertoont. ³⁾

F. *Het Vlammeud Zwaard.*

In een opstel: *Le glaive tournoyant* ⁴⁾ wijst Thureau-Dangin op een apotropaeicum in de vorm van een koperen bliksem, door Tiglath-Pilezer geplaatst op een stadsruïne. Toscanne denkt bij een afbeelding⁵⁾ van een bliksemstraal vóór een poort aan Gen. 3 : 24. Obbink ⁶⁾ herinnert aan de „brandende vlam” uit *Enuma Eliš* IV, 40 waarvan Marduk was vervuld, en aan de naam voor Nergal, Ugur, die ook *nam-saru* = zwaard kan beteekenen. ⁷⁾ Vincent-Dhorme ⁸⁾ sluiten zich aan bij Th. Dangin, maar gaan verder door 't vlammeud zwaard te zien als plaatsvervanger in symboolvorm van de *lamassu*-(*lahmu*)-figuren, die in de ass. voorstelling de *kāribu* vergezellen; zwaard en *lamassu* vertegenwoordigen een verdedigend type.

¹⁾ Zie hoofdstuk III aant. 16 bij Gen. 3 : 24; ook K.A.T.³, S. 529 f., 632 f.; LANDSBERGER, l.c., n. 3; FRUHSTORFER: *Paradiessünde*, S. 94 ff.

²⁾ Humbaba: FELDMANN, a.w., S. 218; de gevleugelde genii der bevruchting (van palmboomen, zie boven blz. 79 v.): ALBRIGHT, A.J.S.L. 36, p. 382; vgl. K.A.T.³, S. 632 en BARTON: *Sem. a. Ham. Origins*, p. 128 s., die ook op Tylor wijst; de schorpioenmenschen, FELDMANN, l.c.; ZIMMERN, K.A.T.³, S. 529 beschouwt de gevleugelde gestalten bij de palmboom in de assyr. kunst (hoe dan ook gemodelleerd) en de stier- en leeuwkolossen als nauw verwant; DÜRR: *Ezechiels Vision* 1917, S. 21 ff. beschouwt deze verschillende typen eveneens als gelijksoortig en rekent de bijbelsche cherub als tot deze categorie behoorend; ook DEIMEL, l.c. .TOSCANNE, a.w., p. 178 ss., fig. 359 ziet in de afbeelding van twee slangen rondom een poort (met „levensboom”) een tekening van de cherubs; in fig. 360 s. zijn deze slangen gevleugeld. Voor de opvatting van LANGDON, zie boven *sub* 5; voor DHORME-VINCENT, *sub* 3 en 4; voor de bijbelsche voorstellingen, verwijzen zij (a.w., p. 485 s.) bovendien naar egyptische invloed.

³⁾ Dit is ook de conclusie van DHORME-VINCENT, a.w., p. 495.

⁴⁾ *Rev. hist. et. litt. relig.* I, 1896, p. 147 ss. Zie ook hoofdstuk III, aant. 17 bij Gen. 3 : 24.

⁵⁾ A.w., fig. 377.

⁶⁾ A.w., blz. 158.

⁷⁾ IV R. 24, I; vgl. DEIMEL, S.L. 147, *Pantheon* 1033, 2332.

⁸⁾ A.w., p. 482 ss.

G. De oude Wereldkaart.

In verband met Gen. 2 : 10-14 heeft men ¹⁾ vaak een babylonische wereldkaart ²⁾ vergeleken. We behoeven deze kaart niet breedvoerig te bespreken, omdat geen enkele naam daar genoemd correspondeert met die van Genesis, al komt de Euphraat er op voor. Meissner ³⁾ wijst er op, dat deze kaart relatief jong is (niet vóór de negende eeuw), omdat de naam Bit-Jakin voor Zuid-Babylonië niet vóór die tijd aangewezen kan worden. Zeer interessant is de door Meissner ter vergelijking genoemde arabische kaart van Ištahri. ⁴⁾ Van 1000 v. Chr. tot 1000 n. Chr. is de kartografie in Babylonië-Perzië niet veel veranderd. De „west-semietische” wereldkaart van Gen. 2 : 10 v.v. is zeker niet af te passen op de oost-semietische. Slechts toont deze laatste, dat de idee wereldkaart zeer antiek is en oudtijds zeer primitief is uitgevoerd, primitiever dan Delitzsch in zijn: Wo lag das Paradies, wilde toegeven. ⁵⁾

§ 10. SAMENVATTING

VAN HET SUMERISCH-BABYLONISCH-ASSYRISCHE MATERIAAL

Wanneer we ons onderzoek betreffende het voorkomen van gegevens voor een paradijsvoorstelling in de mesopotamische cultuur samenvatten, blijkt ons, dat de idee van een *menschenparadijs* zelf niet aanwijsbaar is. Wel zijn er de voorstellingen van godentuinen, zie § 5 A, 8 A; eiland der zaligen, zie § 5 C, 8 C; heilstijd (niet: gouden eeuw), zie § 5 D, 8 D; rusttoestand vóór de schepping (Gen. 2 : 5 v.), zie § 4, blz. 39 v.; § 5 B.

¹⁾ Vgl. n. 1, 3 bij Gen. 2 : 10 (hfdst. III) voor litt. van SAYCE en LANGDON, die beide, zij 't op verschillende wijze, de namen uit Gen. 2 : 10 v.v. met gegevens van de kaart identificeeren.

²⁾ Voor afbeelding zie C.T. 22, pl. 48; H.A.O.G.², S. 148, 151; MEISSNER, B. u. A. II, S. 378; dezelfde: Bab.-ass. Lit., S. 96; zie vooral besprekingen van kaart met bijbehorende tekst door E. T. WEIDNER: Der Zug Sargons u.s.w., Boghazköi-Studien 6, S. 85 ss.

³⁾ L.c. en Z.D.M.G. 84, 1930, S. 98, in een bespreking van JEREMIAS, a.w.; deze meent nl. dat de kaart een copy is van een oudere kaart, die 't wereldrijk van Sargon van Akkad moet voorstellen.

⁴⁾ Bij A. MÜLLER: Der Islam I achter S. 576; vgl. de studie van J. H. KRAMERS (naar aanleiding van K. MILLER: Mappae Arabicae, 1926 ss.) in Acta Orientalia X, 1931, p. 9 ss. (La question Balhi-Ištahri-ibn Hawkal et l'Atlas de l'Islam), vooral de Mappomondo I en II, p. 25.

⁵⁾ MEISSNER: Literatur, l.c. wijst nog op de artikelen van PEISER, Z.A. 4, 1889, S. 361 ff.; ALBRIGHT, J.A.O.S. 45, 1925, p. 193 ss.; BOISSIER (zie n. 1 bij Gen. 2 : 10) op: Haupt in: Über Land und Meer 1894 f. no. 15 (waarvan een samenvatting bij DRIVER: The book of Genesis, p. 59 s.).

Aan de voorstelling van Gen. 2 v., de *toestand van de eerste menschen* in 't paradijs doen denken: de opdracht om door landbouw in het onderhoud te voorzien (§ 4, blz. 46 vv.), vgl. Gen. 2: 15; de voorstelling van een oorspronkelijk half-dierlijke toestand der menschen (l.c.; 6 C en § 9 C 11d), vgl. 't naakt-zijn der eerste menschen in Gen. 2. Sterk in tegenstelling met de eenvoudige cultuuropdracht van Gen. 2 aan den mensch staat de cultische taak van den mensch in Sumer en Babel; § 4, blz. 47; § 6 C; § 9 C, 11c; misschien is er (zie blz. 42 vv.) één sumerische tekst, die ongehoorzaamheid constateert bij de primitieve menschen, omdat ze de opdracht tot cultuur (en cultus) niet volbrachten (?); de oorsprong van ziekte en dood door de boosheid van de moedergodin op Enki (§ 4, blz. 40 vv.) is een wezenlijk andere verklaring, dan in Gen. 3 wordt geleerd; zoo is evenzeer verschillend de verklaring van de dood in Gilgameš- en Adapa-mythe uit tragische toevalligheden (§ 9 A a; § 7b, 4 ad c).

Bijzondere motieven, die herinneren aan voorstellingen uit het paradijsverhaal zijn: de *levensplant* (niet de levensboom; vgl. § 6 A a), zie § 6 A en 9 A. Aan de boom des levens Gen. 2 v., waarvan 't eten eeuwig leven geeft, doet, naast de „spijze des levens” aan Adapa aangeboden, 't eerst denken 't verjongingskruid van Gilgameš; deze naam wijst op een ander idee van de plant, als de boom uit Gen. 2 v., die dadelijk het eeuwige leven geeft; ze is bovendien, in tegenstelling met de levensboom in Gen. 2 onbereikbaar. Een andere levensplant, die de sum.-babyl.-ass. wereld verder kent, is allereerst magisch van karakter; bij papaver of kolowint werden die magische krachten blijkbaar sterk verondersteld; deze reële planten worden in magisch licht gezien, en als magische middelen meermalen met mythologische voorstellingen verbonden (vgl. b.v. de *kiškanu*). Het voorstellingsmateriaal van Babel en Israël is op dit punt dus wel verwant; het gebruik van het materiaal in litteratuur en leven is zeer verschillend. Komt in Israël de levensboom maar zelden voor buiten Gen. 2 en dan in geestelijk-symbolische zin, de verwante babylonische voorstelling van de levensplant is talrijke malen magisch en mythologisch verwerkt: in Israëls profetische litteratuur wordt de mythologie losgelaten en, waar ze gehandhaafd wordt, volkomen geabstraheerd en vergeestelijkt; in Babel worden de mythische voorstellingen tot magische krachten (middelen) „geconcretiseerd” en tevens in verschillende vormen in de mythe verwerkt (van verjongingskruid tot *kiškanu*): de mythologisch-onbereikbare levensplant, wordt door de cultus en magie een grijpbaar en bruikbaar „levensmiddel”.

Een pendant van de *boom der kennis des goeds en des kwaads* is niet te vinden.

Voor de *menschenschepping* verwijzen we naar de samenvatting in § 9 C 11, vooral *b*: wijze van menschenschepping en gebruikt materiaal; *c*: doel; *e*: er wordt in Babel in de tot nu bekende teksten nergens van een eerste menschenpaar gesproken.

De *slang* speelt de rol van het levensdier; ze moet niet geïdentificeerd worden met 't chaosmonster of de slangenmonsters (§ 6 D, 9 D).

De namen *Eden*, *Adam*, *Eva* heeft men tot nog toe tevergeefs uit Babel trachten af te leiden (§ 6 E); de *cherubs* kunnen met de babylonische voorstellingen vergeleken worden; dezelfde naam is nog niet teruggevonden, wel woorden van verwante beteekenis van dezelfde stam (§ 9 E).

Voor 't vlammeend zwaard en de wereldkaart zijn in de mesopotamische wereld enkele vergelijkbare momenten aanwijsbaar (§ 9 F, G), die echter de zelfstandigheid van de voorstelling van Gen. 2 v. en oost-semietische wereld aantonen.

Er is nog veel materiaal in afbeeldingen, waarvan wij de preciese zin niet kennen, en dat dus als vergelijkingsmateriaal moet uitvallen.

HOOFDSTUK II

DE WEST-SEMIETISCHE WERELD

§ 11. HET PHOENICISCHE MATERIAAL

In dit hoofdstuk willen we samen vatten het materiaal uit Syrië-Palestina buiten Israël gerekend.

De bronnen voor dit materiaal zijn zeer verschillend van karakter. Tot nog toe is voor ons onderwerp 't belangrijkste, wat de latere griekse teksten meedeelen; de Ras Šamra-litteratuur, voorzoover er bewerkingen van zijn, biedt ter vergelijking nog heel weinig aan; de Tell-el-Amarna-brieven, zoover we zien, niets ¹⁾; de oud-arameesche litteratuur geeft enkele namen, die vergeleken zijn; en de archaeologische vondsten op kunstgebied enkele slangenmotieven.

We kunnen wegens de beperktheid der gegevens en de groote onderscheidenheid der bronnen het in aanmerking komend materiaal niet rangschikken als in hoofdstukken I en III. We geven het daarom slechts onder enkele trefwoorden.

Adam. M. Lidzbarski heeft in een artikel: *Neue Götter* ²⁾ gemeend de naam van Adam terug te vinden in een wijdingsschrift ³⁾, als naam van een phoenicischen god. Hij meent, dat אַדָּם niet als Edom kan verklaard worden (zooals in Obed-Edom, 2 Sam. 6 e.e.). Naar ons toeschijnt, is deze opvatting niet zekerder geworden, sinds mogelijk is gebleken ⁴⁾, dat de Phoeniciërs hun oorsprong uit Zuid-Palestina afleiden. Ook is te overwegen, op grond van de Ras Šamra-litteratuur, waar het woord *adm* als: mensch voorkomt ⁵⁾, of het door L. bedoelde inschrift מֶלֶךְ אֲדָם voor den god Baäl-Hammon, dezen misschien eert als: koning der menschen (vgl. hoofdstuk III, aant. 9 en 11 bij Gen. 2 : 7). ⁶⁾

¹⁾ Zie echter noot 12 bij Gen. 2 : 7, hoofdstuk III.

²⁾ Nachrichten Kön. Gesellsch. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1916, S. 86-93.

³⁾ Reeds besproken Ephemeris I, S. 42.

⁴⁾ VIROLLEAUD: La légende de Keret (Mission de Ras Shamra, Tome II) 1936, p. 33, vgl. p. 19.

⁵⁾ Zie de titel voor *El* in La légende de Keret: *ab adm*, vgl. Glossaire.

⁶⁾ Of de naam *Adm* zich laat handhaven als tegenstander van de godin

Eva. Zie voor de naam חַוְוָה hoofdstuk III, n. 3, 3e bij Gen. 3 : 20 en n. 9 bij Gen. 2 : 7.

Cherub. In verband met de voorstelling der cherubs is te vergelijken een afbeelding ¹⁾ gevonden in een grot bij Jeruzalem, welke voorstelt een viervoetig dier met vleugels, menschenhoofd met muts; Dhorme-Vincent dateeren ze uit de XIe-Xe eeuw en beschouwen ze als israëlietisch; Gressmann veronderstelt een iets latere tijd en wijst op de hethische invloed. Cook geeft verschillende voorbeelden van palestijnse zegels met slangen met vier vleugels ²⁾ en wijst uit later tijd op de munt uit Gaza met opschrift יְהוָה ³⁾.

Dood. De dood schijnt iets natuurlijks. Althans volgens Philo Byblius (zie beneden, *sub* : Menschen) zijn de eerste menschen Aiōn en Protonos sterfelijk. Maar dit kan wel een heel laat standpunt vertegenwoordigen.

Ras Šamra-tablet A II 17-19 ⁴⁾ wordt het sterven (natuurmythologisch), toegeschreven aan 't gestorven zijn van Aliyan (vert. Dussaud, R.H.R. 1935, p. 54).

npš ḥsrt bn nšm La vie abandonne les fils des hommes,

npš hmlt 'rš la vie (abandonne) les troupeaux de la terre.

Of er in de phoenicische litteratuur buitendien met de dood als probleem is geworsteld, zooals in de babylonische (Adapa, Gilgameš) en in de israëlietische (Gen. 2 v.) is volkomen onbekend.

Eden. De woordstam עֵדֵן komt in de Ras-Šamra-litteratuur zeer waarschijnlijk voor, Tablet D II 53 v. en B V 68 v. ⁵⁾ Althans Dussaud ⁶⁾ vertaalt r. 53 v. :

bskn sknm b'ḏn au milieu de grands victuailles, au milieu
'ḏnm ⁷⁾ des suprêmes délices.

Anath kan ik niet beoordeelen (VIROLLEAUD: Annales de l'Université de Paris, Oct. 1933, p. 403, n. 2; L'illustration 3-3-'34; J. W. JACK: The Ras Shamra Tablets 1935, p. 24).

¹⁾ Zie o.a. afb. 395 uit GRESSMANN, A.O.B. z. A.T.² en DHORME-VINCENT: Les chérubins, R.B. 1926, p. 489, fig. 7; vgl. ook COOK: The religion of ancient Palestine in the light of Archaeology 1930, p. 55.

²⁾ A.w., p. 52 s., zie Pl. IX 11, 16.

³⁾ A.w., p. 55; GRESSMANN, a.w., Abb. 362 en S. 104; zie ook aant. 16 bij Gen. 3 : 24 in hoofdstuk III.

⁴⁾ BAUER, S. 44 (zie n. 5).

⁵⁾ We citeeren naar de uitgave van H. BAUER: Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra (Kleine Texte, herausgeg. v. H. Lietzmann, 168), Berlin 1936; zie ook: J. A. MONTGOMERY a. Z. S. HARRIS: The Ras Shamra Mythological Texts, Memoirs of the American Philos. Society, Philadelphia, 1935.

⁶⁾ R.H.R. 103, 1936, „Le vrai nom de Baal”.

⁷⁾ VIROLLEAUD: Syria XVI, 1935, p. 264 denkt bij *'ḏn* nog aan 't akkadische *edinnu*-vlakte; MONTGOMERY geeft deze tekst nog niet.

Ook Montgomery ¹⁾ denkt bij Table B V 69:

b'l y'dn 'dn aan de arabische stam *gaduna*; hij vertaalt 't verbum: to make fruitful, en 't substantief: fertility.

Hierdoor blijkt, dat het heel toevallig is, dat in 't O.T. 't woord עֵדֶן (in de beteekenis: genot, ongerekend de „Godstuin”) niet in 't enkelvoud voorkomt; ook dat 't woord in 't oude West-Semietisch heel gewoon is in de religieuze litteratuur.

Eiland der zaligen. Feldmann ²⁾ deelt een phoenicische sage mee van Nonnus van Panopolis (400 n. Chr.), volgens welke de eerste menschen naar de „ambrosische” rots met de heilige olijfboom, bewaakt door een draak, gingen en daar de stad Tyrus stichtten. In hoever dit oud materiaal is, valt niet na te gaan. Even worden we herinnerd aan de traditie, die Ez. 28 : 12 v.v. verwerkt.

Godentuin. Tot Latpon wordt gezegd (vert. Dussaud ³⁾)

²³tgly šd 'l wtb' ²²qrš mlk 'b šnm ⁴⁾

Tu trouveras le champ de El ⁵⁾, et tu entreras dans le pavillon du Roi, le père des années.

Ter vergelijking mogen we hier naar de § 13 A besproken passage van Ez. 28 : 12 v.v. verwijzen. ⁶⁾

Levensboom. Enkele afbeeldingen, die herinneren aan babylonische cylindervoorstellingen van genii of dieren bij een boom ⁷⁾, zijn in Palestina en Syrië gevonden. Hoewel K. Galling (zie n. 7) ze onder de naam levensboom introduceert, is er niets van hun beteekenis bekend.

Menschen. 't Woord *'dm* komt meermalen voor in La légende de Keret ⁸⁾ in de verbinding *'b 'dm*: vader der menschen, epitheton voor El. Er blijkt niet uit 't epos of deze voorstelling in zich sluit de idee, dat de menschen zijn ontstaan door de verwekking van den god (vgl.

¹⁾ A.w., p. 114, GLOSSARY s.v.

²⁾ Paradies u.s.w., S. 92, ontleend aan de Dionysica XL.

³⁾ R.H.R. 1935, Le mythe de Ba'al et d'Aliyan, p. 9 ss.; deze tekst p. 50.

⁴⁾ BAUER, Tablet B IV, 23 v. (S. 51).

⁵⁾ J. W. JACK: The Ras Shamra Tablets 1935, p. 14 meent van de Velden van El: „a term which may be the origin of the „Elysian Fields of classical mythology”!

⁶⁾ Vgl. ook: „veld (?) van Ascherat”: Ras Šamra-tabletten, La naissance des dieux gracieux et baux; BAUER, no. 60, r. 24: *zd 'trt*; DUSSAUD, Syria XVII, 1936, p. 64 vert. de heele zin: dat zij (de goden) zich voeden in 't veld van Ascherat; met dit veld van Ascherat vergelijkt hij 't land van Ashtar (vgl. Lagrange, Etudes², p. 97 en ROB. SMITH: Relig. of the Semites³, p. 99 s., n. 2; 536 s.).

⁷⁾ A.O.B. z. A.T.², Abb. 396, 575, GALLING: Bibl. Reallex. Sp. 356 f.

⁸⁾ Zie blz. 119 n. 4-6.

de menschenschepping in Sumer en Babel).

Nonnus (zie boven) schrijft over 't ontstaan van de menschen uit slijk. Dit schijnt een grieksche idee te zijn, die hij in 't verhaal indraagt.

Philo van Byblos noemt als eerste menschen Aiōn en Protogonos ¹⁾; blijkbaar is in de voorstelling van Philo een kosmogonie samengesmolten met de idee van de menschenschepping, vgl. dat hun kleinkinderen zijn: Licht, Vuur en Vlam ²⁾. Toch wordt van Aiōn gezegd, dat hij ontdekte „het voedsel van de boomen”. Meermalen heeft men dit terecht in verband gebracht met de trek uit 't paradijsverhaal Gen. 2, dat Jahwe God allerlei boomen uit de aarde deed opgroeien. ³⁾ Dat een latere nazaat Ousōos ⁴⁾ de eerste man was, die huiden van wilde dieren gebruikte voor bedekking, toont een zekere overeenstemming met Gen. 2 v., inzoover blijkbaar de phoenicische traditie ook de eerste menschen naakt voorstelt (vgl. de sumerische opvatting, blz. 47) en als eerste kleeding dierenvelen beschouwt.

Over den mensch als wezen van stof, dat door de levensadem beziel wordt, zie hoofdstuk III n. 12 bij Gen. 2 : 7.

Paradijs. Van een dergelijke voorstelling is nog geen spoor gevonden. ⁵⁾

Slang. ⁶⁾ Ook hier ⁷⁾ moeten we ervan afzien de draakfiguren te behandelen ⁸⁾.

De slang is een der meest voorkomende symbolen van de vrucht-

¹⁾ Zie EUSEBIUS: Praeparatio Evangelica, Liber I, cap. X; we citeeren naar de uitgave van E. H. GIFFORD, Tomus I, III (vert.), 1903 (I, p. 46; III, p. 39).

²⁾ Vgl. ook SKINNER: Genesis, p. 50.

³⁾ SKINNER, a.w., p. 66.

⁴⁾ Praeparatio I, 47, III, 39 s.

⁵⁾ Men heeft wel reeds meermalen verwezen (o.a. NIELSEN: Ras-Šamra Myth. u. bibl. Theol., S. 80, die ook noemt Jirku) naar Tekst R-Šamra B IV 41 v. (BAUER, a.w., S. 52), waarin aan *El* zoowel wijsheid als eeuwig leven schijnt te worden toegeschreven. Zulks in verband met de twee boomen uit 't paradijsverhaal (vgl. ook de passage in 't eerste fragment van de Adapa-mythe: „wijsheid gaf hij hem, eeuwig leven gaf hij hem niet”).

⁶⁾ Het archaeologische materiaal (kanaänëesch of israëlietisch) uit Palestina wordt hoofdzakelijk genoemd in hoofdstuk III, n. 2 bij Gen. 3 : 1 (slot).

⁷⁾ Zie hoofdstuk Ia, blz. 103 v.v. en hoofdstuk III n. 2 bij Gen. 3 : 1.

⁸⁾ We wijzen op de tekst A* I, r. 1 v.v.; 27 v.v. (BAUER)

ltn ^h*š*, *ltn bṭn brh*

2. *ikly bṭn qln*; 3. *šlyt d sbct. r'šm*

Quand tu frapperas *Ltn*, le serpent *brh*

tu achèveras le serpent *qln*, le puissant aux sept têtes.

(Vert. VIROLLEAUD, Syria XII, p. 357; eenigszins gewijzigd Syria XV, p. 305 ss., nl. de w.w. in *fut. exact*; mogelijk ook in *imperfectum*: zooals gij geslagen hebt, zooals Dussaud, R.H.R. 1935, p. 39).

ltn = *Lotan* = Leviathan; *bṭn brh* = נחש ברה en *qln* = עקלתון, vgl. Jes.

baarheidsgodin Kadeš, die afgebeeld wordt met slangen in haar hand¹⁾ of van uit haar zijden komende.²⁾ Volgens Jeremias zou bij de opgravingen van Winckler in Sidon een Ištar-beeld zijn gevonden met een slang aan de borst.³⁾ Schaeffer⁴⁾ onderstelt, dat de naakte godin met slangen naast zich (uit Minet el Beida) de moedergodin is. Misschien is de slangegodheid Šaḥan in Phoenicië bekend geweest.⁵⁾ In de latere syrische wereld heeft Šadrafa de slang als embleem.⁶⁾

Eveneens is in 't latere Syrië de slang het symbool der zon(-neomloop).⁷⁾ De wagen van Ba'al-Triptolemos wordt door slangen getrokken.⁸⁾ Agathos Daemon, de bescherm-demon van Askalon wordt als slang beschouwd.⁹⁾

Uit Philo van Byblos¹⁰⁾ blijkt, dat de Phoeniciërs de slang als

27 : 1 (zie n. 2 bij Gen. 3 : 1, hoofdstuk III). Deze identificaties door VIROLLEAUD, door alle geleerden geaccepteerd, vgl. b.v. BAUER, l.c., DUSSAUD, l.c.; H. L. GINSBERG: The rebellion and Death of Ba'lu, Orientalia V 1936, p. 165; P. HUMBERT: A propos du „serpent" (bšn) du mythe de Mot et Alein, A. f. O. XI 1936, S. 235 ff.

Voor *bšn* vgl. nog: LANDSBERGER: Fauna, S. 58 n. 4, welke 't woord met 't bab. -ass. *bašmu* = een mythol. slangensoort gelijkstelt (ook = *patna*, aram.; פתן; *batan*, arab.), maar er toe neigt onder de *bšn* de cobra te verstaan. Voor de Leviathan wijst GINSBERG, l.c. naar twee zegels uit Tell Asmar, waarop de strijd met een monster met zeven koppen. De *bšn brh* wordt door DUSSAUD l.c. gelijkgesteld met de rivier Orontes. LODS, R.H.Ph.R. 1936, p. 115 ss. ziet in de slang met zeven hoofden een Cerberusfiguur, als personificatie van een der rivieren, die de weg naar de Še'öl versperren. Voor een godenstrijd met een slangemonster uit later tijd, zie het relief uit Palmyra en de bespreking daarvan door H. SEYRIG: Antiquités syriennes, Syria XV, 1934, p. 165 ss. Vgl. ook O. EISSFELDT: Baal Zaphon u.s.w. 1932, S. 23 f. Wat 't woord *bšn* betreft, is 't moeilijk vast te stellen of het (evenals 't assyr. *bašmu*, zie LANDSBERGER, a.w.) geheel in mythologische zin wordt gebruikt of in de gewone beteekenis van een bep. slangesoort. 't Eerste is waarschijnlijk met 't oog op de tekst A VI, r. 19 (BAUER, S. 47), waar van Ba'al en Môt, „de machtigen" gezegd wordt: „Zij bijten elkaar als „*bšnm*". In de boven geciteerde regel staat 't geheel gelijk met 't hebr. *nāḥāš*.

¹⁾ A.O.B. z. A.T.², no. 270, 271, 276; vgl. ook COOK: Relig. Ancient Palestine 1930, p. 106.

²⁾ GALLING: Bibl. Reallex., Sp. 227, 229, 459 (waar ook gewezen wordt op een slangegodin van Tell Halaf, vgl. Sp. 384 f.).

³⁾ H.A.O.G.² 1929, S. 337 f.; het schijnt verloren gegaan te zijn.

⁴⁾ Syria 1932, Pl. IX, p. 9.

⁵⁾ Vgl. de phoenic. naam אבשאן = vader is Ša'an, Lidzbarski, Eph. I, 35; vgl. R. MAISLER in Z.A.W. 1932, S. 87.

⁶⁾ Zie art. SEYRIG, l.c. p. 169.

⁷⁾ H. SEYRIG: Antiquités syriennes, Syria XIV 1933, p. 255 s., uit de Bēl-tempel te Palmyra e.e.

⁸⁾ A.O.B. z. A.T.², Abb. 365.

⁹⁾ COOK: a.w. p. 193; vgl. Chantepie: Lehrbuch⁴ II S. 322.

¹⁰⁾ EUSEBIUS, a.w., I, 10 (uitg. GIFFORD, p. 46 s.); heel duidelijk blijkt, uit

goddelijk beschouwen; dit dier is 't meest vurig en met (levens)adem voorzien¹⁾ (*πνευματικωτατον*); het leeft 't langst van alle dieren, en kan door de huid af te werpen weer jong worden, totdat het zichzelf verteert. Een natuurlijke dood sterft het niet, slechts door geweld. De Phoeniciërs noemden het „goede demon”. De egyptische opvatting is aan de phoenicische nauw verwant. Eusebius resumeert dan zelf blijkbaar verder de mededeelingen van Philo, waaruit blijkt, dat de slang in de phoenicische tempels werd vereerd.

Voor de slang als 't vermoedelijke dier van den phoenicischen geneesgod Esmun, zie Baudissin: *Adonis und Esmun*, 1911, S. 329 ff.

de passage, die voorafgaat (p. 45), dat EUSEBIUS zich verwondert over een dergelijke opvatting over vergiftige slangen! Vgl. voor deze passage ook FELDMANN, a.w., S. 96 f.; B. RENZ, a.w., S. 1 ff.

¹⁾ Vlg. GIFFORD, op grond van de context 't meest waarschijnlijk; FELDMANN, l.c. en BAUDISSIN: *Studien*, S. 268 ff. vatten 't woord op in de betekenis van geest; beide zien er in de opvatting van de slang als wijsheidsdier.

HOOFDSTUK III

ISRAËL

§ 12. HET PARADIJSVERHAAL VAN GEN. 2 EN 3

Gen. 2 : 4b-9.

- 4b. Ten tijde ¹⁾, dat Jahwe God ²⁾ aarde en hemel maakte ³⁾
5. — geen ⁴⁾ enkele struik des velds was nog ontstaan op aarde, en geen enkel gewas ⁵⁾ des velds was nog gegroeid, want Jahwe God had het niet laten regenen op aarde, en er was geen mensch om de aardbodem te bewerken,
6. — wel ⁶⁾ kwam een nevel (?) op uit de aarde en drenkte de geheele oppervlakte van de aardbodem,
7. toen ⁷⁾ vormde ⁸⁾ Jahwe God den mensch ⁹⁾ van stof ¹⁰⁾ van de aardbodem ¹¹⁾ en blies de levensadem in zijn neus ¹²⁾: zoo werd de mensch een levend wezen. ¹²⁾
8. Jahwe God plantte daarna een hof ¹³⁾ in Eden ¹⁴⁾, in 't Oosten ¹⁵⁾,
9. en zette daar den mensch, dien Hij had gevormd ¹⁶⁾; en Jahwe God liet uit de aardbodem allerlei geboomte opgroeien, een lust ¹⁷⁾ om te zien, en goed om te eten; en de boom des levens ¹⁸⁾ was midden ¹⁸⁾ in de hof, en de boom van het goed en kwaad kennen. ¹⁹⁾

¹⁾ Zie voor ביום de bespreking bij 2 : 17.

²⁾ We kunnen niet ingaan op de eigenaardigheid van 't gebruik van de dubbele Godsnaam in het grootste deel van Gen. 2 v. — uitgezonderd 't gesprek met de slang —, welke in 't O.T. ongebruikelijk is; een uitspraak hierover zou een heele zelfstandige studie vereischen over de Godsnaam in de Pentateuch. We verwijzen naar de commentaren en inleidingen, daar de Godsnaam in dit gedeelte nooit uitgangspunt van bronnensplitsing kan zijn (vgl. EERDMANS: A.T. Studiën I, 78 f.; ook BEGRICH, Z.A.W. 1932, S. 100, ondanks zijn erkenning, dat 't gebruik van de dubbele naam wijst op een dubbele bron), en dus van te voren als verklarend middel kan worden uitgeschakeld. Zie 't speciale art. van JIRKU: Der Gottesnamen in Gen. 2 : 4b-3 : 24 (N. kirch. Zeitschr. 27, 1916, S. 457 ss.: bet.: Jhw. der himmlischen Wesen).

3) *4b* wordt door sommigen als opschrift beschouwd en dus als een later toevoegsel (E. SACHSSE: *Der jahwistische Schöpfungsbericht*, Z.A.W. 1921, S. 276 ff.); door anderen (b.v. GUNKEL) als in elk geval behoorend tot 't verhaal. De opvatting is bij SACHSSE veroorzaakt door zijn nieuwe vertaling van vs. 6 (zie daar). We hebben in deze regel 't begin van een kort fragmentair (vgl. TENNANT, p. 36 s.), maar zelfstandig bestaand (d.w.z. onafhankelijk van Gen. 1-2 : *4a*; op eigenaardige wijze ontkend door JACOB: *Genesis*, S. 80) scheppingsverhaal, dat als inleiding dient tot de paradijsgeschiedenis. Dit scheppingsverhaal is niet enkelvoudig; er zijn verschillende scheppingsmotieven opgenomen: schepping van mensch, van boomen, van dieren, van de vrouw, en daarbij een beschrijving van de toestand voor de schepping (zie n. 4). We kunnen van deze motieven niet zeggen, dat ze één samenhangende scheppingsgeschiedenis vormen, die 't heele hoofdstuk 2 doorloopt (GUNKEL: *Gen.*, S. 27 f.; SCHMIDT: *Erzählung*, S. 4 ff.). De genoemde motieven zijn fragmenten, die de schrijver noodig had voor zijn verdere paradijsverhaal. De verschillende motieven hebben alle betrekking op de figuren, die in 't latere verhaal een rol spelen (zie n. 1 bij 3 : 1; MEINHOLD: *Die bibl. Urgeschichte* 1904, S. 70 ff., vlg. ALBERT, Z.A.W. 1913, S. 185; SKINNER: *Genesis*, p. 51; vooral: P. HUMBERT: *Mythe de création et mythe paradisiaque dans le second chapitre de la Génèse*, *Rev. d. hist. et de phil. relig.* 1936, p. 445 ss.). Deze scheppingsmotieven zijn aan het oostersche denken ontleend, echter niet gewoon overgenomen, zooals HUMBERT („le Jahwiste a simplement soudé les éléments du mythe paradisiaque à des extraits d'un mythe de création”, a.w., p. 446, 450; „compilation yahwiste”, p. 461) te veel doet uitkomen. Hoewel we erkennen, dat de opvatting van dezen geleerde over de samenstelling van het paradijsverhaal en door haar eenvoud en door haar mogelijkheid om moeilijkheden op te lossen zeer waardevol is, legt hij o.i. enerzijds te veel nadruk op tegenstellingen tusschen scheppingsmotieven en paradijsmotieven in 't verhaal, anderzijds te weinig nadruk op de zelfstandige verwerking van de scheppingsmotieven. Deze blijkt reeds dadelijk in de weergave van het echt oud-oostersche aanvangsmotief van de kosmogonie (zie volgende noot), die in Gen. 2 : *4b* v.v. in typisch-palestijnsche vorm terugkeert, nog duidelijker uit de schepping van den mensch uit „stof”: deze opvatting moet samenhangen met het paradijsmotief, Gen. 3 : 19 en wijst erop, dat de schrijver zijn scheppingsmotieven heeft verwerkt bij het verbinden van deze met het paradijsverhaal; vgl. ook aant. 12 beneden en de bespreking van de schepping der dieren en der vrouw, blz. 164 v.v. (HUMBERT, p. 458 meent ten onrechte, dat wel 't paradijsverhaal op de scheppingsmotieven terugrijpt, maar niet andersom).

4) Vs. 5 is evenals vs. 6 een tusschenzin; *4b* is voorzin van de hoofdzin vs. 7; vs. 6 is parallel van *5a*; bij *5a* is *5b* weer redegevende bijzin. Deze ingewikkelde constructie valt zeer uit de toon van 't verhaal, en wijst op aanhaling door den schrijver van een oud scheppingsmotief (MOWINCKEL, Z.A.W. 1935, S. 146 „Hat es ein israel-National-epos gegeben” beschouwt dit vers als een citaat uit een oud epos). Dit motief van de aarde voor de schepping, dat zeer veelvuldig voorkomt, is reeds in Jahwistisch-israëlietische geest verwerkt, als de schrijver 't aanhaalt, zooals blijkt uit de nadruk op de regen in *5b*, die

van Jahwe komt (vgl. Dt. 11 : 10–12). Men heeft terecht op de verschillen gewezen met 't scheppingsverhaal van Gen. 1, hoewel er een punt van overeenkomst is, dat over 't hoofd wordt gezien; d.i., dat vs. 5 evenzeer als Gen. 1 : 2 een chaotische aarde kent (ook daar als *survival* van vóórjahwistische voorstellingen), al is in Gen. 2 de woestheid geteekend door de volkomen leegheid en levenloosheid, en in Gen. 1 door de vermelding van een baaierd; ook het bevruchtende van 't water is (als *survival*, ondanks de strenge monotheïstische opvatting) bij beide te vinden, in Gen. 1 : 2 in de oerwateren, waarover de Geest zweeft, in Gen. 2 : 5 als de bevruchtende damp (?). De tekening van vs. 5 van de woestijnachtige leegheid van de aarde voor de schepping Gods, heeft veel parallellen in de wereldlitteratuur; zie GUNKEL: Genesis, S. 5, waar de oudere literatuur wordt genoemd, verder vooral: H. GRAPOW: Die Welt vor der Schöpfung 1931, S. 34 ff., Zeitschrift für Aeg. Sprache u. Altertumskunde, Leipzig (zie ook FELDMANN: Paradies und Sündenfall, S. 296).

Voor Babylonië wijzen we op hoofdstuk I, blz. 39 v. en: JEAN: La bible et les récits babyl. 1933, p. 12 ss.; vgl. voor Indië: VAN DER LEEUW: Phaenomenologie, S. 550, 555. Voor Israël, vgl. nog Ps. 90 : 2 en Spr. 8 : 24 v.v. Meestal wordt deze voorstelling te veel met de paradijsvoorstelling vergeleken, al kan niet ontkend worden, dat de termen ter beschrijving van de oerrust, 't niet-zijn voor de schepping der wereld, soms aan een heilstijd doen denken.

Waar deze voorstelling zoo wijd verbreid is, is het onnoodig deze verzen ontleend te denken aan Babylonië (zooals MOWINCKEL, a.w., S. 148 f.) of Egypte; dergelijke scheppingsmotieven zijn algemeen oud-oostersch. In elk geval is dit in Palestina verwerkt; dat speciaal de regen met de plantengroei in verband wordt gebracht is een bewijs voor niet-babylonische of -egyptische, maar palestijnsche oorsprong der verzen (vgl. PEDERSEN: Israël, p. 471, welke achter deze verzen ziet „glimpses of the old Israëlitic view of creation. The creation of the world is the creation of peasant's world”; en JASTROW, J.A. O. S. 36, 1917, p. 295 ss., die daarentegen beide in Gen. 1 israëlietische verwerking van babylonische gegevens zien; vgl. LOISY: Mythes, p. 14 s. „Conception plus rudimentaire que celle des textes babyloniens”. Ook A. LODS: Quelques remarques sur les poèmes myth. de R. Chamra et leurs rapports avec l'A.T.; R.H.Ph.R. 1936, p. 101 ss. ziet speciaal in Gen. 2 : 4b–24 „une couleur palestinienne indéniable”, die wellicht heenwijst naar „parenté avec des mythes cananéens”.)

5) עֶשֶׂב zie bij 3 : 17.

6) Dit vers biedt moeilijkheden ter verklaring, doordat 't de tusschenzin nog vermeerdert, maar voornamelijk door 't onverklaarbare woord 78. Voor dit woord zijn vele verklaringen en vertalingen gegeven, reeds in de oudheid. Er zijn tegenwoordig vijf typen van benadering tot dit woord, dat maar tweemaal voorkomt (Gen. 2 : 6, Job 36 : 27). Men verklaart 't of uit:

a. 't *sumerisch*; men kan er in zien a-de-a: irrigatievloed: SAYCE, E.T. XVII, p. 469 ss.; DEIMEL: Orientalia 15, 1925, S. 47; LANDERSDORFER: Sprachgut, S. 34; THEISS: Das Land des Paradieses 1928, S. 6. ðf íd = stroom, rivier; ZIMMERN: Fremdwörter, S. 44; SACHSSE, a.w., S. 281 f.; UNGNAD: Das wiedergef. Paradies, S. 12; FELDMANN: Paradies, S. 125 ff.; DHORME, R.B. IV, 1907, 274.

b. 't *babylonisch*: *edū* = vloed, hoogwater; ZIMMERN, l.c.; OBBINK: Paradijsverhaal, blz. 12; BÖHL: Genesis I, blz. 68; SAYCE, l.c.; LANDERSDORFER, l.c.; THEISS, l.c.; PERLES, O.L.Z. 1918, S. 67 vergelijkt אַדוּתָא = golven, in de Talmud.

c. 't *hebreuwsch*, door vergelijking met Job 36 : 27 JACOB: Genesis, S. 82; BUDDE: Paradiesesgeschichte, S. 10, die beide aan nevel denken; BÖHL: Volksetymologie en JACOB, l.c. wijzen op woordspel אַד, אַדְמָה, אַדָּם.

d. 't *egyptisch*: YAHUDA: Sprache des Pentateuch 1929, S. 149 f. = dauw, nevel.

e. als *mythologische term*: GUNKEL: Genesis, S. 5, die naast vele mogelijkheden in 'ēd een oude grootheid ziet, „die nicht von Jahwe herkommt”; bij SCHMIDT: Erzählung, S. 37 is 'ēd zelfs geworden: de „Regenwolkenhimmel” als mythologische grootheid, die de aarde bevrucht; hiertegenover terecht: BUDDE: Christ. Welt 1932, Sp. 207.

Een voorstel van SACHSSE, a.w. om vs. 6 afhankelijk te maken van אִי uit vs. 5 „ein Mensch war nicht da, der den Acker bestellt, und das Kanalwasser herauschöpft aus der Erde” mislukt, behalve door de gewrongen zinsbouw, door de eene overweging, dat men geen kanaalwater uit de aarde „herauschöpft” (als יַעֲלָה dat al kan beteekenen).

Daar de o.i. zuiverste methode van vergelijking met hebreuwsche termen niet met zekerheid helpt, omdat Job 36 : 27 een moeilijke tekst is, die zelf verschillend opgevat kan worden, moeten we ons met vermoedens tevreden stellen. We hebben met vraagteeken vertaald: nevel, omdat deze opkomt, יַעֲלָה, althans kan schijnen op te komen uit de aarde, en in Palestina in droge tijd voldoende is om „de geheele aardbodem” te „drenken”, en bovendien kan staan tegenover de regen; ook Job 36 : 27 is in de tweede helft met kleine tekstwijziging mogelijk te vertalen: „Hij zeeft de regen tot Zijn nevel” (vloed is minder goed mogelijk, omdat ze niet opkomt uit de aarde, maar uit de rivier, noch 't geheele land bevochtigt; ook KING: Legends², p. 127 n. 2 wil liever denken aan „mist” dan aan „vloed”).

Liever dan met PEDERSEN, l.c., te denken aan de bron, die in 't dorre land de vruchtbaarheid brengt, zouden we in de tekening willen zien de uitwerking van wat 't Palestijnsche land te zien geeft in de zomer: de dorheid van de dood, waarin alleen de nevel in de bergen levenskansen geeft voor de vruchten (b.v. de wijnstok), die pas in de nazomer rijp worden. Dat dit onbekende woord gekozen is, kan samenhangen met de bovengenoemde, door BÖHL en JACOB geopperde meening.

Het is niet onmogelijk om met HUMBERT, a.w., p. 451, 't opkomen van de nevel in verband te brengen met de bevochtiging van de aarde voor de schepping van den mensch.

7) De verzen 5 en 6, die a.h.w. *in parenthesi* staan, zijn door den schrijver met nadruk bedoeld, om daarmee den mensch voor te stellen als het eerste scep-sel. De hoofdzin, vs. 7 begint met hem. Dit is tegenover Gen. 1 een typische tegenstelling, maar ook tegenover sommige babylonische voorstellingen, die de cultuur, steden, kanalen, laten ontstaan vóór den mensch (A.O.T. z. A.T.², S. 129 ff.; vgl. hoofdstuk I, blz. 90 v.). Dit geeft aan de Adam-figuur b.v. al een principieel andere beteekenis, dan aan vaak daarmee vergeleken heros-figures, als Adapa, die geen oervader is.

Zoo heeft ook de tusschenzin zijn functie in 't geheel van 't verhaal; wat nu volgt, bedoelt geen volledig scheppingsverhaal te zijn, hoewel het de menschen- en dierschepping breedvoeriger uitwerkt, dan eenig israëlietisch document doet, zie boven n. 3.

⁸⁾ יצר behoeft niet, zooals vaak wordt opgemerkt, speciaal te herinneren aan 't pottenbakkerswerk (b.v. GUNKEL: Genesis, S. 6), al is 't ptc. in gebruik voor den pottenbakker; 't wordt ook gebruikt voor den beeldhouwer (b.v. Jes. 44 : 9, 10, 12). Dat hier aan den pottenbakker gedacht wordt, laat 't woord עפר (zie n. 10) nauwelijks toe; want 't specifieke woord voor leem, dat de pottenbakker gebruikt, is חמר (Jes. 29 : 16, 41 : 25, 45 : 9, 64 : 7, Jer. 18 : 4, 6). 't Beeld van den egyptischen pottenbakker-god Chnum en de sumerisch-babylonische godenbenamingen (vgl. OBBINK: a.w., blz. 80 v.v.; boven blz. 96 n. 3) zijn nauwelijks een directe parallel; eerder is met KING: Legends, p. 108 een herinnering aan dergelijke voorstellingen te vinden in de metaphoren, die de profeten gebruiken, vgl. Jes. 29 : 16 en de andere bovengenoemde teksten. Dat יצר, zooals JACOB: Genesis 83 wil, alleen gebruikt wordt, omdat de stof wordt aangegeven, waaruit de mensch wordt gemaakt, is onjuist, omdat in יצר zeker de idee van „vormen” ligt, niet alleen van maken (vgl. יצר = vormsel; ass. *ešēru* = ingriffen van omtrekken, teekenen en 't verwante צור). Dus Jahwe „vormt”, „modelleert”, evenals van Mami dit werkwoord (*ušār*) gebruikt wordt, blz. 92; 't is een anthropomorfisme, dat nog heel even herinnert aan allerlei oude scheppingsvoorstellingen, zooals b.v. 't scheppen door „afknippen van leem” van Ea (blz. 91); en Aruru (blz. 94) maar waarvan 't mythologische geheel is weggedaan; want עפר laat geen vergelijking met een kunstenaar meer toe; 't gaat den schrijver slechts om sterk 't broze van 't menschenlijk bestaan uit te drukken (zie OBBINK, a.w., blz. 117).

⁹⁾ האדם. Over het verband אדם אדמה zie aant. 11.

God schiep *den* mensch; slechts op drie plaatsen staat geen lidwoord in M.T., 2 : 20 en 3 : 17, 20. In al deze gevallen is echter 't lidwoord te handhaven (zie bij 3 : 20); dus de naam Adam komt in Gen. 2 en 3 niet voor, maar pas vanaf 5 : 1. De schrijver van 't verhaal heeft met deze naam: de mensch, willen uitdrukken, d.i. de eerste mensch (vgl. Ges.-KAUTZSCH: Hebr. Gramm.²⁸, § 126e, waar meer voorbeelden); hij gebruikt een appellativum in de zin van een nomen proprium. Hij bedoelt de Adam-figuur, maar drukt, door *hā-ādām* = *de* mensch te gebruiken, uit, dat deze voor hem de personificatie van 't menschenlijk geslacht is; deze gedachte ligt in 't woord *ādām* opgesloten, dat meestal collectief: de menscheit beteekent. Toegepast op één mensch duidt het met kracht aan: *menschenlijk* wezen (voor een dergelijk abstract gebruik is typisch Gilg.-epos XI, 193: „*ina pana Utanapištīm amelātūmma*”: vroeger was Utanapištīm een menschenlijk wezen). Zeker maakt dit voortgezet appellatieve gebruik de Adamfiguur tot een typische figuur. Het is daarom een ingrijpende verandering, die EERDMANS (mèt de St. V.) T.T. 1905, 481 v.v. en Godsdienst I, 170, aanbrengt, door telkens te schrijven Adam, i.p.v.: de mensch. De schrijver van Gen. 2 ontkomt hier niet aan moeilijkheden (OBBINK: Paradijsverhaal, 124 v.), omdat later *ādām* zomaar met *is*-man moet afgewisseld worden. Blijkbaar heeft de schrijver er deze incongruentie voor over

gehad (welke de M.T. driemaal heeft willen wegnemen door Adam te lezen) om het heele verhaal voor de oorsprong der menschheid te kunnen laten gelden. Het is, na de reeds op blz. 19 n. 1 en blz. 64 n. 8 genoemde publicatie niet meer mogelijk om met OBBINK, l.c. en vele anderen, de oplossing voor de incongruentie te zoeken in een babylonische figuur *amēlu* (van welke de hebr. naam Adam een vertaling zou zijn); noch om met ALBRIGHT, A.J.S.L. 36, p. 282 n. 1 te veronderstellen, dat er oorspronkelijk een Adam-Hawwa mythe is geweest, naast een Enoš-Išša-mythe; of met GRESSMANN, A.R.W. X, 345 ff., dat Adam een late figuur is, die een andere mythische figuur heeft vervangen, of tenslotte met LIDZBARSKI (zie blz. 119 en beneden n. 11) en KÖHLER (Theologie, S. 116, 236, 239) in Adam-Eva een punische aardgod en onderwereldgodin te zien. Al deze mythologiseerende pogingen rekenen niet ernstig genoeg met 't feit, dat de schrijver volstrekt een mensch, den oermensch, heeft bedoeld in typische zin. Er is zelfs van geen Adam sprake, maar alleen van den (eersten) mensch. En als we de mogelijkheid van een oorspronkelijke dergelijke mythologische figuur aannemen zouden, ware dit alleen maar een bevestiging ervan, dat de auteur van Gen. 2 deze niet heeft gewild, dus met zijn (d.i. 't ons bekende) verhaal een nieuwe bedoeling heeft gehad. Over de vraag naar zinspelingen op de Adam-figuur van Gen. 2 in andere boeken van 't O.T. of oudere tradities over hem, zie § 14 E.

¹⁰) עפר is niet te vertalen door leem, הוֹר (zie n. 8), hoewel 't in Lv. 14 : 41, 42, 45 zoo voorkomt. Ook 't woord מַיִט is niet gebruikt, dat Jes. 41 : 25 parallel staat met הוֹר en in de assyrische scheppingsverhalen steeds voorkomt; vgl. ook Job 33 : 6; עפר: stof, is blijkbaar bewust gekozen in dit verhaal, om echt 't broos-stoffelijke van den mensch te teekenen; stof is 't verachtelijk element van de slang, 3 : 14; daartoe keeren de dooden terug, 3 : 19; vooral dit laatste wijst er op, dat met *cafar* zeker bedoeld is stof, pulver; het is ook dat, wat de palestijnsche bodem bedekt, wanneer het niet regent (zoo omschrijft MEISSNER 't assyrische *epiru* als „tonhaltige, trockene Erde”, O.L.Z. XIX, 141, bij OBBINK: Paradijsverhaal, blz. 13, 118). Het woord is dus een typisch-palestijnsche wending. Dat deze beteekenis zich niet zou verdragen met 't woord אֲדָמָה = aardbodem, vaak in de zin van akkerland, is onjuist; Palestina's akkergrond is 's zomers even goed met pulver bedekt, als de woestijn (vgl. DALMAN: Arbeit I, 2, S. 521 ff.). Daarom is het zeker een misgreep, als BEGRICH, a.w., S. 100 ff., en MEINHOLD: Budde-Festschrift, 1920, S. 129 beide woorden aan een verschillende traditie toeschrijven: de eene traditie, die den mensch uit woestijnstof, de andere, die hem uit akkerarde laat ontstaan en terugkeeren. Zie ook bij n. 12 beneden.

¹¹) אדם is genomen van de אֲדָמָה. Dit is een woordspel, dat typisch-hebreeuwsch genoemd kan worden; ook dit stempelt het verhaal tot zelfstandig-israëlietisch. Volgens LANGDON: Epic of Creation, p. 168 n. 9 mag ook in Babel een woordspel (*damu-adamu*) vermoed worden (zie beneden).

BÖHL: Volksetymologie, legt wel een te groote nadruk op dit woordspel, alsof 't een der grondslagen is van het heele verhaal (vgl. BÖHL: Genesis I, blz. 68). Of de verhouding van beide woorden alleen volksetymologie is, zooals men meestal veronderstelt, is een belangrijke taalkundige kwestie, waar de meeningen over uiteenloopen; PEDERSEN: Israël, S. 454 en 541 ziet 't on-

derling verband „very probable”; G. J. THIERRY: Museum, Mei 1918 zegt bij een bespreking van OBBINK's Paradijsverhaal: „taalkundige bezwaren zie ik niet” en meent, dat de volgende ontwikkeling mogelijk is: *ādām*, *ādāmā*, *ādāmā*, *ādām-at-u* (waarbij een silbe, nl. *-at-*, is uitgevallen, een verschijnsel, dat talrijke analogieën heeft). Nog positiever is KÖHLER: Theologie, S. 239: אדם, Erd, Erdmann, kommt von אדמה, Erde, Ackerboden, wie *homo* von *humus*. Vgl. LIDZBARSKI: l.c. NÖLDEKE, A.R.W. 1905, S. 161 n. 1 daarentegen: „*ādāmā*----- mit dem Namen der Menschheit und dem eponymen Stammvater *ādām* hat das Wort nichts zu tun”.

Van de zijde der Arabisten wordt Adam òf met آدم = huid (H. BAUER, Z.D.M.G. 1917, S. 413 A 2, vgl. Z.A. 37, S. 310 f.) òf met آدم = menschen (NÖLDEKE, BROCKELMANN: Grundriss I, S. 166 = ass.: *amēlu*) gelijk gesteld;

ook wordt 't zuid-arab. אדם (tegenwoordig آدم) ter vergelijking aangehaald (Ges. BUHL, H.W.B.S. 106; RHODOKANAKIS, Z.A.W. 1921, S. 79 f.). ALBRIGHT A.J.S.L. 36, p. 282 n. 1, overweegt de mogelijkheid, dat „Adam represents Damu, the name of Adonis in Byblos, and is to a certain extent, a popular etymology” (vgl. blz. 85 n. 6). Dit is onmogelijk, omdat Adam in Gen. 2 toch zeker geen godenfiguur is; en bovendien moeilijk Adam (de langere vorm) volksetymologisch uit Damu (de kortere vorm) kan zijn voortgekomen. 't Zelfde bezwaar geldt ook LANGDON's reeds genoemde opmerking *adamu* (?) uit ass. *damu* (ook LABAT, blz. 64 n. 8).

Verschillende sum.-babyl.-assyrr. afleidingen noemden we blz. 63 v.; geen van deze kan gelden als voldoende, zooals we zagen. Een beslissing over de etymologie moet vallen tusschen de verklaring van 't woord uit 't hebreuwsch en de drie arabische mogelijkheden; we meenen, dat de opvatting van NÖLDEKE-BROCKELMANN te veel wijzigingen onderstelt in een zeer primair woord als *ādām*; de andere mogelijkheden zijn principieel niet uitgesloten; 't best kan men met BAUER uitgaan van 't arab. آدم = huid, aardoppervlakte of آدم = huid; waarnaast voorkomt b.v. آدم pl. آدم, aardoppervlakte (zie FREYTAG: Lexicon Arab. s.v.). Evenals بشر, بشر = vleesch, (dat in arab. en sabeesch oorspronkelijk beteekent: huid; maar later de zin krijgt van: vleesch, en: menschen; zie GES. BUHL, H.W.B. 120 v.v.) een ontwikkeling doormaakte van huid (over vleesch) naar mensch, zoo is 't gebeurd

met de stam آدم, die oorspronkelijk huid, oppervlakte, beteekent, maar later als *pars pro toto*, (zooals 't parallele, anders onbegrijpelijke עור Job 2 : 4) in 't hebreuwsch en in 't zuid-arabisch 't gewone woord voor: mensch gaat worden, terwijl in 't arabisch de oude beteekenis gehandhaaft blijft. 't Kan ook beteekenen soms met vr. uitgang: aardbodem (bovenste aardlaag), zooals in 't hebreuwsch; waarnaast zich in 't arab. nieuwe woorden van dezelfde stam ontwikkelen. Er is dus in 't diepst een verband tusschen de woorden *ādām* en *ādāmā*, vanuit 't oud-semietisch, maar 't ligt iets anders dan de hebreuwsche schrijver dacht: *ādām* is niet uit *ādāmā* ontstaan, maar ze zijn

't zelfde woord oorspronkelijk, alleen verschillend van geslacht. Tot deze zelfde uitkomst komt op andere gronden DELITZSCH: Genesis⁵, S. 77 f. (vgl. ook HAUPT: Beiträge z. Assyr. X 2, 1927, S. 203 ff.; die echter te ver gaat, met de stam dm = bedekken, als oorsprong te stellen). Deze verklaring heeft boven de zuivere hebreeuwsche dit voor, dat ze ook het zuid-arabische woord אדם verklaart. Op grond van deze afleiding komt dan ook de beteekenis van *ādāmā* vast te staan; deze is eerst: (met GES. BUHL, H.W.B. s.v.): aardbodem, en secundair: akkerland en: aarde als stof. Deze ontwikkeling van 't woord is veel begrijpelijker dan van uit: akkerland; want, dat 't speciale begrip: akkerland zou ontwikkeld zijn tot 't algemeene: aardbodem (pars pro toto?) is veel minder logisch dan omgekeerd. Indien dit juist is, dan is de invoeging van 't woord עפר vóór מן־הָאֲדָמָה niet overtoellig, maar eigenlijk 't meest juiste, en 't andere gebruik (zooals vs. 19 „'t vormen uit de aarde'') min of meer elliptisch. De in verschillende studies gechargeerde tegenstelling עפר en אדמה (b.v. de genoemde van BECRICH; GUNKEL: Genesis, S. 6) vervalt dan evenzeer als de al te sterke nadruk op 't feit, dat *ādām* speciaal akkerman is (o.a. GUNKEL, l.c.), wat in 't verdere hebreeuwsche spraakgebruik geen steun vindt.

Dat in deze schepping uit de aarde (die door 't woordspel en de bedoeling van den schrijver, om 't broze van den mensch te teekenen, voldoende is verklaard) een herinnering aan een mythologische voorstelling schuilt van Moeder-aarde, zooals NÖLDEKE: Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten, A.R.W. VIII, 1905, S. 161 (onder de indruk van 't verschijnen van DIETRICH: Mutter Erde) meent, is zeer onwaarschijnlijk. De eenige plaatsen van degene, die hij aanhaalt, welke eenige zekerheid geven, zijn Ps. 139 : 15 en Job 1 : 21; zie ook GÖTTSCHEG: Adam und Eva, S. 12 f.

¹²⁾ God blaast den mensch „levensadem” in; uit dit woord ontleent BUDDE, Urgeschichte, S. 61 en Paradiesesgeschichte, S. 11, dat de mensch daardoor virtueel onsterfelijk werd geschapen, omdat hij Gods adem in zich heeft; deze gedachte is ook te vinden bij andere exegeten; toch is dit niet de bedoeling van den schrijver; wel wordt de uitdrukking adem נשמה zoo goed als alleen van 't menschelek leven gebruikt (men kan als uitzondering wijzen op Gen. 7 : 22 en Job 34 : 14), maar 't duidt toch alleen 't menschelek levensbeginsel aan; de mensch krijgt *niet* Gods adem in zich, maar God blaast hem levensadem in ('t woord „leven” houdt een nadere bepaling in; vgl. ook JACOB: Genesis, S. 83; HUMBERT, a.w., p. 451; en SKINNER: Genesis, p. 56); 't gevolg is dan ook, dat de mensch wordt een levend wezen: נפש חיה; dit wordt duidelijk van dieren gezegd: Gen. 1 : 20, 21, 24, 30 (LUDWIG KÖHLER: Theologie, S. 122 f., 128 ff.; H. WHEELER ROBINSON: Hebr. Psych. in: The people and the Book 1925, p. 357 ss.; PROCKSCH, a.w., S. 21; EERDMANS: Godsd. I, 171; vgl. R. DUSSAUD: La notion d'âme chez les Isr. et les Phénic. Syria, XVI, 1935, p. 267 ss. en R.H.R. 1935, p. 58 s.; ALBERT, Z.A.W. 1913, S. 2 ff. bespreekt de oudere litteratuur). In de Tell-el-Amarna-brieven komt de uitdrukking „levensadem” *sāru balāṭi* meermalen voor (zie *sub voce* in 't Glossar van de uitgave van KNUDTZON), in de brieven van syrische vorsten; de egyptische koning wordt genoemd: *sāri balāṭiia*. Interessant is no. 143, waar Ammunira van Beirut eenige malen den egypt. koning als *sāri balāṭiia* stelt

tegenover zichzelf als *epiru* (glosse, r. 10: *haparu*). Dit kan een toevallige wending zijn, 't zou ook kunnen wijzen op een typisch kanaâneesch verband van levensadem en stof, die ook in Gen. 2 : 7 uitkomt. Dit zou een sterk argument zijn voor 't palestijnsch karakter van 't woord *cāfar* in de schepingsvoorstelling (n. 10). Men denkt bij „neus” נֶפֶשׁ dadelijk aan 't egyptische *anch*-teeken, 't levensteeken, dat de godheid den mensch aan de neus houdt, om 't leven te geven (vgl. KRISTENSEN: Het leven uit den dood, 1926, blz. 38; YAHUDA: Sprache, 140 f.; ERMAN-RANKE: Aegypten 1923, S. 324), maar een eigenlijke parallel kan dit niet genoemd worden (KING: Legends, p. 108).

13) Jahwe plant een hof na 't scheppen van den mensch; 't is dus uitgesloten, dat de mensch in een godentuin wonend wordt gedacht (tg. NIELSEN: Ras Šamra-Mythologie 1936, S. 76 ff.; KÖHLER: Theologie, S. 116, e.a.; met BROCK-UTNE: Der Gottesgarten, S. 30 f. en BUDE: Paradiesesgeschichte, S. 13). Voor een dergelijke voorstelling van een Godstuin is in het Jahwisme geen plaats. Dat „der Garten Adams gar kein Paradies ist”, is niet vol te houden met JACOB, a.w., S. 86 ff.; wel dat het „eine Reduction auf ein Minimum ist” (id.). Aan OBBINK, a.a.w.w. is toe te geven, dat er momenten zijn in de paradijsvoorstelling, die herinneren aan een godswoning ('t wandelen van Jahwe; de cherubs; de levensboom); 't is echter niet na te gaan of de voorstelling van het menschenparadijs een vrije schepping is van den schrijver (naar analogie van de godstuin (?), zooals Eden oorspronkelijk als godstuin in de oud-hebreeuwse voorstelling moet gegolden hebben; zie n. 14 en § 14 A) of dat de kanaâneesch-israëlietische traditie een dergelijke of verwante voorstelling reeds kende.

CASPARI: Gottespflanzung und Gartenwärter, A. f. O. III, S. 57 ss. meent in de beschrijving van de tuin de trekken van de oase terug te vinden, in 't verhaal is een oase „nachträglich in einen Nutzgarten umbenannt worden”. Dat de tuin zou zijn een tuin voor cherubs (*elohim*) en de boom der kennis de boom van deze *elohim*, zooals A. v. HOONACKER: The literary origin of the narrative of the Fall, Expositor VIII, 1916, p. 480 ss., o.a. met beroep op Ez. 28 en op *de* (aanwezige) cherubs uit 3 : 24, wil, is onhoudbaar, op grond van twee overwegingen: 1. de hof wordt 2 : 8 voor den mensch gesticht; 2. de cherubs worden in 't O.T. nergens *elohim* genoemd.

Interessant is de poging van BROCK-UTNE, a.w., S. 8 ff. 't paradijs te verklaren van uit 't palestijnsche tuin-leven. Hoewel hij enkele trekken van Gen. 2-3 aanschouwelijk kan maken, b.v. de aardige verklaring van 't namen geven aan de dieren, gaat hij veel te ver (de dieren zouden b.v. *tot* aan de tuin gekomen zijn; de eerste menschen zouden de tuinarbeiders zijn, S. 11 f., en God de bezitter van de tuin; ze hebben als pacht: een bepaalde boomvrucht voor den Heer te laten staan etc.). Dat dit zeker te ver gaat, wat betreft de folkloristisch-archaeologische vergelijking van hedendaagsche palestijnsche toestanden en O.T.-ische voorstellingen, wordt b.v. bewezen hierdoor, dat het O.T. géén landverpachting noemt (DAHLMANN: Arbeit II, 154). Aan palestinensische alverklaring van bijbelsche gegevens kleeft een even groote fout als aan de babylonistische, of arabistische etc.!

14) Eden. Over de afleiding, beteekenis en ligging van Eden loopen de meeningen zeer ver uiteen; een bewijs, dat de verklaring nog niet gevonden is. Over de ligging, zie de volgende aantekening en bij vs. 10-14. We moeten alle plaatsen uit 't O.T. bezien, waar de naam voorkomt. Tweemaal wordt ze als persoonsnaam gebruikt (2 Kron. 29 : 12; 31 : 15). Driemaal wordt een plaats עֵדֵן genoemd: 2 Kon. 19 : 12 (= Jes. 37 : 12) en Ez. 27 : 23; in de eerste teksten wordt gesproken van בְּנֵי־עֵדֵן . Deze naam is niet identiek met עֵדֵן , daar ze geschreven wordt met de dubbele *segol*. In assyrische teksten komt Bit-Adini voor in Noord-Oost-Syrië, waarmee dit עֵדֵן overeenstemt (K.A.T.³, S. 39 f.). Het בֵּית־עֵדֵן van Amos 1 : 5 is een syrische plaatsaanduiding, die veel zuidelijker heenwijst (zie K.A.T.³, S. 40 n. 1; Ges. BUHL, H.W.B., s.v.; EERDMANS: Godsdienst I, 171; daarentegen beschouwt DHORME, R.B. 1928, p. 508 't laatste met 't eerstgenoemde ident). Beide plaatsen met sommigen (vgl. OBBINK, a.w., blz. 114) of één van beide (EERDMANS, l.c., en T.T. 1905) te vereenzelvigen met עֵדֵן van Gen. 2 is volkomen hypothetisch, want de namen worden in geen enkel opzicht met een paradijsvoorstelling verbonden; bovendien is er een klankverschil, en ten slotte zijn het meer stadsnamen dan landsnamen, terwijl toch Eden in Gen. 2 een land aanduidt. K.A.T.³, l.c., vermijdt terecht elke vergelijking.

Eden als land is zeker bedoeld in Gen. 2 : 8, 10; 4 : 16; daarom moeten we het ook zoo opvatten 2 : 15; 3 : 23, 24 (al staat hier „hof van Eden”, vgl. Bethlehem Juda; zie EERDMANS, T.T. 1905, blz. 491); daarentegen staat het óf voor „godstuin”, óf in overdrachtelijke beteekenis: „paradijs”, Jes. 51 : 3 (Eden geheel parallel met *gan Jahwe*); Ez. 28 : 13 (*gan elohim*, appositie van Eden). Ez. 31 : 9 („boomen van Eden in de godstuin” kan alleen beteekenen: paradijsboomen) id. 16, 18; 36 : 35 (lusthof, paradijs); Joël 2 : 3 (lusthof, paradijs). Hieruit blijkt, dat Eden een driedubbele beteekenis heeft:

- een geographische (de plaats, waar 't menschenparadijs lag);
- een „mythische” (godstuin);
- een symbolische (lusthof).

Welke hiervan is eerste? En hoe is de ontwikkeling?

Het is gekunsteld om met E. ROBERTSON: Where was Eden, A.J.S.L. 28, 1911 v., p. 256-272; JACOB: Genesis, S. 85 en A. SCHULZ, Z.A.W. 1933 (222 ff.) Eden uitsluitend te laten beteekenen „Wonnegarten”, „lusthof”, op grond van 't feit, dat de stam עֵדֵן , waarmee de naam samenhangt dit beteekent; de drie eerst genoemde teksten verzetten er zich tegen, zooals ook de LXX erkent. Dat het later lusthof beteekent en dat de naam met de hebreuwsche stam voor: lust kan samenhangen, is zeker.

Nog minder beteekent Eden: steppe, woestijn, zooals vaak wordt gemeend (b.v. ALBRIGHT, A.J.S.L. 39, 1922, p. 26.; GUNKEL, a.w., S. 7 en KRISTENSEN, T.T. 1908, blz. 217 v.v.; A.T.A.O.⁴, S. 79 f.), zoodat de *gan eden* is de oase in de woestijn; als GUNKEL zich o.a. beroept op Jes. 51 : 3 is dit niet juist, want daar staat Eden in parallelie met de godstuin *tegenover* de woestijn; ook in Gen. 2 : 10 wordt Eden gezien als een waterrijke streek, waar een rivier ontstaat, die de groote wereldrivieren voedt. Dat Eden met een „uitge-

storven land" en dus met 't doodenrijk mag vergeleken worden, zooals KRISTENSEN, l.c., A.T.A.O.⁴, l.c., en ALBRIGHT, l.c., bedoelen, is onhoudbaar; men moet dan wel een zeer sterke wijziging van de inhoud van 't woord veronderstellen, dat oorspronkelijk zou zijn: 't vreeselijke doodenland, en later het woord voor 't paradijs, en zelfs de Godstuin, in Israël wordt.

Men is voor 't begripen van Eden te veel van een uiterlijke woordvergelijking (òf met Bit Adini, òf met 't woord: *edinu* òf met de stam עֵדֵן) afgegaan en te weinig van 't woordgebruik, dat toch alleen voor de beteekenis, 't begrip beslissend is.

Van de drie genoemde voorstellingen is logisch de oudste: de mythische; de jongste: de symbolische; de geografische aanduiding van Gen. 2 : 8, 10; 4 : 16 zit daar tusschen in. Het is onmogelijk te veronderstellen, dat het mythologisch begrip zich ontwikkeld heeft uit het geografische. Ook 't symbolische begrip is wel niet primair, want het is onwaarschijnlijk, dat 't woord, voor „lusthof" later de inhoud van: godstuin kreeg; indien nog de *gan be-eden*, of *gan eden* van Gen. 2 v. een godstuin ware, zou het begrijpelijk zijn, dat *eden* later zelf voor godstuin werd gebruikt; maar, waar dit niet 't geval is, is „vermythologiseering" van 't begrip bij latere profeten een onmogelijkheid; en dus de ontwikkeling, zooals men die zich meestal denkt (b.v. A.T.A.O.⁴, 79: „Später wurde Eden selbst als der Gottesgarten gedeutet", Ez. 28 : 13) eveneens.

De fout is, dat men het begrip van Eden als godstuin, dat bij de latere profeten gevonden wordt (Jes. 51, Ez. 28, 31), ook voor jonger heeft gehouden. Dit mythische begrip is primair. Echter is 't zeer begrijpelijk, dat latere profeten een oude verbleekte mythologische naam als poëtisch beeld (vgl. ook nog Gen. 18 : 10) gebruiken, terwijl in een ouder geschrift (Gen. 2 v.) 't woord niet als mythologische, maar slechts als aardrijkskundige aanduiding gebruikt wordt. De drie beteekenissen van Eden zijn even zooveel stappen in de richting van „ontmythologiseering". In de oudste geschriften wordt de naam nog in concrete (reeds geografische) beteekenis gehandhaafd; in de jongere als litterair beeld genoemd, met herinnering aan de oudste mythologische zin van 't woord, en in de jongste geschriften als zuiver symbolische aanduiding. Zie § 14 A.

Dat de schrijver van Gen. 2 de naam Eden als een oude naam gebruikt, is duidelijk; de wijze, waarop hij hem invoert, veronderstelt, dat het een bekende klank voor zijn lezers is; maar opvallend is, tegenover de oorspronkelijk mythologische zin (die bij de profeten nog voor den dag komt), dat de schrijver 't woord alleen als een plaatsbepaling gebruikt. Wij meenen, dat de schrijver van Gen. 2 dit er van heeft gemaakt; door in Gen. 2 : 8 עֵדֵן te voegen voor עֵדֵן en in 3 : 24 schrijven over: ten Oosten van Eden, is 't begrip uit de mythologische sfeer gehaald.

Typisch is ook, dat de schrijver Eden heelemaal niet poëtisch uitbeeldt, zooals Ez. 28; er volgt alleen maar de algemeene aanduiding: in het Oosten; en daarna een geografische beschrijving, die men algemeen voor niet oorspronkelijk van den schrijver houdt, omdat deze zakelijke gegevens 't simpel verhalende verband breken (zie bij vs. 10 v.v.).

Tegelijk hebben we in de oorspronkelijke mythische beteekenis een uitgangspunt voor de verklaring van de naam. Of de naam zuiver hebreuwsch

is, zal wel nooit met absolute zekerheid uit te maken zijn, zooals 't met namen bijna altijd is. Daar echter de hebreuwsche afleiding van de stam עֵדן = aangenaam zijn, tot nog toe de beste verklaring geeft (beter dan 't babylonische *edinu*, dat etymologisch niet goed de oorsprong kan zijn van עֵדן, omdat Eden dan als een ontleend woord, evenals 't babylonische, met *alef* zou moeten beginnen; zie THIERRY: Museum 1918 en Grimme, vgl. FELDMANN: Paradies, S. 252; THEIS, a.w., S. 14 maakt de *y* van Eden tot een zachte *y*, en meent, dat deze staat i.p.v. de *z*; voor de babylonische vergelijkingen zie blz. 60 v.v.), kan men het best, totdat men werkelijk in verwante litteratuur de naam voor een godstuin terugvinden zou, de oude verklaring volgen, dat Eden = het geluksland (THIERRY, a.w.; LANDERSDORFER: Sprachgut, S. 51; vgl. ook BROCK-UTNE, a.w., S. 84 f.). De naam is dan oorspronkelijk „Liefelijkheid” (THIERRY wijst ter vergelijking op de naam Eridu, die vaak geschreven wordt *eri-du(g)* = liefelijk oord). Men moet echter oppassen hieruit te concludeeren, dat de naam geen *concretum* was voor den schrijver; men noemde in 't Oosten (en feitelijk hebben alle volken 't ten allen tijde gedaan) vaak geografische namen op deze wijze (in 't O.T. namen als רֶחֶב 3 maal; נַעֲמָה 2 maal; נַפְּךָ van אִפְּךָ = sterk zijn e.d.); zoo is ook: Eden voor den schrijver een bepaald aardsch begrip, al is 't hem niet mogelijk om het geografisch nauwkeurig weer te geven (vgl. voor den Christen: hemel, als concreet, doch niet kosmografisch begrip).

Ten slotte meenen we uit de gegevens omtrent Eden te mogen komen tot de veronderstelling, dat het is ontleend aan de phoenicisch-mythologische voorstellingen. Uit hoofdstuk II bleek, dat het woord in de R. Šamra-litteratuur voorkomt in de beteekenis: geluk, heerlijkheid. In Ez. 28 (zie de bespreking § 13 A) wordt Eden als godstuin direct in verband gebracht met den Tyrischen koning en wijst Dn'l (Ez. 28 : 3) waarschijnlijk op een phoenicischen heros. Tot een oorspronkelijk-mythische beteekenis van 't woord kwamen we op grond van de O.T.-ische gegevens. Naar de phoenicische oorsprong schijnt Ez. 28 in samenhang met 't woord uit 't phoenicische epos te wijzen.

¹⁵⁾ מִקְרָם „in 't Oosten”, is onduidelijk. Het kan in tweeërlei beteekenis opgevat worden:

a. dat 't land ligt in het Oosten van Eden (dit ALBRIGHT: The location of the garden of Eden, A.J.S.L. 39, 1922/1923, p. 29. Eden ligt dan volgens hem in 't Westen („the far West”; 't was „the abode of the heroes and blest in some Syrian or Canaanite system”; dit is o.i. onmogelijk — zie vorige aant. — omdat Eden oorspronkelijk moet zijn geweest een godstuin);

b. of ten Oosten van 't land, waar de schrijver zich bevindt; dit is de gewone opvatting, (b.v. A.T.A.O.⁴, S. 78, dat bovendien aan „in 't Oosten” nog eens een „kosmische” beteekenis van „naar voren” geeft, zoodat 't een aanduiding wordt van 't zuidelijk Eridu!; verder DELITZSCH: Paradies, S. 46, die er een heenwijzing naar Mesopotamië in ziet, hoewel hij de eerstgenoemde beteekenis mogelijk acht. GUNKEL vertaalt: „fern im Osten”, en maakt er evenals KRISTENSEN, T.T. 1908, 217 f. een mythologisch land van in Gen. 2 en 3. 't Oosten is volgens KRISTENSEN de plaats van de opgaande = uit de dood verrijzende zon, waardoor de doode 't leven van den zonnegod verkrijgt. In 't Oosten van de woestijn Eden ligt dan de goddelijke hof (Gen. 2 : 8):

„aan de Oostzijde van de oostelijke localiteit werd de uitgang, de paradijs-poort, gedacht 3 : 24". Het schijnt ons, dat 't hebreuwsch de bet. : O. in de wereld niet toelaat (zie DELITZSCH: a.w., S. 7 f., 46), maar ock dat de laatste tekst een volstreckte tegenspraak is van de mythologische constructie, die 't Oosten ziet als 't „verre Oosten" of de plaats der opgaande zon; want oostelijker dan dit „verre Oosten" kan de schrijver zijn menschen toch niet laten wonen (anders zouden er geen cherubs noodig zijn, zie 3 : 24); indien hij ze dus wel oostelijk laat wonen 4 : 16, dan moet oostelijk 2 : 8 een zuivere algemeen-geografische aanduiding zijn; òf we moeten met GUNKEL: Genesis, S. 26, MÄRCHEN, S. 45 veronderstellen, dat 't verhaal zoo weinig „einheitlich" is, dat er drie geografische aanduidingen zijn: 't verre Oosten (2 : 8), in 't verre Westen (3 : 24) en in 't Noorden (2 : 10 v.v.).

Beide bovenvermelde opvattingen zijn mogelijk. Bovendien kan men nog vragen: indien *b* de juiste opvatting is: wat verstaat men dan onder Oosten: is dat Mesopotamië, of 't Noord-Oosten, (Noord-)Syrië of Armenië? (vgl. b.v. Jes. 9 : 11, waar de Syriërs beschouwd worden als ten Oosten van Palestina wonend). BUDDE wil het Paradiësesgeschiede, S. 14 f. om taalkundige redenen met HOLZINGER schrappen. Ook LOISY: Mythes, p. 66 n. 2 beschouwt 't als een glosse. Daar 't ons toeschijnt, dat de eerste beteekenis *a* weinig zin geeft, lijkt ons de verklaring: oostwaarts, nl. van den schrijver, 't beste; al wordt hiermee de ligging van het paradijs niet veel duidelijker. Curiositeitshalve noemen we een poging van SAYCE, P.S.B.A. 38 (1916), p. 6 ss. (The land of Nod), die op grond van de gelijkstelling NI-DU(K) (Dilmun) = Nidu = Nid = Naid (LXX) = Nod (M.T.) komt tot de bevestiging van Eden = Dilmun, wat dan Zuid-Babylonië is! (uitgangspunt: Gen. 4 : 16 „Nod ten Oosten van Eden").

16) Voor 8*b* zie bespreking vs. 15.

17) „een lust"; eigenlijk: begerlijk.

18) „de boom des levens was midden in den hof".

Voor we deze plaats zelf behandelen, maken we twee opmerkingen vooraf:

a. over de boom des levens als godsdiensthistorisch motief;

b. over de boom des levens verder in de Bijbel.

a. De boom des levens komt bij verschillende volkeren voor; zie hiervoor: FELDMANN: Paradiëss passim; WÜNSCHE: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser; HOLMBERG: Der Baum des Lebens; A.T.A.O.⁴, S. 86 ff.; E.R.E. XII, 454; F. NÖTSCHER: Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben, S. 316 ff.; E. UNGER in M. EBERT: Reallex. Vorgesch. VII, S. 261. Het is onmogelijk over dit godsdiensthistorisch materiaal in discussie te treden; wel moeten we opmerken, dat veel voorstellingen, die verbonden worden met de levensboom o.i. daar niets mee te maken hebben; als b.v. E.R.E., l.c. BARNES zijn overzicht over „The tree of life" begint met de opmerking: „the sacred tree was the source and the sustenance of life", legt hij een veel te nauw verband tusschen levensboom en heilige boom. De levensboom behoort niet onder de categorie heilige boomen, maar onder de categorie levensspijze, waartoe levenswater, levensplant, levensspeeksel e.d. behooren. Daar men bij 't godsdiensthistorisch onderzoek niet voldoende deze scheiding

heeft gemaakt, is er veel te veel bij de levensboomvoorstelling gehaald, dat weg moest blijven (J. NIKEL: Genesis u. Keilschriftforschung, S. 133 maakt 't onderscheid wel). De levensboomvoorstelling komt niet zooveel voor. In Babel b.v. is ze niet of nauwelijks aanwijsbaar, wel de verwante als levenskruid en dergelijke, zooals in hoofdstuk I bleek (vgl. JIRKU, A.O.K. z. A.T., S. 21 f., K.A.T.³, S. 523 ff.); in 't Parzisme is ze blijkbaar aanwezig: CHANTEPIE: Lehrbuch⁴, S. 35; WARD: Seal Cylinders, p. 235 ss. (vgl. DELITZSCH: Paradies, S. 115 ff.); ze is volgens WARD verbonden met de *haoma*-drank (LEHMAN: Textbuch, S. 155 ff.), welke = de indische *soma*-drank (CHANTEPIE, a.w., 38 ff., 50 f.; SCHWEITZER: De wereldbeschouwing der Indische denkers, 1935, blz. 15).

Het is nog niet duidelijk, wáár de oorsprong van de levensboomvoorstelling gezocht moet worden; want, dat we hier met een mythologisch motief te doen hebben, dat in deze vorm niet algemeen is, is zeker. Dit levensboom-motief zal ook niet typisch palestijnsch zijn (ondanks 't beroep op de boomcultus, BROCK-UTNE, a.w., S. 36 ff.); in tegenstelling b.v. met de „levensbron”, Ps. 36 : 10; Spr. 10 : 11; 13 : 12; 14 : 27; 16 : 22. Deze kan wel oorspronkelijk palestijnsch zijn, daar de bron in Palestina het leven geeft, zelfs midden in de doode woestijn; 't is dan ook zeer verklaarbaar, dat — zooals CANAÄN, J.P.O.S. IX (1929), 57 ss.: Water and „The water of Life” in Palestinian Superstition, meedeelt — de inwoners van hedendaagsch Palestina nooit de term: boom des levens, wel: water des levens gebruiken; men behoeft achter de „levensbron” nog geen mythologisch idee te zoeken met GUNKEL: Märchen, S. 43. Te overwegen is, dat de schrijver de formulering levensboom ontleende aan dezelfde traditie, die de eerste menschen beschouwde als levende van boomvruchten (zie blz. 122).

b. In 't O.T. komt de boom des levens, behalve in Gen. 2 v. nog voor Spr. 3 : 18 (de wijsheid is een levensboom); 11 : 30 (de vrucht van de gerechtigheid? is een levensboom); 13 : 12 (de in vervulling tredende wensch is een levensboom); 15 : 4 (teerheid van tong is een levensboom). Het is duidelijk, dat de beteekenis hier even afgesleten is, als wanneer assyrische vorsten hun heerschappij met een „levenskruid” vergelijken; de levensboom is hier symbool voor een lang, goed leven. Terecht wijst JACOB, a.w., S. 125 ff. er op, dat alleen in Gen. 2 v. de boom genoemd wordt: עֵץ הַחַיִּים (met art.) en overal elders zonder art. Met TENNANT: Sources, p. 91 meenen we, dat deze uitdrukkingen niet zijn ontleend aan de geschiedenis van Gen. 2 v., maar zijn „possible derived from the legendary conception embodied in Gen. 2/3 and surviving in traditionary lore”. Deze teksten kunnen dus alleen bevestigen, dat in oud-Israël oudtijds de levensboom eenmaal als mythologisch gegeven algemeen bekend was. Dat Ez. 41 : 17, 18 (palm); 31 : 3-9 (ceder); Ez. 47 : 12 sprake is van levensboomen, zooals WÜNSCHE, a.w., S. 5 wil, is onjuist.

c. De plaats van de levensboom in het verhaal is vaak omstreden. BARTON: Semitic and Hamitic Origins, p. 144 ziet de levensboom als later toevoegsel, uit de tijd toen de „thirst for an immortal life arose”. BUDDE: Urgeschichte, S. 46 ff., Paradiesesgeschichte, S. 16 ff., e.e. heeft zijn heele leven lang de oorspronkelijkheid van de levensboom Gen. 2 v. ontkend; daar in ons vers de levensboom midden in de hof staat en in 3 : 3 met de boom in het midden

van de tuin de kennisboom bedoeld is, meent **BUDDE**, dat de boom van 't leven is ingevoegd door later hand. Toegegeven moet worden, dat vs. 9b eigenaardig gesteld is, en dat de tekst er vlotter door loopt, als men een van beide boomen schrapt. Daarvoor komt echter — althans, wat de plaatsing van de woorden betreft — de levensboom niet in aanmerking (over de boom der kennis zie volgende opmerking); men kan de levensboom alleen verwijderen op grond van de verdere opvatting der beteekenis van de levensboom voor ons verhaal. **BUDDE** schrapt, omdat hij meent, dat 3 : 22, 24, waar de levensboom genoemd wordt, een zuivere doublet is van 3 : 23; en omdat volgens hem in 2 : 7 de mensch door de levensadem al onsterfelijk was. Waar we echter (zie aant. 12) gezien hebben, dat in 2 : 7 dit niet kan bedoeld zijn, en de doublure in 3 : 22, 24–25 erg meevalt (hoogstens kan men 't zeggen van de eerste drie woorden van vs. 24), meenen we, dat deze bezwaren tegen de levensboom als oorspronkelijk element onhoudbaar zijn. Als we **BUDDE**'s opvatting over de loop van de paradijsgeschiedenis critisch beziën, schijnt ze zeer sterk bepaald door zijn theorie over de levensadem, die hem ook 6 : 3 deed beschouwen als een deel van Gen. 3, nl. na 3 : 19 en voor 3 : 23 (zie *Paradiesesgeschiedenis*, S. 75 f.; *Urgeschiedenis*, Kap. I).

Wij hebben vertaald: „de boom des levens was midden in de hof”, er een nieuwe zin van gemaakt (dit ook: **EERDMANS**, T.T. 1905, blz. 489, en *Godsdienst* I, 173; eveneens **SKINNER**, a.w., p. 58 en **P. HUMBERT**, a.w., p. 453); de boom des levens hangt niet af van 't w.w. planten; indien de boom des levens een boom is, die het eeuwige leven geven kan, moet 't toch wel een boom zijn, die er al was. Hier komt de schrijver o.i. in moeilijkheden met zijn oude materiaal; de tuin moet gepland worden, de goddelijke boomen waren er al: terwijl hij de godstuin in een menschentuin omzet, of misschien beter: in 't oude godsland Eden een menschentuin laat plaatsen, moet hij de boom des levens behouden als eeuwige boom, en *als boom van 't midden van de tuin*; daardoor wordt de constructie van de zin gewrongen; want zoo komt de boom der kennis geheel achteraan, als ware 't een los toevoegsel (het **הגן בתוך הין** met **BEGRICH**, Z.A.W. 1932, 111 te wijzigen in **בתוכם** is willekeurig en onnoodig).

We geven toe, dat we voor de opvatting van de boom des levens als de boom van 't midden, uit de kring van Israël geen bewijs kunnen geven, dan de heele late uit Op. 2 : 7 en 22 : 2 (en misschien Henoch 23 : 4); maar ook volgens **HOLMBERG**, a.w., S. 51 ff. wordt de boom des levens steeds met de navel der aarde in verband gebracht. Indien dit zoo is, wordt de aanduiding in 3 : 3, volgens welke de verboden boom (der kennis) in 't midden van de hof staat, een vrij ernstige incongruentie in de tekst. Dit blijft ook het geval, als we veronderstellen, dat de schrijver bedoeld heeft, dat er twee boomen in 't midden van 't paradijs staan, zooals **KRISTENSEN**: „Een of twee boomen in 't Paradijsverhaal?”, T.T. 1908, blz. 215–233 op grond van oud-oostersche voorstellingen op afbeeldingen sterk heeft geponeerd; want hiermee is de syntaktische kwestie niet opgelost: indien de uitdrukking: „in 't midden van de tuin” voor of achter de beide boomen stond, was hier natuurlijk geen moeilijkheid. **EERDMANS**, a.w., beschouwt o.a. op grond van deze stijlmoelijkheid de tweede boom (der kennis) als een later toevoegsel, niet alleen in 2 : 9, maar ook verder (eveneens **LOISY**, a.w., p. 66 n. 3); hij tracht 't geheele ver-

haal te verklaren uit de boom des levens; dit brengt met zich mee, dat hij moet veronderstellen, dat geïnterpoleerd zijn: 2 : 17a boom van kennis van goed en kwaad, 3 : 6 „verstandig te maken”; 3 : 22 geheel; daar de levensboom dan verboden is, kan 2 : 17 en 3 : 17-19 alleen maar opgevat worden in de zin, dat de mensch naar Gods wil oorspronkelijk sterfelijk is (zie de exegete daar); de mensch krijgt door 't eten van de levensboom „'t sexueel bewustzijn. Het voortbrengend vermogen ¹⁾ is door de vrucht van de levensboom veroorzaakt” (Godsdienst, blz. 173); deze conclusie echter maakt deze heele opzet onhoudbaar, want de levensboom is godsdiensthistorisch onmogelijk op te vatten als boom, die sexueel kennen of -vermogen geeft; toch is dit laatste vrij vaak beweerd (de levensboom is dan *aphrodisiacum*; ALBERT, Z.A.W. 1913: 161-191 ziet als zoodanig de boom der kennis, ook NIELSEN, a.w., S. 76 en HEMPEL: Gott und Mensch³ 1936, S. 198 met beroep op GRESSMANN, in Harnackfestgabe; SCHMIDT: Erzählung ziet beide zoo, S. 33: „Der Baum des Lebens ist also wirklich eine genaue Parallele des Baumes der „Erkenntnis von dem was (zugleich) lustvoll und leidvoll ist”; dit heeft BUDDE: Christliche Welt 1932, Sp. 198-208 terecht aan scherpe critiek onderworpen). Het moet daarom ten stelligste worden tegengesproken, dat de levensboom (zooals blijkt uit de plaatsen van 't O.T., en de verwante voorstellingen van levensplant en -voedsel, in Gilgameš en Adapamythe) ooit eenige bedoeling heeft in de richting van de voortplanting. (Over de vraag naar de boom der kennis in dit verband zie volgende aant.) Wij meenen dan ook, dat de constructie-Eerdmans volstrekt daarop vastloopt; indien de levensboom in een oud verhaal als verboden boom heeft gegolden, moet dit verhaal heel anders beëindigd zijn dan in Gen. 3 (b.v. de mensch werd niet als God, maar werd juist door 't eten ziek — Pandoramotief —; of stierf, zoodat 't eerste menschengeslacht om 't grijpen naar 't leven onderging; of de mensch werd als God en werd na een titanenstrijd uit 't paradijs in de woestijn verbannen); m.a.w. EERDMANS' opvatting van 't paradijsverhaal als levensboomverhaal moet tot veel verder gaande reconstructies van de tekst leiden, dan hij toegeeft.

Conclusie: een verhaal met een levensboom als verboden boom is door den schrijver van Gen. 2 v. niet bedoeld; 't uitschakelen van de boom der kennis is onmogelijk, zonder 't verhaal volstrekt te veranderen.

Om 2 : 9, de *constructie* van beide boomen na elkaar te begrijpen, zijn er twee wegen: of we moeten (en dit blijft 't waarschijnlijkste in verband met 3 : 3) met OBBINK, a.w., blz. 21 v.v. de incongruentie oplossen door te wijzen op het gebruik van het oude materiaal, dat blijkbaar niet in alle opzichten even zuiver aangepast is; of we moeten met BEGRICH, l.c. (die zich beroept op DILLMANN; vgl. ook AALDERS: Openbaring, blz. 449 v.v.) de zinsbouw als door den schrijver bedoeld beschouwen (l.c.: „Der Satzbau, den unser Erzähler gewählt hat, ermöglicht ihm, das betonte Satzglied, von dem der Fortgang der Geschichte abhängt, ans Ende des Satzes und damit an eine

¹⁾ Deze opvatting, dat 't voortbrengend vermogen 't gevolg is van het eten van de levensboom, is ontleend aan Plato's Symposium, vgl. b.v. DETER: Abrisz Gesch. Phil.¹³, S. 38: „Die Erzeugung ist das Ewige und das Unsterbliche, wie es im Sterblichen, dem ewig Werdenden und Vergehenden, sein kann.”

betonte Stelle zu rücken"); hij wijst daarbij op Gen. 12 : 17; 28 : 14; Ex. 34 : 27; Dt. 7 : 14; Richt. 7 : 5. Van deze verzen is Ex. 34 : 27 heel duidelijk: כרתי אתך ברית ואת-ישראל; zooals hier Israël, wat de zin betreft, moet gedacht worden vóór „berith", eigenlijk nog voor אתך, zoo in Gen. 2 : 9: de boom der kennis vóór: 't midden van de tuin; een verwant verschijnsel vinden we in 3 : 6, waar עמה voor ons taalgevoel beter achteraan de zin stond, maar waar ויאכל ook blijkbaar met groote nadruk alleen achteraan wordt geplaatst. *E mente auctoris* is dan mogelijk, dat hij in 3 : 3 de verboden boom (der kennis) kan aanduiden als boom van het midden des hofs.

Dit zou de conclusie versterken, dat de boom der kennis het verhaal beheerscht; deze wordt door bijna alle exegeten erkend; uit de plaats van de boom in 2 : 17; uit de nadruk op 't kennen als God, in Gen. 3; uit 3 : 6, waar de boom ook duidelijk aangeduid wordt, om verstandig te maken, is het onweerspreekbaar.

Wat is de rol van de levensboom dan? Deze wordt alleen in 2 : 19 en 3 : 22 genoemd. Is 't een onbelangrijk, versierend moment, dat wel gemist kan worden? Dit kan alleen beweerd worden óf indien men meent (met ALBERT), dat het verhaal niet het sterven van den mensch wil verklaren (zie onze bespreking van 2 : 17 en 3 : 19) óf indien we met BUDDÉ de onsterfelijkheid in verband brengen met 't inblazen van de levensadem en 't sterven afleiden van een ingevoegd vers als 6 : 3; we hebben dit boven besproken.

We meenen, dat de boom echter de zeer belangrijke achtergrond van 't verhaal vormt. OBBINK heeft vooral in zijn studie: *The tree of Life*, Z.A.W. 1928, S. 105 ff. (vgl. E.T. 44, p. 475; hierin gevolgd door BÖHL: *Genesis I*, 69 v.; W. STAERK, R.H.Ph.R. 1928; UNGNAD, Z.A.W. 1929, S. 62) terecht de stelling verdedigd, dat de boom des levens, waarbij de eerste menschen mogen wonen, een geheel eigen gegeven is van den schrijver van Gen. 2 v. in de oud-oostersche wereld, waar de levensspijs e.d. te vinden is juist op plaatsen, welke de menschen niet kunnen bereiken, nl. de godenhemel of 't heroenverblijf (zie inleiding § 1). Deze opvatting geeft aan 't paradijsverhaal een geheel eigen diepe zin en maakt er één groot sluitend geheel van. De tegenspraak van BUDDÉ in Z.A.W. 1929 S. 54, ff. (gevolgd door Lods: *Israël*, p. 560 s. n. 2) moge op ondergeschikte punten juist zijn, de opvatting, dat de boom middel tot eeuwig leven voor den mensch is, is zóó onweerspreekbaar, dat ieder die deze consequentie niet aan wil, de boom als lastige indringer moet bannen uit 't oorspronkelijke verhaal, óf 't verhaal heelemaal in tweeën moet knippen (zooals KÖHLER: *Theologie*, S. 116, 39, die wel de beide boomen wil laten staan, maar van 2 : 4-7, 18-22 een apart mythologisch gegeven maakt), óf de boom secundair moet beschouwen óf oorspronkelijk één met de boom van de kennis (ALBRIGHT, A.J.S.L. 36, p. 283 s.; BARTON, zie beneden) d.w.z. de tekst geweld moet aandoen. 3 : 19 en 3 : 22 veronderstellen beide, dat de boom eenmaal voor den mensch toegankelijk was (zie beneden onze bespreking van beide teksten).

De opvatting van UNGNAD, Z.D.M.G. 79, S. 111 ff. (eenigszins anders terugkeerende bij HUMBERT, a.w., p. 447 ss.), dat de levensboom pas bemerkt wordt na 't eten van de boom der kennis en dus a.h.w. de onbekende achtergrond van het verhaal vormt en daarom pas in 3 : 22 weer wordt genoemd, schijnt ons niet te handhaven op grond van 't feit, dat de levensboom in

't midden van de tuin staat (we meenen in tegenstelling met HUMBERT, dat de tekstverbetering van BUDDÉ in 2 : 9 niet aanvaardbaar is, daar ze door de tekst zelf niet als eerste mogelijkheid aan de hand gedaan wordt). Men zou, indien de ontdekking van de levensboom de clou van 't verhaal was, verwachten in 3 : 6 v.v. daarop eenige zinspeling te vinden (vgl. ook de bespreking van 2 : 17 en 3 : 19).

Nog één belangrijke vraag aangaande de levensboom moet besproken worden, nl.: geeft het éénmaal eten van de levensboom eeuwig leven, of moet van de levensboom bij voortduur gegeten worden? Het laatste is sterk verdedigd door OBBINK, vooral in genoemd Z.A.W.-art.; eveneens door DEIMEL: *Bibl. Paradieserzählung* u.s.w. *Orientalia* 16, 1925, S. 90 ff. en LANDERSDORFER: *Der Sündenfall*, Th. u. Glaube 17, 1925, S. 46 f.; beide eersten beroepen zich op de algemeen-godsdiensthistorische voorstelling, met de levensspijze verbonden, dat de goden telkens moeten eten om hun kracht te behouden, en om eeuwig te kunnen leven; en tevens concludeeren beiden er uit, dat de eerste menschen in Gen. 2 v. gegeten moeten hebben van de levensboom, en dat hun 't verdere eten verboden werd in Gen. 3 : 22. Over deze laatste conclusie zie onze bespreking van genoemd vers.

Het wil ons voorkomen, dat — al is godsdiensthistorisch deze opvatting wellicht mogelijk (in Adapa-verhaal en Gilgamesj-epos echter blijkbaar ook niet verondersteld) — het Genesisverhaal deze opvatting niet deelt, maar de levensboom beschouwt als de boom, waarvan 't éénmaal-eten de onsterfelijkheid geeft (3 : 22: „dat hij niet ----ete en eeuwig leve”). Misschien kunnen we hieruit nogmaals de gevolgtrekking maken, dat de schrijver van Gen. 2 niet meer mythologisch dacht, al gebruikt hij mythologische motieven. Misschien is nog waarschijnlijker de gevolgtrekking, dat de vraag voor den Semiet niet bestond; levensspijze geeft eeuwig leven, 't zij als bij voortduur gebruikt voedsel, 't zij als éénmaal genoten spijze. In dit laatste geval moeten we dus 't stellen der algemeene vraag als onjuist verwerpen. Dan is voor de beteekenis van de levensboom (-plant, etc.) telkens het verhaal zelf, waarin het motief voorkomt, beslissend. Dit beteekent, dat we in Gen. 2 v. algemeen-godsdiensthistorische motieven op dit punt niet als beslissend mogen laten gelden.

¹⁹⁾ „En de boom van het goed en kwaad kennen.”

De plaats van de boom in deze zin hebben we in de vorige aantekening besproken. Meestal wordt door de onderzoekers deze boom voor oorspronkelijk gehouden (BUDDÉ, ALBERT, GUNKEL, ALBRIGHT, l.c.); het aantal opvattingen over het karakter van de boom is legio; we noemen de voornaamste (waarbij we afzien van de poging om de plantkundige bepaling van de boom te geven, zooals JIRKU: *Materialien zur Volksreligion in Israël* 1914, e.a. doen — de vijgenboom —; ALBRIGHT, l.c.: de wijnstok):

a. de boom als object van 't proefgebod, waarbij de nadere bepaling van 't kennen van goed en kwaad zoo goed als verdwijnt (dogmatisch-chr. opvatting, vgl. BAVINCK: *Ger. Dogm.* III, blz. 3 v.v.). Dicht hierbij: KÖHLER, S. 156 f.; JACOB: *Genesis*, S. 92 ff.; FRUHSTORFER: *Paradiessünde*, S. 23: Baum de Gewissens;

b. de boom als middel tot wereldkennis (WELLHAUSEN: *Prolegomena*,

S. 300 ff.; SMEND: A.T. Religionsgeschichte 1893, S. 120; op andere wijze BARTON: Semitic and Hamitic religion, p. 143) of redelijke kennis (Lods: Israël, p. 560; WILLIAMS: Ideas, p. 43; MEINHOLD: Einleitung³, S. 367; 118 ff.; MENES, Z.A.W. 1925, S. 33 ff.; HUMBERT, a.w., p. 454);

c. de boom als middel tot zedelijke kennis (BUDDE, a.w. en Dr. J. RIDDERBOS: De boom der kennis enz., Geref. Th. Tijdschr. 1917/1918, blz. 403 v.v., 433 v.v.);

d. de boom als *aphrodisiacum*: GRESSMANN, A.R.W. 1907, S. 345 ff. en Festgabe f. HARNACK 1921, S. 27 f.; S. LANDERSDORFER, a.w., S. 48 ff.; L. LEWY: Sexualsymb. bibl. Parad. gesch., Imago 1917, S. 10 ff.; NIELSEN, a.w., S. 76 ff.; GUNKEL, a.w.; ALBERT, a.w.; SCHMIDT: Erzählung; PREUSZ: Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker 1930, S. 8; DORNSEIFF, Z.A.W. 1934, S. 62 f.; LANGDON: Sumerian epic of paradise, p. 40; GORDIS: The significance of the Paradise mythe, A.J.S.L. 42 (1936), p. 86 ss. (*tob*-heterosexueel en *ra^c*-homosexueel; dit schijnt wel een prachtoplossing voor een paradijs met een enkel menschenpaar!); BARTON, l.c.; AYLES, Comm., p. 12.

e. de boom als boom des doods (FRAZER: Folklore in O.T. I, p. 45 ss.; KRAPPE, N.T.T. 1928: The story of the fall of men; op geheel andere wijze: KRISTENSEN: Een of twee boomen in het paradijsverhaal, T.T. 1908, blz. 215 v.v.);

f. de boom als type van het goddelijk kennen: WELLHAUSEN: Prolegomena l.c. 't Begrip van kennen, dat WELLHAUSEN, vooral S. 306 omschrijft, is dubbelzinnig in inhoud: eenerzijds is 't cultureel wereldkennen, anderzijds is het 't geheime goddelijke kennen: WELLHAUSEN gaat in zijn nadere beschrijving boven de begrippen nuttig en onnuttig uit; vgl. aant. S. 307, waar hij toegeeft, dat oorspronkelijk 't weten als „Zauber und Zauber Macht aufgefasst ist“; OBBINK, a.w., blz. 139 v.v.; GRESSMANN: Magisch kennen, l.c. Deze opvatting komt dicht bij a, maar houdt ernstig rekening met de bepaling: „goed en kwaad“. Zooals OBBINK, a.w., rekent met een door elkaar loopen van de motieven *d* en *f*, waarbij *f* de bedoeling van den schrijver weergeeft, rekt FISCHER, B.Z. 1934 טוֹב ורָע in der Erzählung vom Paradies und Sündenfall, met 't verwerken van drie motieven *c*, *d* en *f*, waarbij *c* 't centrale en *f* geheel verbleekt is. GUNKEL: Genesis, S. 14 gaat uit van *d*; maar sluit *b*, *c* en *f* in; zijn redeneering gaat uit van vs. 25: eerst zijn de menschen in kindertoestand; later leeren ze als groote menschen „kennen“ in de meestomvattende beteekenis, vgl. ook MEINHOLD, l.c.; zie nog BARTON, l.c., die primair de nadruk legt op *d* en daarnaast op *b*, en die de cultuur van de (bisexuele) palm (= de boom der kennis, welke feitelijk = de boom des levens) als oorsprong beschouwt van de in Gen. 2 v. beschreven ontwikkeling.

De vraag, die zich voordoet, is: moeten we met sommigen der bovenstaande geleerden, denken aan één of verschillende opvattingen, die in 't ene stuk door één zijn gewerkt; en welke is, of zijn dat? We staan hierbij hulpeloozer, dan bij de boom des levens, waarover èn in O.T. en in buiten-bijbelsche semietische godsdiensten nog gesproken werd of parallellen bekend waren, terwijl de boom der kennis noch in het O.T., noch in de semietische wereld bekend is. Of we hier uit mogen concludeeren, dat deze boom een constructie is van den schrijver, vgl. BUDDE: Urgeschichte, S. 79: „ein Theologumenon der jahwistischen Schule“, e.a., zie FELDMANN, a.w., S. 237 ff., is niet na te

gaan; al mogen we minstens de volledige naam: boom van kennen van *goed en kwaad* voor hem opeischen. Anderzijds wordt de boom in Gen. 2 v. breedvoeriger behandeld; maar, omdat er typisch onderscheiden ideeënassociaties mee verbonden worden, is de exegese niet gemakkelijk: er wordt van de boom gezegd, dat op 't eten 't sterven volgt (vandaar opvatting *e*); er wordt gezegd dat er 't bewustzijn van naakt-zijn op volgt (dit leidde tot *d*; bij deze opvatting wordt ook steeds gewezen op de dubbele beteekenis van ידע); er wordt mee verbonden het kennen als God (zie *f*); de verschillende mogelijkheden van de beteekenis van goed en kwaad leidden tot opvatting *a*, *b* en *c*. Ieder dezer opvattingen kan zich beroepen op enkele uitdrukkingen in de tekst.

Toch mogen we er van uitgaan, dat de schrijver één bedoeling heeft gehad met zijn verhaal; indien er twee of drie lijnen „unvermittelt” loopen door zijn verhaal, is het niet geslaagd.

We meenen, dat het onderzoek langs streng litteraire weg alleen kan plaats vinden en tot zekerheid brengen. Het moet gaan over de uitdrukking דעת טוב ורע, niet over רע טוב alleen; want van te voren staat dan vast, zooals allerlei onderzoekingen aantoonen (b.v. FISCHER, l.c., vgl. OBBINK, a.w., blz. 140 n. 3) dat deze woorden in meer dan één beteekenis kunnen worden gebruikt; o.i. is dat één der methodische fouten van 't onderzoek van velen, dat ze getracht hebben de oorspronkelijke zin van deze beide woorden te vatten; maar de boom heet niet: boom van goed en kwaad (dit zou een soort Pandora-motief onderstellen) maar: boom van goed en kwaad kennen.

Reeds 't eigenaardige feit, waarvoor in 't O.T. slechts een enkele parallel is (Jer. 22 : 16, GES.-KAUTZSCH²⁸, § 115*d*), dat דעת door 't artikel gedetermineerd is en niet met st.c., maar als verbaalvorm met acc. geconstrueerd wordt, toont aan, dat het „goed en kwaad” niet van 't kennen losgemaakt kan worden.

In een voordracht voor 't achtste congres van 't Oostersch Genootschap in Jan. 1936 te Leiden heeft schrijver dezes zijn resultaten kort samengevat; in 't verslag van dit congres (Brill, Leiden) staat een overzicht daarvan. In dit verband moeten we er echter iets breeder op terug komen. Het is onmogelijk met SCHMIDT, a.w., S. 20 f. de uitdrukking: goed en kwaad kennen, alleen uit 't paradijsverhaal op te maken, omdat een verhaal niet een streng logisch geheel is, maar ook allerlei nieuwe momenten kan invoeren, die niet direct logisch gevolg zijn van een uitgangspunt. We hebben eerst noodig een onderzoek naar de uitdrukking ידע טוב ורע. Men is echter bij 't opzoeken van parallele plaatsen niet nauwkeurig genoeg te werk gegaan en heeft, misleid door enkele verwante plaatsen, de beteekenisnuance van: goed en kwaad kennen, niet juist weergegeven. De fout ligt hierin, dat men 't onderscheid tusschen de plaatsen waar van: goed en kwaad kennen sprake is, niet in hun grammatische constructie onderscheiden heeft; er zijn nl. enkele schijnbare parallellen, waar ידע geconstrueerd is met בין-ל en enkele zuivere, waar ידע geconstrueerd is met acc.

De zuiverste parallele plaats is Dt. 1 : 39 „de kinderen, die heden niet goed en kwaad kennen רע טוב ורע ידעו היום טוב ורע zullen aldaar komen”. Men heeft deze plaats onwillekeurig, maar toch foutief gezet naast 2 Sam. 19 : 36, waar Barzillai zegt: רע טוב בין לרע, Jona 4 : 11: „120.000 menschen die לא ידע

בין ימינו לשמאלו; Jes. 7 : 15 v.: „boter en honing zal hij eten, totdat hij weet te verwerpen 't kwade en te verkiezen het goede". Deze laatste drie voorbeelden wijzen duidelijk op het onderscheidingsvermogen, krachtens de constructie בין ידע of in Jes. 7 krachtens de w.w. בהר and מאם.

Maar deze constructie hebben we niet in Dt. 1 : 39; daar staat: de kinderen kennen niet goed en kwaad, d.i. kennen noch goed noch kwaad; d.w.z. hebben nog van niets besef (nl. van wat er gebeurd is); hier wordt niet 't onderscheidingsvermogen ontkend, maar 't kennen, 't besef hebben; goed en kwaad is een versterking van het niet-kennen; (goed en kwaad = alles; niet goed en kwaad = niemendal; vgl. ook HEINISCH: Genesis, S. 114).

Nauw verwant hieraan is Ps. 139 : 2: kennen met twee acc.: gij kent mijn zitten en mijn opstaan = gij kent alles van mij (vgl. Ps. 69 : 20; Esther 1 : 15); kennen met twee acc. — echter geconstrueerd met ב, die acc. vervangt — vinden we Gen. 19 : 33, 35 (vgl. 1 Sam. 22 : 15); Lot wist niet (van) haar liggen en opstaan; d.i. wist niet van al haar doen.

We kunnen hieruit concluderen, dat *kennen* met twee acc. niet beteekent: onderscheiden, maar: samenvattend: kennen en dit en dat, of met negatie: kennen noch dit, noch dat. (Deze laatste constructie is dus zoo goed als, wanneer de beide i.p.v. door ו met או waren verbonden.)

We behoeven verdere constructies van goed en kwaad טוב או רע of מוטב ורע niet te onderzoeken hier; ze zouden de conclusies zeker bevestigen, b.v. Gen. 31 : 24: Laban mag niets spreken tot Jacob „niet van goed tot kwaad", d.i. niets nl. over 't heengaan; zooals wij iemand ook dreigen kunnen: „je zegt geen goed of kwaad", je zegt heelemaal niets.

Dit betekenisverschil van verba met בין ל en met acc. is geen uitzondering of toevalligheid, zoodat we 't zouden kunnen negeren; we vinden 't ook bij andere verba, die verwant zijn aan ידע, zooals הבין, בקר, שמע, en ראה.

Voor הבין vergelijk 1 Kon. 3 : 9 met constructie בין ל = de rechterlijke functie van onderscheiden goed en kwaad; overigens met acc. beteekent 't w.w. inzicht hebben.

Voor בקר met בין ל vgl. Lv. 27 : 33: „men zal geen verschil maken tusschen goed en slecht"; met acc. beteekent 't w.w.: zien naar, onderzoeken. Voor שמע vergelijk Dt. 1 : 16; met בין geconstrueerd, beteekent dit w.w. op die plaats: 't onderscheiden tusschen rechtszaken; met acc. is het: hooren, bemerken (dit van beteeckenis voor de beneden besproken tekst 2 Sam. 14 : 17). Voor ראה vgl. Mal. 3 : 18; met בין ל geconstrueerd, beteekent 't w.w.: het onderscheid zien; terwijl toch de beteeckenis anders altijd is: zien.

Uit deze plaatsen, die eenig zijn, blijkt duidelijk, dat er sterk onderscheid gemaakt moet worden tusschen de beide genoemde constructies; en dat bij verba van: weten, opmerken en zien 't begrip onderscheiden alleen te danken is aan 't voorzetsel בין.

De belangrijkste plaats in verband met טוב ורע bespraken we nog niet: nl. 2 Sam. 14 : 17, in verband met vs. 20; vs. 17: „uw slavin dacht: 't woord van mijn Heer den koning, zal toch wel de kwestie in orde brengen („zal zijn tot rust"), want als een Engel Gods, zoo is zijn majesteit, de koning, om te hooren (= kunnende hooren) 't goede en 't kwade" לשמע הטוב והרע (dat שמע volkomen parallele beteeckenis kan hebben als ידע en הבין blijkt b.v. uit Jes. 40 : 21; en dus mogen we 't in verband met de bespreking van ידע ge-

bruiken). Het beroep van de vrouw op den koning is niet een beroep op zijn knappe rechterlijke onderscheidingsvermogen, want ze heeft al erkend, dat haar eene zoon moordenaar was, dat dus de familie met de eisch van bloedwraak gelijk had; maar ze beroept zich op hem, omdat hij *alles* weet, zooals een goddelijke engel: de koning is het einde der wijsheid voor haar; de koning kan hoogere beslissing geven, zelfs dan 't menschelijk recht vordert. Vs. 20 ondersteunt deze opvatting, daar herhaalt ze met andere woorden haar vleierij: „zijn majesteit de koning is wijs als een engel Gods, kunnende kennen al wat ter wereld gebeurt” לראת את כל אשר בארץ. Zeker is de laatst genoemde uitdrukking volkomen parallel aan de eerste; zelfs BUDDE: Die Urgeschichte, S. 68, die deze plaats behandelt, en wien 't er alles aan gelegen is om tegenover WELLHAUSEN „goed en kwaad” te verklaren als zedelijk begrip, moet zijns ondanks deze verklaring als mogelijkheid erkennen; dezelfde ook C.W. 1927, Sp. 17. הַטוֹב וְהָרַע uit vs. 14 zouden we kunnen omschrijven door כָּל uit vs. 20.

De parallelie van: goed en kwaad kennen in Gen. 2 : 9, 17; 3 : 5, 22 en 2 Sam. 14 : 17, 20 wordt er nog zekerder op, omdat beide reeksen teksten er op wijzen, dat dit kennen alleen aan een hooger Wezen deelachtig is, aan God, of een Engel Gods. *Goed en kwaad kennen is dus een hoogere kenfunctie bezitten, die alleen een goddelijk wezen toekomt*¹⁾. Men kan van het begrip goed en kwaad niet zeggen, dat het hier een zedelijke beteekenis heeft, noch die van nuttig en schadelijk, nog minder een sexueele beteekenis; hierdoor is een groote vereenvoudiging van de besprekingen der verschillende opvattingen ingetreden, want de onder *b*, *c* en *d* genoemde voorstellingen worden hierdoor uitgeschakeld; de boom brengt noch beschavingskennis (WELLHAUSEN, BARTON), noch redekennis (LODS), noch ontwaking van het geweten als zedelijke kennis (BUDDE), noch sexueel vermogen (SCHMIDT, e.a.). We behoeven de belangrijke discussies van BUDDE tegen WELLHAUSEN: Urgeschichte, l.c.; tegenover SCHMIDT: Christliche Welt 1932, Sp. 198 ff.; tegenover LODS, Z.D.M.G. 86 (1932), S. 101–110 (ook TH. BLÄTTER 1933, S. 1–10) hier niet verder te bespreken. In verband met de sexueele opvatting zie FRUHSTORFER: Paradiessünde, S. 27.

Nauw verwant aan bovenontwikkelde opvatting is wat H. D. A. MAJOR publiceerde: The tree of knowledge of Good and Evil, in: E.T. 20 (1908/1909), p. 427 s.; Exp. 1916, p. 259–285; vgl. ook A. v. HOONACKER, a.w., p. 497 s.

De boom geeft dus hooger, goddelijk kennen. Het goede en het kwade te omvatten is typeerend voor het goddelijk wezen. We wijzen op Klaagliederen 3 : 38; Job 2 : 10; Jer. 42 : 6; Jes. 45 : 7 (vgl. Num. 24 : 13; Amos 3 : 6), waaruit blijkt, hoe het O.T.-isch Godsbegrip insluit het kennen, beslissen over goed en kwaad. Goed en kwaad doen (הַטוֹב en הָרַע) wordt ook aan God toegeschreven, Jes. 41 : 23; Jer. 10 : 5; de afgoden missen dit goddelijk vermogen; de goddeloozen ontzeggen het aan Jahwe, Zef. 1 : 12; het is een kenmerk van het ingrijpen van Jahwe, Jos. 24 : 20; Zach. 8 : 14 v. Wat daaronder verstaan wordt, blijkt duidelijk uit de profetieën en O.T.-ische verhalen: Jahwe verhardt Farao en redt Israël (Ex. 7 : 3–5); verdrinkt Farao, verlost Israël (Ex. 15); maakt arm en rijk (1 Sam. 2 : 7); maakt 't hart van 't volk dik, zoodat het voor het oordeel rijp wordt (Jes. 6). Jahwe is Heer

¹⁾ Vgl. A. v. D. FLIER: Het Par. verh., Th. St. 1910, blz. 329 v.v.

van goede en kwade geesten (1 Kon. 22 en Job 1; 2).

Goed en kwaad is in dit geval gezamenlijk de uitdrukking voor het hoogere kennen (*jenseits von Gut und Böse*; ook: boven-redelijk); we komen hier dicht bij wat VOLZ: *Das Dämonische* of OTTO: *Das Heilige* noemde.

De boom van het kennen van goed en kwaad is dus godsdiensthistorisch uitgedrukt, een heilige boom, de Jahwe toebehoorende boom, welks naam symbool is voor het typische, wat Jahwe's wezen onderscheidt: het absolute, „numinose” kennen. Dat deze boom (en niet de levensboom) als „heilige boom” (vgl. 3 : 3, de boom is onaanraakbaar, evenals in Ex. 19 : 12 de berg Sinaï tijdens de verschijning van Jahwe), dus als verboden boom, wordt beschouwd, is belangrijk voor de Godsidee en de verhouding God en mensch in Israël.

Deze opvatting brengt ons dicht bij wat WELLHAUSEN noemt: „das Geheimnis der Welt ergründen” (l.c.), dat hij op S. 307 onderscheidt van „Zauber” (die hij evenals GRESSMANN, l.c., als mogelijke, oorspronkelijke vorm ziet van de boom van goed en kwaad kennen; vgl. voor orakelboomen, E.R.E. XII, 455 ss.). Inzover in de magie de pretentie van: goddelijk kennen en kunnen verborgen ligt (zie Jes. 47 : 7-12), kan de naam van de boom van kennis van goed en kwaad daarmee vergeleken worden. Niet alsof de boom der kennis zelf een magische boom is, maar hij is het israëlietische pendant van de magische kracht, die in 't oude Oosten aan de goden werd toegeschreven; zoo schreef Israël aan Jahwe toe een metaphysisch kennen, dat alléén aan Hem toekwam, en dat absoluut den mensch werd ontzegd.

Het verhaal noemt de magie niet, maar bestrijdt wel die geesteshouding, die in de magie tot uiting komt, fundamenteel; dat gebeurt door de boom der goddelijke kennis als de verboden boom zonder meer te stellen.

Het schijnt ons onbetwistbaar, dat de pointe van de historie gericht is tegen de polytheïstisch-magische geesteshouding der oud-oostersche wereld; veel meer dan in 't verhaal alleen een aetiologische beteekenis te zien, heeft het een praktisch-zedelijke en godsdienstige bedoeling, om aan te wijzen de oorsprong van het kwaad (ellende) in de ongehoorzaamheid, die wezenlijk is: het grijpen naar de goddelijke kennis; en zoo te leeren, dat dit zonde is: als God goed en kwaad willen kennen, d.i. over goed en kwaad te willen beschikken. (In deze lijn ook VALETON: *De hof van Eden*, Studiën 1881, blz. 372, die verwijst naar Calvijn en A. Kuyper, die door J. RIDDERBOS, a.w., wordt bestreden). Deze groote geestelijke strekking moeten we aan 't verhaal toeschrijven (vgl. KÖHLER, l.c., die echter te weinig de naam van de boom zelf er bij betreft en te dicht bij „'t proefgebod” uitkomt, evenals JACOB, l.c.; vgl. OBBINK, a.w. 141 v.v.; TENNANT, a.w., p. 15). Terecht heeft in 't algemeen DORNSEIFF, Z.A.W. 1934, S. 57 ff. erkend, dat de Genesisverhalen: „ein groszes vorprophetisches sittlich-erzieherisches Buch” zijn, welke hij vergelijkt met de antieke gnomen-litteratuur, en de oude spreukenverzamelingen onder de oostersche volkeren.

Deze religieus-leerende bedoeling van het verhaal sluit in de bestrijding van het magische denken. Zoo krijgt ook ongezocht de slang, het dier der oude magie (zie bij 3 : 1) haar plaats (ook BROCK-UTNE ziet in de passage over de slang bestrijding van de slangenkultus); en zoo kan alleen de moeilijke tekst 3 : 22, waar Jahwe God zegt: „de mensch is geworden als een onzer,

kunnende kennen goed en kwaad", begrijpelijk worden. Het magische kennen van zijn dagen, dat de pretentie had van goddelijk kennen te zijn, wordt door den schrijver in zijn bestaan *niet* ontkend; maar als *de* groote zonde getoond (vgl. 1 Sam. 15 : 23). We hebben hier 't zelfde, wat we door het heele O.T. opmerken: spiritisme, bezweringen etc. worden niet theoretisch bestreden en het bestaan ontkend, maar ze zijn voor Israël zonder meer verboden, omdat het volk aan Jahwe, den God der goden, der dooden, der geheime macht toe behoort (voor N.T.-ische parallel b.v. Rom. 8 : 38 v.).

Zoo kunnen we deze tekst laten staan, zonder hem als polytheïstisch erfgoed met EERDMANS te verklaren of hem met Calvijn e.a. te verzwakken tot sarcasme; binnen 't Jahwisme is voor de tekst in deze zin plaats en kan hij gelden als een scherpe critiek op de oud-oostersche geesteshouding, die in de magie tot uitdrukking komt.

Gen. 2 : 10-14. ¹⁾

10. En een rivier ²⁾ kwam ³⁾ uit Eden, om de hof te drenken, en vandaar af ⁴⁾ splitste zij zich en werd tot vier bronrivieren ⁵⁾;
11. de naam van de eerste is Pišon ⁶⁾); deze omgeeft het geheele
12. land Hawila ⁷⁾, waar goud ⁸⁾ is; en 't goud van dat land is goed;
13. daar is bedolah ⁹⁾ en šohamsteen. ¹⁰⁾ En de naam van de tweede rivier is Gišon ¹¹⁾; deze omgeeft ¹²⁾ het geheele land Kuš. ¹³⁾
14. En de naam van de derde rivier is Hiddekel ¹⁴⁾; deze loopt ten Oosten van (tegenover?) ¹⁴⁾ Aššur, en de vierde rivier is de Phrat. ¹⁵⁾

¹⁾ Deze verzen worden ongeveer eenstemmig als niet van den schrijver van 't hoofdstuk Gen. 2 beschouwd; ze verbreken de verhalende samenhang, maar vooral ze vertoonen een merkwaardig verschil van stijl, door de mededeeling van allerlei zakelijke bijzonderheden uit de oude wereldlanden, en door de *verbaal*-constructie met *participia*. Ook is opvallend, dat de rivieren als bestaand worden beschouwd en niet als door Jahwe geschapen (BUDE: Pardiesesgeschiede, t.p.).

Blijkbaar hebben we hier een zelfstandig stuk voor ons, dat misschien ouder is dan de paradijstvertelling zelf (b.v. GRESSMANN, A.R.W. 1907 S. 345 ss. en Festgabe Harnack, S. 40; GUNKEL: Genesis, S. 9 onderstelt van 14b, dat het betrekking heeft op een geographische toestand van voor 1300, vgl. JIRKU, A.O.K. z. A.T., t.p.; BÖHL: Genesis² I, 69 v. tijdsbepaling vóór negende eeuw, omdat Assur na 875 v. Chr. zijn beteekenis heeft verloren).

Indien we de oude verklaring mogen volgen, dat de paradijsrivieren zijn de vier oudtijds beroemde wereldrivieren (zie beneden), schijnt het wel, dat we hier met een heel oude omschrijving van het land Eden te doen hebben. Deze geographische verhandeling draagt dan een eenigszins mythologisch karakter; want ze verlegt het paradijs voorbij de oorsprong der wereldrivieren, en 't land Eden nog verderop.

D.w.z. dan vertegenwoordigen vs. 10-14 inderdaad een oudere voorstelling, dan het overige Gen. 2, dat 't paradijs ergens in het Oosten zoekt (2 : 8, zie aant. 14 aldaar. Vgl. ook LORSY: Mythes, p. 190 ss.).

Dit sluit nog niet in, dat we met GUNKEL en HOLMBERG, a.w., S. 74, moeten veronderstellen, dat deze voorstelling 't paradijs in de noordelijke hooge bergen, of op de wereldberg stelt (zooals Ez. 28 schijnbaar doet); want van een zinspeling op een bergland is nergens sprake (zie PALACHE: Heiligdom en FRUHSTORFER: Weltschöpfung, u.s.w. 1927, S. 71); trouwens 't verschijnsel van een rivier, die zich verdeelt in vier „hoofden”, kan men alleen vinden in delta's (zooals Nijl en Euphraat te zien geven, zie beneden blz. 152 n. 1).

Het aantal hypothesen om de ligging van Eden met deze gegevens terug te construeeren, is *legio*, vgl. DELITZSCH: Wo lag das Paradies? en A. BOISSIER: La situation du paradis terrestre, Le Globe 1916; W. ENGELKEMPER: Die Paradiesesflüsse, 1901; J. NIKEL: Genesis, u.s.w., S. 148 ff.; HEINISCH: Genesis, S. 116 f.; AALDERS: Openbaring, blz. 439 v.v.; J. THEIS: Das Land des Paradieses, Trier 1928; DEIMEL: Wo lag das Paradies, Orientalia 15, 1925, S. 44-54; DRIVER: Genesis¹¹, p. 57 ss.; SKINNER, a.w., p. 62 ss.; FRUHSTORFER, a.w., S. 66 ff., welke o.a. bespreekt de opvattingen van 't paradijs in Ruchebe, Meckenburg en Noordpool. We noemen als de voornaamste voorstellingen, die in deze tijd verdedigd worden:

1. De *oude* voorstelling, dat de paradijsrivieren zijn *de vier wereldrivieren*. Deze is het resultaat van het onderzoek van FRANZ DELITZSCH in zijn Neuer Commentar über die Genesis 1887; ENGELKEMPER, a.w.; BUDDE, a.w., S. 24 ff. De vier wereldrivieren zijn naast Euphraat-Tigris: Indus (of Ganges) als eerste, en Nijl als tweede rivier; deze laatste werd ook volgens de antieke geographen gezien als een rivier, die in Azië begon, 't zij als voortzetting van de Euphraat (Pausanias) 't zij als voortzetting van de Indus (Alexander bij Arrianus en Strabo, zie BUDDE, l.c.; FRANZ DELITZSCH, l.c.; FRIEDRICH DELITZSCH, a.w., S. 22 f.; EERDMANS, T.T. 1905, blz. 486; ENGELKEMPER, a.w., S. 48 ff.).

Wat FRIEDRICH DELITZSCH in zijn: Wo lag das Paradies, S. 22 ff. er tegen in brengt, dat de geografie der oude Semieten niet zoo slecht kan geweest zijn (ook HEINISCH: Genesis, S. 116 met beroep op DEIMEL), dat ze b.v. de oorsprong van Euphraat en Tigris niet zouden gekend hebben, met verwijzing naar 't feit, dat in de tijd van Salmanassar II (860-825) de bronnen van Euphraat en Tigris onderscheiden worden, is niet steekhoudend; indien deze geografische aanduidingen uit 2 : 10-14 als oud mogen beschouwd worden, is 't zelfs zeer waarschijnlijk, dat men tenminste in Palestina niets wist van de oorsprong der wereldrivieren; als we de geografische kennis van Gen. 10 daarmee vergelijken, toont deze ook geen heel groot gezichtsveld, en vallen de oorspronglanden der groote rivieren er zoo goed als buiten. Zie ook § 9 G.

2. De poging om de rivieren in *Arabië*¹⁾, resp. Afrika te zoeken.

Deze is vooral nitgegaan van HOMMEL in zijn „Vier neue arabische Landschaftnamen im A.T. 1901 (= Aufsätze und Abhandlungen III, I, S. 273-343, vgl. ook diens Geographie); vgl. hierover breedvoerig FELDMANN, a.w., S. 108 ff., die zich met anderen bij HOMMEL aansluit en K.A.T.², S. 528 f., dat HOM-

¹⁾ P. RIESSLER: Zur Lage des Gottesgartens bei den Alten, Th. Quartalschr. 1916, S. 273 ff. meent, dat de berichten van het Henochboek, Gilg. epos, Alexanderroman en Ezechiël 28 voor de ligging van het paradijs gezamenlijk verwijzen naar Zuid-Arabië.

MEL's pogingen „sehr beachtenswert" beschouwt. O.i. wemelt het artikel zoozeer van allerlei fantastische naamsverbindingen, en op O.T.-isch en op arabisch en assyrisch-babylonisch gebied en bij onderlinge verbinding, dat we hiermee niet kunnen meegaan; de bijzonderheden kunnen hier niet besproken worden. De diepste oorzaak van de pogingen liggen in een eenzijdige opvatting der oude „mythologische" voorstellingen als ontstaan uit historische herinneringen (zie Inleiding § 2). Een nieuwe poging op grond van assyriologische en bijbelsche gegevens waagt E. BURROWS, *Orientalia* 30, 1928, p. 21 s., grootendeels onder bijval van DEIMEL, p. 25 ff. (zie beneden, *sub* 3; en n. 5).

3. De poging de rivieren naar een bepaalde streek in *Babylonië* te verleggen. Deze zelfde opvatting, als even genoemd werd, ligt achter de poging van velen om in de oude bijbelsche vermeldingen herinneringen uit het mesopotamische oerland terug te vinden en zoo de bijbelsche paradijsgeografie naar Babel te verleggen. De poging van FRIEDRICH DELITZSCH in zijn bovengenoemde boek, is hiervan 't klassieke voorbeeld; hij komt tot de slotsom, dat de streek rondom Babel 't paradijsland zou zijn; hiertoe komt ook weer AYLES, p. 42 ss; J. THEIS, a.w. Een variatie op 't zelfde thema is 't fantastische artikel van K. JENSEN: *Kennen wir die altmesopotamische Elementargeographie?*, Z.A.W. 1931, S. 274 ff.

O.i. worden hier onbewust groote vooronderstellingen gemaakt, die zeker onjuist zijn; we noemden hiervan reeds:

a. de idee van 't *historisch* karakter dezer mythische voorstellingen;

b. het paradijs wordt opgevat, liggende aan of tusschen de genoemde rivieren; echter 2 : 10 ontspringt de rivier in Eden, en komt daar vandaan in de hof, bevochtigt die en gaat *na vandaar* te zijn *uitgetreden* (מֵעַד) over in vier bronrivieren; het paradijs ligt dus niet tusschen de rivieren, maar vóór de bronrivieren der genoemde stroomen;

c. DELITZSCH gaat uit van de gedachte, dat de hebreeuwsche geograaf, die Gen. 2 : 10-14 schreef, blijken geeft van nauwkeurige kennis van 't gebied, dat hij beschrijft, en isoleert hem van zoo goed als van alle geografen der oudheid, die zooals DELITZSCH zelf moet toegeven, S. 22 f., 26 fantastische gegevens hebben;

d. ook DELITZSCH' naamsvergelijkingen zijn taalkundig en historisch veel te weinig zeker en nog niet verzekerd;

e. 't allermeeest spreekt tegen de gelijkheid van de geografie van Gen. 2 met de streek rondom Babel, dat Euphraat en Tigris beide uit één rivier worden afgeleid; mag men nog veronderstellen, dat Gihon en Pišon twee rivieren zijn, die uit de Euphraat stroomen, toch *nergens* kan in *Babylonië* zelf de Tigris als uit de Euphraat voortvloeiende zijn beschouwd; wat DELITZSCH daarover zegt is heel zwak (vgl. ook K.A.T.³, l.c.). In Gen. 2 wordt de Euphraat *niet* als bronrivier gezien; de Euphraat is volkomen parallel met de andere!

In enkele opzichten aan DELITZSCH verwant is DEIMEL: Wo lag das Paradies, *Orientalia* 1925, S. 44 ff., maar zonder besliste conclusie te trekken.

In *Orientalia* 30, 1928, S. 25 ff. komt DEIMEL tot een combinatie van de babylonische en arabische opvatting: de paradijsstroom zou, uit Arabië komend, in 't brakwatermeer (*naru marratu*) ten N. van de Perzische Golf zijn uitgestroomd, tegenover de vier van het Noorden komende babylonische rivieren, die daar ook uitmondingen (*rašim*) hadden.

Andere pogingen zijn b.v. die van SAYCE (The land of Nod, P.S.B.A. 38 (1916), p. 631; The rivers of Paradise, E.T. XVII, p. 469 ss. en A Babylon Tourist of the abrahamitic age and his map of the world, E.T. XVIII, p. 68 ss.) om de geografie van Gen. 2 : 10 v. aan te passen aan de zgn. babylonische wereldkaart (zie blz. 116), en LANGDON: Poëme sumerien, p. 11 ss. sluit zich hier nauw bij aan, echter identificeert hij zijn gegevens anders. Volgens deze voorstellingen is in Zuid-Babylonië het paradijsland. Men kan de opvatting, dat 't paradijs ergens in Babylonië heeft gelegen ongeveer een dogma noemen, vgl. E. AUERBACH: Wüste und gelobtes Land 1932, S. 38; LOISY: Mythes, p. 67 s., 190 ss. (volgens wien 2 : 8 naar Babel; 2 : 10 v.v. naar het eiland van Utanapištim wijst); JASTROW: Civilisation, p. 3; BARTON: Semitic and Hamitic origins, p. 142; ook STAERK, a.w., houdt rekening met deze mogelijkheid, Beih. Z.A.W. 66, 1936, S. 231. P. JENSEN: Kosmologie, S. 507 ss. zoekt wel afhankelijkheid van de bijbelsche gegevens van de babylonische, maar erkent, dat ze slechts zeer ten deele in Babel terug te vinden zijn.

4. Een bijzondere vorm van de poging tot babylonisecring der gegevens zijn de volgende twee opvattingen, die beide bedoelen: in *een groote visie samen te vatten de algemeene oud-oostersche geografische en kosmografische gegevens uit alle tijden en culturen*, ongeacht 't verschil van ontstaanstijd en -plaats.

We moeten hier vooral de naam noemen van ALBRIGHT, met zijn artikelen over de oud-oostersche paradijsvoorstellingen: The mouth of the rivers, A.J.S.L. 35 (1919), p. 161 ss., The goddess of Life and Wisdom, A.J.S.L. 36, p. 258 ss.; The location of the garden of Eden, A.J.S.L. 39 (1922), p. 15 ss. Hij meent, dat pas na de beschrijving van Alexander den Groote's tocht 't paradijs in 't Oosten werd gezocht, maar eerder altijd in 't Westen; dit geldt 't babylonisch paradijs van Utanapištim, dat aan de monding der rivieren (de oorsprong der rivieren, vlg. ALBRIGHT) lag, als ook 't bijbelsche Eden ('t paradijs van Gen. 2 v. lag in 't oostelijk deel van Eden, dat zelf in 't verre Westen werd gedacht). De vier paradijsrivieren zijn dan: de Blauwe en Witte Nijl (wier oorsprong blijkbaar in 't Westen, misschien 't Atlasgebergte of bij de Niger, gezocht werd evenals later door Herodotus), en de Euphraat en Tigris. Met dit alles zou overeenstemmen, dat zoowel in Babel als Egypte de bronnen der rivieren als het godenland werden gezien; eveneens de heele reisbeschrijving van Gilgameš; ook de voorstelling van 't Westen als 't doodenland; terwijl er nog trekken van in 't Henoehboek en de latere joodsche litteratuur zijn bewaard. In de bijbelsche paradijsgeografie zouden zoowel de egyptische als de babylonische voorstellingen gelijkelijk verbonden zijn. De opstellen getuigen van een bijzondere geleerdheid, maar we vragen ons af, of 't systeem van paradijsgeografie zulk een ingewikkelde en geleerde achtergrond kan hebben gehad, en of de oud-israëlietische of kanaänese beschouwing inderdaad al getracht kan hebben naar een harmonisecring van egyptische en babylonische beschouwingen. Een dergelijk bezwaar is er ook tegen de poging van WEINHEIMER (Z.A.W. 1912, S. 33 ss.) om in de paradijsgeografie een dubbele egyptische en babylonische bron terug te vinden.

Op grond van een dergelijke combinatie van bijbelsche, babylonische en modern-geographische gegevens komt GRESSMANN tot de conclusie (A. f. O. III, 1926, S. 12), dat de ingang tot 't paradijs is de 1000 meter lange rots-tunnel van Bylkalein a. d. hoofdbron van de Tigris.

5. De poging de oorsprong van 't aardse paradijs uit *de hemel-beschouwing* af te leiden. Dit is de voorstelling van UNGNAD: *Das Wiedergefundene Paradies* 1923: „Die Babylonier dachten sich am Himmel einen Gottesgarten, den sie *iku* nannten.” Deze *iku* tracht UNGNAD terug te vinden, door de bijbelsche paradijsnamen in de babylonische astronomie op te sporen. Van dezelfde idee gaat hij uit in zijn artikel: *Die Paradiesbäume*, Z.D.M.G. 79, 1925, S. 111 ss. Hij meent, dat deze voorstellingen ook die van den bijbelschen schrijver zijn geweest; verwant aan deze constructies is JEREMIAS, A.T.A.O.⁴, S. 97 f. en H.A.O.G.², S. 108 ff.; J. JEREMIAS: *Der Gottesberg*, S. 41 ff.; ook W. STAERK, a.w., S. 230 f. spreekt zich voor deze mogelijkheid uit. We meenen, dat deze constructies niets verder brengen tot de verklaring van de paradijsligging van Gen. 2 : 10–14, alleen al om de zeer nuchtere tegenwerping, die DEIMEL: in zijn art.: *Wo lag das Paradies*, maakt, dat Gen. 2 't paradijs op aarde veronderstelt. De astronomische gegevens van UNGNAD worden bestreden door E. F. WEIDNER: *Das Paradies am Sternenhimmel*, A. f. K. II, 1924/1925, S. 124 ff.

Deze vier laatste pogingen tot benadering samenvattend, zien we, dat de kenners van de cultuur van 't oude Oosten, die sterk geneigd zijn om de paradijsvoorstelling met babylonische gegevens te benaderen, er verre vandaan zijn om eenstemmigheid te toonen. Wij wagen aan de juistheid van de methode, die deze onderzoeking leidt, te twijfelen, en vragen of de methode niet de schuld is van de verschillende uitkomsten.

6. Uit methodisch oogpunt vermelden we even de poging van A. HERRMANN op de 5e deutsche Oriëntalistendag 1928 (zie *Wissenschaftlicher Bericht*, Leipzig 1928), om met behulp van het Jubileum-boek een oud-israëlietische geografie te construeeren, die ouder zou zijn dan de bronnen van Genesis en terug zou gaan op een antieke phoenicische wereldkaart (vgl. de bespreking van F. SCHMIDTKE over Hermann's latere boek: *Die Erdkarte der Urbibel* 1931, in A. f. O. IX, 1933, S. 63 ff. en van NOTH, Z.D.P.V. 1932, S. 254 ff.).

De uitkomsten van HERRMANN behoeven we niet te bespreken; we moeten alleen de methode afwijzen, die het aandurft zóó late gegevens als oeroud voor te stellen. Natuurlijk ligt hier een belangrijke vraag: of niet in late gegevens oeroude voorstellingen bewaard zijn gebleven; terwijl we dit theoretisch toestemmen, moeten we het practisch gebruik van die late gegevens als onmogelijk beschouwen, omdat onze gebrekkige kennis van de semietische litteratuur en cultuur géén vast critisch moment geeft om in latere geschriften 't oude en jonge zuiver te scheiden. De methode om deze gegevens te gebruiken is evenzeer los te laten als de methode van directe verbinding en vergelijking van gegevens uit verschillende culturen. Bij ALBRIGHT en ook DELITZSCH: *Paradies* vindt men deze methode eveneens soms terug, b.v. S. 143 haalt DELITZSCH vele laat-joodsche getuigenissen aan voor de Euphraat als hoofdstroom van 't paradijs, om daarmee te bewijzen, dat in Gen. 2 : 10 v.v. de Euphraat ook als zoodanig gelden kan, terwijl toch de tekst deze opvatting niet toelaat.

7. Tenslotte noemen we nog de voorstelling, die de paradijsgeografie rangschikt onder de Märchenstoff, zooals GUNKEL: *Märchen*, S. 45 f., Genesis, S. 9; BROCK-UTNE, a.w., S. 105.

Al behoeft de voorstelling niet te behooren tot een babylonisch geografisch

stelsel, toch spreekt uit deze mythische geografie, zooals we reeds opmerkten, een te grootsche uitdrukking van systematiek, dan dat we ze tot een „sprookje”, dat zeer veranderlijk is, moeten denatureeren. 't Schijnt, dat deze vrij oude, systematische voorstelling lang 't denken beheerscht heeft, vandaar dat ze nog achteraf in de paradijsgeschiedenis werd opgenomen; ze geeft ons een duidelijke blik in oud-Israëls wereldbeeld ¹⁾.

Conclusie: Naar aanleiding van de bovenstaande „oplossingen” de methodevraag overziend, komen we tot de conclusie, dat de juiste methode van onderzoek alleen kan zijn, om binnen 't raam van de oude israëlietische litteratuur te zoeken naar de beteekenis der vier rivieren en de geografische aanduidingen. Het kan alleen mogelijk zijn daarbuiten te gaan, indien men in eenige litteratuur (phoenicische, egyptische, sumerische, babylonische, assyrische) een of enkele namen vond, die precies gelijkluidend waren, en men deze als behoorend tot een soortgelijk geografisch systeem kon beschouwen. Het is onmogelijk om alleen op schijnbare overeenkomsten in te gaan; de ontdekking in de laatste jaren opgedaan met andere hypothesen (zie Inleiding, blz. 19) moet ook hierin zeer voorzichtig maken.

Na het bespreken der verzen zullen we onze conclusie vaststellen.

²⁾ „Een rivier.” Vaak wordt hiermee vergeleken de Scheppingsstroom uit de babylonische litteratuur (b.v. KING: Seven tablets of Creation I, p. XCIV; voor vertaling zie JERKU, A.O.K. z. A.T., S. 22; A.O.T. z. A.T.², S. 130). Maar deze kan niet vergeleken worden, omdat de stroom niet scheppend is in vs. 10, maar slechts de hof drenkt. Indien het juist is om de verzen 10-14 als later toevoegsel te beschouwen, zou 't oorspronkelijk verhaal dus *niet* van een paradijsrivier hebben gesproken; dit is alleen mogelijk en komt zeer goed uit, als het paradijsverhaal in Palestina is ontstaan (en dit is immers een onderstelling, die we reeds naar aanleiding van vs. 5 moesten maken); want in het Palestijnsche gebergte spelen de rivieren als bevoeiingsmiddel geen rol. Naast de in 't begin van noot 1 genoemde redenen kan ook het onverwachte noemen van de rivier een nieuwe reden zijn om vs. 10-14 als behoorend tot een andere (paradijs)voorstelling te beschouwen.

Dat de rivier het levenswater voorstelt, zooals b.v. ZIMMERN, A.R.W. 2 (1899); S. 165 ff., Bibl. u. bab. Urgeschiede, A.O. II, 3, 1901, S. 20 ff., e.a. in verband met Ez. 47 hebben verondersteld, wordt met geen woord aangeduid, immers zij drenkt slechts de hof. Men kan misschien veronderstellen, dat genoemd hoofdstuk bewijst, dat een andere voorstelling (waarvan de schrijver van Gen. 2 zelf maar een heel mager gebruik maakt, omdat hij *niet* 't paradijs beschrijven wil, doch een geestelijk verhaal wil geven, maar), waarop ook 2 : 10-14 terug kan gaan, 't paradijs grootscher heeft voorgesteld; die oudere

¹⁾ R. H. KENNET: Old. Test. Essays, 1928, p. 11 ss. verdedigt, dat Edens hof werd gezocht in Egypte, want (3 : 24; 4 : 16): de oermenschen en hun afstammeling Kaïn (stamvader der Kenieten) wonen ten O. v. Edens hof, die dus westelijk van de Kenieten ligt; Gen. 2 : 10 v.v.: de zich na de hof splitsende rivier doet denken a. d. benedenste Nijlloop (Gihon = Jer. 2 : 8 de Nijl); vgl. Gen. 13 : 10. Ook 't feit, dat de bab. mythologie geen parallellen toont met 't paradijsverhaal, daarentegen wel afrikaansche volksverhalen (vgl. Frazer), zou erheen wijzen.

beschrijving zou in 't algemeen veel breder de tuin, de levensboom, en het (levens?)-water hebben behandeld, misschien ook Eden zelf. Misschien ware het mogelijk om met GUNKEL: Genesis, S. 36; ZIMMERN, l.c.; WÜNSCHE, a.w., in Ez. 47 een herinnering daaraan terug te vinden, hoewel 't onjuist is in de daargenoemde boomen de levensboom, en in de rivier, die 't zoute water van de Doode Zee goed maakt, zoodat er visschen in leven, de levensstroom zelf te zien; een herinnering aan deze voorstellingen is wel mogelijk, maar het voornaamste, wat de levensboom tot levensboom en het levenswater tot levenswater maakt, staat er niet in: nl. dat de boom en 't water den mensch eeuwig leven zouden schenken; om deze exegese er uit te halen, moet GUNKEL n.b. Openb. 22 : 1 ter verklaring aanvoeren. O.i. is het ontbreken van dit eeuwigheids-karakter van de boomen van Ez. 47 een bewijs, dat de Messiaansche voorstellingen in Israël gebleven zijn binnen het raam van het *Diessseitige*, evenals van het nationale, en a.h.w. tusschen de gouden-eeuw-voorstelling en de paradijs-voorstelling hebben heen gezweefd (vgl. dat 't in Ez. 47 gaat over *Israël*, terwijl Gen. 2 v. *hā-ādām* tot onderwerp heeft).

3) Men kan aarzelen over de vertaling van 't part. רַצַּח; BUDDE vertaalt met de tegenwoordige tijd, anderen met verleden tijd. Indien we 't stuk op zich zelf staande hadden, zouden we BUDDE moeten volgen; maar daar het is ingevoegd in 't verband van Gen. 2 moeten we wel in verhaalvorm doorgaan. Echter voor vs. 11 v.v. kunnen we niet anders, dan de tegenwoordige tijd behouden, want het is toch wel de bedoeling van den schrijver (redactor) van dit stuk, om aan te geven de toestand zooals ze in zijn tijd bestaat, en 't verband te leggen tusschen zijn geografische voorstellingen en de ligging van Eden. Of hiermee verondersteld moet worden, dat de schrijver 't paradijs zelf als nog bestaand denkt (BUDDE: Paradiesesgeschichte, S. 26) is niet zeker te zeggen, maar mogelijk.

4) „vandaaraf” = na de hof; deze ligt dus vóór de rivieren.

5) „bronrivieren”, letterlijk „hoofden”; 't woord ראש wordt meermalen gebruikt om 't hoogste, of ook het begin aan te duiden, b.v. ראש בית אבות = familiehoofd, Ex. 6 : 14; of ראש הדרר top van een berg, Gen. 8 : 5; of מראש ועד סוף van begin tot einde Ps. 3 : 11. Van rivier gezegd, kan 't niet anders zijn, dan 't begin, de bron of bronrivier (omdat 't hebreeuwsche „hoofd” aanduiding is van: 't begin, of van: wat hooger ligt). Deze uitdrukking komt in 't Hebreeuwsch slechts deze enkele maal voor, maar ze is niet twijfelachtig; ze wordt ondersteund door 't bekende رأس العين van 't Arabisch, dat in zooveel stedennamen voorkomt: kop van de bron, aanvang van de bron; en door 't assyrische *reš nari*, in dezelfde zin, zie DEIMEL: *Orientalia* 1925; (echter geheel anders *Orientalia* 30, 1928, S. 33 f., waar *reš nari* in de beteekenis: uitmonding wordt verdedigd); DELITZSCH: *Paradies*, S. 98; FRANZ DELITZSCH, l.c.; WEINHEIMER, l.c. (de laatste beperkt de beteekenis te veel tot: bron, en bouwt daarop met behulp van Herodotus II. 28 de voorstelling, dat de Nijl uit twee bronnen ontstaat; met deze twee Nijlbronnen brengt hij de eerstgenoemde namen Pišon en Giḥon in verband; vgl. n. 6). De aardige opvatting van JAHUDA: *Sprache*, S. 160, die de „hoofden” als bronnen wil

zien (de rivier zou na de hof opgehouden zijn — יפֿרד niet = zich deelen; maar = zich scheiden = ophouden — en later onderaards de bronnen vormen van de wereldrivieren) is niet handhaafbaar, omdat er duidelijk na „hoofden” vier riviernamen volgen.

6) Pišon. De naam komt in 't O.T. slechts hier voor en wordt met 't w.w. פֿיש in verband gebracht; vgl. ALBRIGHT: Location, A.J.S.L. 39, 1922, p. 23 n. 2, die Pišon en Gišon door vocaal-assimilatie laat ontstaan uit *pūsōn* en *gūhōn*, evenals *tūkōn* uit oorspr. *tōkōn*; vgl. BROCKELMANN: Vergl. Gram. I, 255; beide dus van hebreeuwse verba פֿיש, opspringen en נוה uitbreken. Deze naamsverklaringen zien er taalkundig wel betrouwbaarder uit, dan DELITZSCH' voorstel (Paradies) om ze te verklaren uit *pisannu* en *nār Gu-ha-an-dē* (zie bij n. 11), welke o.a. nog door LANDERSDORFER: Sprachgut, S. 29 wordt gevolgd. Dat we hiermee de vertaling zouden hebben van de, ook door Herodotus genoemde, namen van de Nijlbronnen, zooals WEINHEIMER, l.c. en ALBRIGHT, l.c. (welke laatste *κρωφι* en *πωφι* als Egyptische namen wil lezen en vertalen voor beide: bron van de Nijl; vgl. hiervoor ook YAHUDA: Sprache, S. 166 n. 1) willen, schijnt ons onaanvaardbaar; daarbij moeten we òf met WEINHEIMER veronderstellen, dat met מַשְׁיִם eenerzijds (vs. 11–13) bronnen, en anderzijds rivieren vs. 14 zijn bedoeld; òf met ALBRIGHT, dat het gaat om Witte en Blauwe Nijl, die in elk geval te z a m e n uitgesloten zijn. Bovendien, dat beide woorden vertalingen van egyptische namen zouden zijn, is *a priori* niet aan te nemen, omdat b.v. de naam Gišon meermalen voorkomt en blijkbaar een algemeene oud-semietische bronnaam is, en men in de oudheid, evenmin als heden, namen vertaald overnam; pas wanneer de geografische aanduidingen ons in de richting wijzen, die ALBRIGHT heen wil, kunnen we met hem meegaan (zie ook reeds aant. 1, 4 bij vs. 10). Pas na de bespreking van de verdere nadere bepalingen kunnen we een beslissing nemen; we behandelen dus de vraag verder af na noot 10.

7) Hawila. Dit land wordt genoemd Gen. 10 : 7, 29; 25 : 18 en 1 Sam. 15 : 7. In Gen. 10 : 7 wordt 't tot een gebied der Kuschiëten gerekend, maar dit behoeft niet in te sluiten, dat het een ander gebied is dan het in vs. 29 genoemde Hawila der arabische Semieten (onderdeel van Joktan; vgl. dat ook Šeba in 7 en 28 voorkomt op dezelfde wijze), want we hebben bij beide berichten te doen met een verschillende bron (zie de commentaren, b.v. PROCKSCH, GUNKEL, BÖHL).

We hebben òf met twee landstrekken te doen, één in Zuid-, één in Noord-Arabië, òf met geheel Arabië, PROCKSCH, S. 23; òf, wat het waarschijnlijkste is, in verband met Gen. 25 : 18 met Noord-Oost-Arabië, en wel de kuststreek aan de Perzische Golf (zie ook DELITZSCH: Paradies, S. 59); dat Indië er ook bij gerekend kan worden, zooals FRANZ DELITZSCH: Genesis, S. 83 f. wil, is onbewezen, evenals de verzekering van ALBRIGHT, dat de naam „certainly refers to the African Havilah”. Dat we aan een Hawila ten Oosten van de midden-Tigris hebben te denken, op grond van een assyrische stad Hawilum (waarover THUREAU-DANGIN in 1912 in de R.A. publiceerde, zie BOISSIER, a.w., p. 13 en MEISSNER, B. u. A. II, S. 38 n. 4) is niet waarschijnlijk, omdat in Gen. 2 : 11 duidelijk van een *land* sprake is.

Het moet niet onmogelijk geacht worden, dat in Hawila, de stam חוּל,

't algemeen west-semietische woord voor zand, zit (zie GES. BUHL, H.W.B. s.v.), zoodat men met FRANZ en FRIEDRICH DELITZSCH, PROCKSCH e.a. aan „zandland” mag denken.

⁸⁾ Goud. Dit komt uit Ofir of Scheba, of Parwaïm; 't laatste is heel onbekend (2 Kr. 3 : 6); Scheba is 't land der Sabeërs, Zuid-Arabië; Ofir is ook onzeker, hoewel Gen. 10 : 29 't naast Hawila noemt, 't geen ons aan Arabië (Oostkust) doet denken. Dat 't goud ons zou moeten doen denken aan Indië, is in dit verband niet waarschijnlijk, omdat Arabië ook als goudland bekend is, en we uit de Bijbel van Indië niets weten (vgl. 't inschrift van Tiglath-Pileasar III, Rv. 67; Obv. 26 v.v., welke mededeelt, dat Merodach Baladan van Bit-Yakin hem brengt „goud, 't stof van zijn land”, benevens „edelsteen”, en „alle soorten aromatische planten”; zie DELITZSCH: Paradijs, S. 60; DOUGHTERTY: The Sealand of Arabië, J.A.O.S. 50; p. 4 ss.; volgens den eerste slaat het op Zuid-Babylonië, volgens den tweede op „the shore of the Persian Gulf as far as the island of Dilmun”. Dit kan een bevestiging zijn van Hawila in Noord-Oost Arabië; de producten zijn nauw verwant). HOLMBERG: Baum des Lebens, S. 74 beschouwt 't noemen van goud in verband met de mythische voorstellingen van de godstuin, die op de wereldberg ligt en van waaruit de vier stroomen gaan, die ieder uit de godstuin edele metalen voerden. Het verband van Gen. 2 : 11 doet daar zeker niet aan denken.

⁹⁾ *Bedolah*, zie behalve de in GES.-BUHL H.W.B. genoemde geschriften: P. HAUPT, O.L.Z. 1913, Sp. 489; dezelfde: Beiträge z. Assyr. X 2, 1927, S. 258 ff.; ZIMMERN: Fremdwörter², S. 58; PROCKSCH, S. 24; JAHUDA: Sprache 112; BOISSIER, a.w., p. 13 s. Het is een harssoort, in 't Assyrisch *budulhu* geheeten, die volgens antieke schrijvers (Plinius) in verschillende oostersche landen, o.a. Indië, Baktrië, Babylonië, Medië en Arabië voorkwam. Dit woord laat ons dus evenals 't goud keus tusschen veel landen; in verband met Hawila, moeten we in 2 : 11 weer met Arabië rekenen. Dit *bedolah* te verbinden met de babylonische landnaam Meluhha (ALBRIGHT, a.w., p. 21) is taalkundig een noodsprong.

¹⁰⁾ *Šoham*-steen, is een meermalen in 't O.T. genoemde edelsteensoort, die echter niet met zekerheid te bepalen is; de naam is niet in andere semietische talen aan te wijzen (vgl. HAUPT, O.L.Z., l.c. = ass. *sāndu* = ساند = zilvergoud).

Conclusie: Als we tot een conclusie moeten komen uit deze gegevens, zou men geneigd zijn voor de Pišon aan een noord-arabische rivier te denken, of misschien aan de als één stroom gedachte Roodde Zee en Perzische golf (?). Liever constateeren we, dat met deze voor ons onbepaalde gegevens geen stellige conclusie mogelijk is.

Het is mogelijk of Hawila (zie boven) naar Oost-Assyrië of Medië te verleggen en daar een rivier te zoeken, die uit ongeveer dezelfde streek komt als Euphraat en Tigris (*Bedolah* komt ook daar vandaan) of met de oude uitlegging (op grond van 't feit, dat de rivieren van Oost naar West worden genoemd) aan Indië, 't zij Ganges of Indus, te denken en dan te meenen, dat de oude geografie Arabië en Indië als één land zag (vgl. FRANZ DELITZSCH, l.c.; Ofir; Nijl in Indus haar bron, e.d.). In elk geval is één bezwaar van FRI.

DELITZSCH, S. 27 ff. opgeheven, die tegen deze identificatie inbracht, dat de kloof tusschen semietische volkeren en Indië-Perzië te groot was, om betrekking tusschen beide te zoeken; immers de opgravingen van Mohendjo Daro hebben verband aan 't licht gebracht tusschen de oudste sumerische cultuur en de oudste van de Indus-vallei (zie voor overzicht A. J. BERNET KEMPERS: Jaarbericht, E.O.L. 1935, blz. 135 v.v.). Maar elke conclusie is een zuivere veronderstelling (vgl. voor andere voorstellen EERDMANS, T.T. 1905, blz. 159, 486, die blijkbaar 't liefste aan de Zambesi denkt, met Afrika als goudland; ALBRIGHT, l.c.: Blauwe Nijl(?); WEINHEIMER: een veronderstelde bron in de eerste Nijlkatarakt).

¹¹⁾ Gihon. Van deze rivier wordt een kortere omschrijving gegeven; ze wordt misschien bekender dan de vorige geacht. Deze naam komt enkele malen voor om de bekende bron ten Oosten van Jeruzalem aan te duiden; de riviernaam, die hier wordt bedoeld, vinden we verder niet. Over de woordafleiding, zie noot 6; DELITZSCH' gelijkstelling, waarbij zich na aarzeling LANDERSDORFER: Sprachgut, S. 29 f. aansluit, met de babylonische kanaalnaam G-u-ḥ-a-a-n-(d'é), uit II R. 51, 41 is niet zeer waarschijnlijk, om enkele algemeene onder noot 1, 3 genoemde redenen; ook is de lezing niet heel zeker; ALBRIGHT wil lezen A.J.S.L. 35, p. 169) (id) K A-ḥ a-(d.)DE = the abundant source of the god of irrigation; wat een zeer plausible naamsverklaring voor een babylonisch kanaal moet heeten. SAYCE, P.S.B.A. 38 (1916), p. 6 ss. wil de Gihon identificeren met de „Bitku” van de babylonische „wereldkaart”, zie blz. 116, op grond van 't feit, dat bitku = kloof, terwijl butuktu ook evenals Gihon kan beteekenen „an outburst of water”.

Eerder (E.T. XVII, 1905/1906, p. 469 s.), had SAYCE reeds de gelijkstelling voorgeslagen: Gihon = Schatt el Hai, op grond van allerlei andere identificaties; in dit artikel is Kuš voor hem = Babylonië als 't land der Kassieten; in 't eerder genoemde is Kuš = Arabië. DEIMEL, Orientalia 15, overweegt de mogelijkheid van een Gihon ten Oosten van de Tigris (zie verder n. 13). WEINHEIMER, l.c. en ALBRIGHT identificeren weer met resp. een bron in de Nijlwatervallen, en de Witte Nijl. Op de Nijl schijnen de volgende gegevens te wijzen: dat de LXX in Jer. 2 : 18 reeds i.p.v. שׁוּרר = Nijl Γηῶν leest: en dat Jes. Sirach 24 : 27 reeds parallel met Nijl gebruikt: Gihon (zie BUDDÉ, a.w., S. 25, en KAUTZSCH: Apokryphen I, 356) en 't allermeeest de landnaam Kuš. DELITZSCH: Paradies, S. 21 f. wijst ook op de ethiopische naam voor Nijl: Gêwôn en Gêjôn, maar legt er de nadruk op, dat ze niet in 't Hebreeuwsch is aan te wijzen (vgl. DELITZSCH: Genesis, S. 85 komt Κεωρ in Koptische Glossariën voor als Nijl). Deze identificatie van Gihon en Nijl heeft veel voor, maar is niet boven alle twijfel verheven. Bezwaren zijn, dat de naam Gihon voor Nijl in 't Hebreeuwsch pas zoo heel laat opduikt; en Kuš kan blijkens Gen. 10 : 8 ook op Babel betrokken worden.

¹²⁾ Omgeeft: סבב; dat de Nijl het heele land Kuš omgeeft, kan niet heelemaal gezegd worden; PROCKSCH, S. 24 wil daarom liever denken aan een grootsche sagenstroom, die naar 't Westen vloeit; „Pišon und Gihon nehmen also von Eden im Norden aus einen ungeheuren Bogen nach Osten und Westen und umschlieszen die Erde als ozeanische Ströme”. Deze opvatting schijnt

in verband met de gewone rivieren, die volgen, onwaarschijnlijk; al is 't geografisch systeem ons niet bekend, en niet passend op de werkelijkheid, toch is PROCKSCH' opvatting al te fantastisch; 't eenige steunpunt ligt daarvoor eigenlijk in 't woord: omstroomen. BUDDE, l.c. wil 't woord volkomen gerechtvaardigd zien voor de loop van de Nijl in Nubië, die toch wel, van hoorenzeggen (BUDDE) bekend kan zijn geweest (vgl. de Nubiërs als soldaten bij de Egyptenaren en ook in Israëel: ERMAN-RANKE: Aegypten², S. 623; 2. Sam 18 : 21. De rivieren van Nubië zijn althans Jes. 18 : 1 v.; Zef. 3 : 10 bekend).

¹³) Kuš beteekent in het O.T. zoo goed als altijd Nubië; zeker is uitgezonderd Gen. 10 : 8. Of 't elders nog andere landen aanduidt, kan hier niet nagegaan worden. De naam Kuš, waarmee ons tekstvers samenhangt, is wel zeer waarschijnlijk het algemeen bekende Kuš ten Zuiden van Egypte (HAUPT l.c. = Meroë).

Van andere identificaties noemen we E. MEYER: Israëlitien, S. 209, die in navolging van DELITZSCH: Wo lag das Paradies, S. 51 ff., 72, met beroep op Gen. 10 : 8, 't land der Kassieten (ten Oosten van de Euphraat) met Kuš gelijkstelt. DEIMEL, Orientalia, no 15, S. 44 ff. geeft nog meer vergelijkingsmogelijkheden aan: de oudste babylonische dynastie der Kischieten, de oud-babylonische stad Keš; Kuš als deel van verschillende stedennamen; eveneens zouden de Kossëers nakomelingen dezer Kuschiëten kunnen zijn geweest. Hij spreekt zich echter voor geen dezer mogelijkheden positief uit.

Conclusie: Als conclusie mogen we vaststellen, dat de identificatie van de Gihon met de Nijl de meeste kans heeft, juist te zijn; de schrijver heeft de Nijl zelf misschien niet willen noemen, maar de minder gebruikte naam Gihon, om daarmee de bronrivier aan te duiden (vgl. de naamsafleiding en de ethiopische naam).

¹⁴) Hiddekel (vgl. Dan. 10 : 4) is de naam van de Tigris. De naam hangt samen met 't assyrische *Idiqat* en 't sumerische *idigna* (LANDESDORFER, Sprachgut, S. 30 f.; OBBINK, a.w., blz. 14 n. 1), maar geeft linguïstische moeilijkheden, vgl. THIERRY: Museum, Mei 1918, die er op wijst, dat de *H* niet kan verklaard worden.

¹⁵) קדמת. De beteekenis: Oostelijk van, is voor dit woord van deze bekende woordstam, 't waarschijnlijkste; LXX vertaalt het al met: tegenover; zie Ges. H.W.B. s.v.; OBBINK, a.w., blz. 14, n. 2. Zie ook noot 1 bij vers 10 (in verband met Aššur). 't Feit, dat de Hiddekel moet omschreven worden met 't begrip Aššur, is misschien een bewijs voor de niet-algemeene bekendheid van de rivier in schrijvers dagen. Of Aššur hier stad of land is, is niet met zekerheid uit te maken.

¹⁶) Phrat is de Hebreeuwsche naam voor Euphraat uit babyl.-assy. Purattu.

Samenvattend meenen we (indien we niet met AALDERS, a.w., 447 tot een *non-liquet* moeten komen), dat de oude opvatting, die in de vier rivieren de wereldrivieren terugvindt, de waarschijnlijkste verklaring van de tekst is. (De opvatting van BÖHL, a.w., die de zuid-babylonische hypothese verbindt met de opvatting van de „wereldkaart” moet, evenals SAYCE, er toe komen om de *vlakke* van Zuid-Babylonië centraal te stellen en de Edenrivier naar vier

wereldstreken, Indus, Nijl, Tigris en Euphraat te laten oploopen. Het is echter moeilijk voorstelbaar, dat men zich de wateren opgestuwd dacht naar vier zijden en de mondingen der rivieren tot „hoofden” = bronrivieren zou maken; SAYCE, E.T. XVII, 1905/1906, p. 469 ss., tracht 't te verklaren, door te zeggen, dat de overstromingen in Babel door opstuwung uit de *nāru marratu*, de oceaandrivier = Perzische Golf werd verklaard, iets wat onbewezen blijft en onlogisch is). Echter moet onderstreept worden, dat de eerste rivier niet met de O.T.-ische gegevens vast te stellen is, en de tweede rivier met reserve. Indien het vermoeden juist is, moet het oude wereldbeeld van de Israëlieten er primitief hebben uitgezien. Men kan echter met een grootsche naam deze beschrijving met BUDE de „wereldkaart” noemen. Uit welke tijd ze is, is niet mogelijk te beslissen, al is ze wel ouder dan Gen. 2 v. zelf. Dat ze een mythologische achtergrond heeft, is gezien 't feit van het ééne uitgangspunt van de wereldrivieren uit de ééne Edenrivier, onloochenbaar. Het is daarom onmogelijk om eenig land aan te wijzen als overeenkomende met deze voorstelling, hoezeer men ook de neiging zou hebben aan een plateau te denken in Noord-Klein-Azië. Zie ook § 9 G.

Gen. 2 : 15-17.

15. Toen nam Jahwe God den mensch en liet hem in Eden's hof verblijven om hem te bewerken en te bewaren. ¹⁾
16. En Jahwe God beval den mensch: van alle boomen van de hof kunt
17. ge volop eten *1a)* maar van de boom van het goed en kwaad kennen ²⁾ zult ³⁾ ge niet eten, want wanneer ⁴⁾ ge ervan eet, zult gij zeker sterven. ⁵⁾

¹⁾ Heel 't vijftiende vers wordt geschrapt door BUDE: Urgeschichte, S. 83 en ALBERT, Z.A.W. 1913, S. 13 ff., 174 en HUMBERT, a.w., p. 454 (in Paradiesesgeschichte, S. 15 f., 20 f., schrapt BUDE alleen maar meer de twee laatste woorden); eenerzijds op grond van 't feit, dat 't vers een doublet schijnt van vs. 8; anderzijds, omdat volgens deze uitleggers de mensch „nicht zum Arbeiten und Hüten”, (maar) „zu seligem Genieszen im Paradies” is (BUDE: Urgeschichte, a.w.). De arbeid zou eerst door het Godsoordeel zijn gekomen (zie bij 3 : 17); vs. 5*d* zou evenals 15*c* een later invoegsel zijn. BEGRICH bouwt (Z.A.W., 1932, S. 100 ff.) hierop zelfs grootendeels zijn twee bronnen: de eene bron zou verhaald hebben van een tuinier die niet behoefde te werken, die tot landbouwer werd vervloekt, en brood moest eten en tot den aardbodem moest terugkeeren; de tweede van een akkerman, die door 't oordeel nomade werd en 't kruid des velds moest eten en tot stof worden. Hij verdeelt de doubletten over de twee bronnen, vs. 8 over de eerste; vs. 15 over de tweede, na (evenals ROTHSTEIN: Festschrift Marti, S. 240) veranderd te hebben עֲדָן בְּנֵי-עֵדֵן in בְּאֵרֵמָה, waardoor de eigenaardige femininumuitgang bij "לְעֵבְרָה וּגְ" wordt verklaard. Dit laatste is een scherpzinnige verklaring van een feit, dat nog steeds niet duidelijk is, dat ׀ hier fem. is gebruikt; maar ze maakt 't geheel niet veel aannemelijker (zie blz. 201 v.v.); men vraagt zich bovendien af: wat is de aardbodem (of „akkerarde”) bewaren?

GUNKEL oordeelt ook, dat vs. 8 en 15 uit verschillende bron zijn, maar ziet

niet de arbeid als een vloek. Er zijn dus twee kwesties: 1. strijdt 15c (bewerken en bewaren) tegen 't heele verdere verhaal; 2. wat is de verhouding van vs. 15 en 8b?

I. Is arbeid op zichzelf een vloek in 't verhaal, naar b.v. **BUDDE** en **HUMBERT** beweren, en de israëlietische paradijsvoorstelling arbeidsloos? Dit is, zooals terecht ook **KÖHLER**: Theologie, S. 189 zegt, foutief (vgl. **SKINNER**, a.w., p. 66: „arbitrary”). In Gen. 2/3 is niet de arbeid een vloek, maar de zware arbeid van den palestijnschen boer is het. Als Budde zijn gedachte volhoudt, moet hij niet minder dan drie tekstveranderingen voorstellen; 5d, 15c schrappen en 17c אכל veranderen in עבר. De gedachte is echter aan Gen. 2/3 volkomen vreemd; vandaar dat 't ook niet met **ALBERT** mogelijk is in de arbeidswaardeering (als vloek) de nomaden-verachting te zien voor den akkerbouwer (**ALBERT**, l.c.) en daardoor tot de bepaling te komen van de ontstaans-tijd van Gen. 3 : 17-19 uit de tijd van het leven in de woestijn. Volgens **ALBERT**, a.w., S. 16 kan nl. de hebreuwsch-palestijnsche boer niet in de arbeid een vloek hebben gezien, want de arbeid zou niet zwaar zijn in Palestina („es hat doch immerhin fruchtbare Ebenen”); hij vergeet, dat deze vruchtbare vlakten nooit in 't bezit van israëlietische boeren zijn geweest!

Veeleer ziet Gen. 2 v. de arbeid als een zegen, maar 't zwoegen en de teleurstelling, die de boerenarbeid in Palestina met zich brengt als een goddelijke straf. Wij mogen niet de grieksche waardeering van de arbeid, die Hesiodus er toe bracht om zijn gouden-eeuw voorstelling arbeidloos te maken, op Gen. 2/3 overdragen. Het is juist een voor Israëel typeerende waardeering, dat de arbeid reeds in de paradijstijd bestaand werd geacht.

Hetgeen aan den mensch wordt opgedragen, de tuin te bewerken en te bewaren, is het ideaal van den israëlietischen boer, evenals tegenwoordig nog van den palestijnschen; in dit vers is zeker met **J. DE GROOT**: De palestijnsche achtergrond van den Pentateuch 1928, een bewijs te zien voor 't typisch palestijnsche karakter van deze hoofdstukken.

Juist „het bewaren” is immers, wat de palestijnsche boer nog steeds moet doen: in de vruchtentijd de vruchten beschermen tegen de dieren. Hiertegen kan niet opgemerkt worden, dat de dieren nog niet geschapen zijn; want de schrijver wist, toen hij 2 : 15 neerschreef, dat hij de schepping van de dieren zou vertellen; met **GRESSMANN**, A.R.W. X, 361 ff. en **Festgabe Harnack**, S. 38, en **GUNKEL**: Genesis, S. 10 (vgl. ook **CASPARI**, a.w., S. 61) 't bewaren in verband te brengen met de demonische wereld, waartegen de tuin moest worden beschermd, is 't mythologische element zoeken, waar 't niet te vinden is.

II. Nog te beantwoorden is de vraag: Wat is de verhouding van 15 tot 8b? **BUDDE**: Paradiesesgeschiede, S. 15 f. wil de doublure opheffen, door te lezen in 8b i.p.v. לשום וישם. Indien we deze methode mogen aanvaarden, niet slecht gevonden. We kunnen in 't doublet een ongeschikte wending van den verhaler zien, die wel meer voorkomt, zooals we die vinden èn in Gen. 2 v. èn verder (vgl. b.v. Gen. 11 : 5 en 7, waar Jahwe eerst is nedergedaald en later zegt: laten wij nederdalen; door verschillende schrijvers wordt deze tekst toch als *einheitlich* beschouwd: **BUDDE**: Urgeschiede, S. 529; **EISSFELDT**: Einleitung, S. 207). In 2 : 15 is deze herhaling veroorzaakt door de groote passage van de ligging van 't paradijs 10-14; ze moet òf van den schrijver

zijn, indien we 10-14 aan hem kunnen toekennen, òf van dengene, die deze verzen heeft toegevoegd en door 8b in te lasschen de afstand tusschen de schepping van den mensch en zijn bestemming voor 't paradijs heeft willen verminderen.

1a) Zie blz. 122 en bij 3 : 22. SKINNER, l.c., e.a. wijzen op de phoenicische mythe (Philo Byblios), dat de menschen oorspronkelijk leefden van boomvruchten.

2) Over de boom van het goed en kwaad kennen, zie vs. 9.

3) Gij zult niet eten, is streng verbod. Hoewel de vrouw nog niet geschapen is, kent ze 3 : 2 dit verbod. Met enig recht wijst HUMBERT a.w. p. 456 er op, dat deze „discordance illustre l'indépendance organique du mythe de création par rapport au mythe paradisiaque”. FRUHSTORFER: Die Paradiessünde 1929 spreekt in dit verband van „Abstinenzgebot” S. 2; Jacob a.w. van spijsverbod.

4) Over het „ten dage, dat” (zooals er letterlijk staat) is veel te doen geweest; het wordt eenerzijds opgevat als een algemeene aanduiding: wanneer; anderzijds wordt geponoerd, dat ביום strak in z'n letterlijke beteekenis moet worden genomen: zoo EERDMANS, T.T. 1905, blz. 498 „Het Hebreuwsch laat geen andere verklaring toe dan deze, dat de dood het onmiddellijk gevolg zal zijn van 't eten.” Eveneens E. ALBERT, die a.w., S. 1-12, er een onderzoek aan wijdt: „Es ist also in 2 : 17b mit dem *sofortigen* Tode nach dem Genusz gedroht.” Ook SKINNER, a.w., p. 95; WILLIAMS: Ideas, p. 53; H. JANSEN: Het verband van zonde en dood in 't O.T. (diss. V.U. 1911), blz. 43 v.v.; GRESSMANN: Harnackfestgabe 1921, S. 25 n. 2 met beroep op ALBERT; vgl. voor een samenvatting van vele opvattingen: FRUHSTORFER, a.w., S. 3 ff.

Dat deze zaak belangrijk is, blijkt wel uit de opmerking van eerstgenoemde, die dit vers beschouwt, als een bewijs, dat Jahwe hier een bedreiging uitspreekt, die zich niet heeft verwerkelijkt; en ALBERT bespreekt deze tekst in verband met 3 : 17-19 onder de vraag: Der Tod eine Strafe der Sünde? Deze opvatting brengt verder met zich mee een polytheïstische Godsopvatting in Gen. 2, 3. Want òf Jahwe uit een looze bedreiging, òf „sagt offensichtlich die Unwahrheit”.

EERDMANS noemt geen plaatsen, op grond, waarvan hij tot zijn uitspraak komt; ALBERT bespreekt alleen die, welke GESENIUS-BUHL noemt; hij erkent, dat *b^e-iôm* de algemeene beteekenis van „wanneer” kan hebben, maar beperkt deze tot temporeele zinnen. Een breedvoerig onderzoek naar de term *b^e-iôm* is dus noodig; bij het nagaan der plaatsen zien we, dat ביום zeer verschillende beteekenissen kan hebben: op de dag, dat; ook: ten tijde, dat; wanneer; zelfs: wanneer, in de bijna conditioneele beteekenis. Dit behoeft niet te verwonderen, omdat de uitdrukking van oorsprong zeer algemeen is, evenals ons: ten dage, dat. Immers ביום-dag, kan in ruimere zin worden gebruikt, b.v. יום קציר is oogsttijd, Spr. 25 : 13; ditzelfde in wendingen als: „de dag der benauwdheid” (Gen. 35 : 3) e.d.; bovendien is ביום met st.c. dubbelzinnig; 't kan staan voor ב + יום met of zonder artikel; dus met of zonder nadruk; dit kan aan de vorm niet gezien worden; wel is er een mogelijkheid in 't Hebreuwsch om 't met nadruk te zeggen, door de constructie: ביום אשר

(Dt. 27 : 2). Wij noemen als duidelijke plaatsen, waar *b^e-iôm* een algemeene beteekenis heeft (toen, wanneer): Gen. 2 : 4; 5 : 1 v.; Ex. 6 : 28; 10 : 28; 32 : 34; Lv. 14 : 57; Num. 3 : 1; 30 : 6, 8, 9, 13; Dt. 21 : 16; 2 Sam. 22 : 1 (= Ps. 18 : 1); 1 Kon. 2 : 37 v.v.; Neh. 13 : 15; Jes. 11 : 16; 14 : 3; 30 : 26; 58 : 3; Jer. 7 : 22; 11 : 7; 31 : 32; 34 : 13; Ez. 20 : 5; 24 : 25; 28 : 13; 31 : 15; 33 : 12; 36 : 33; 38 : 18; 43 : 18; Am. 3 : 14; Ob. 1 : 11 (12-14); Zach. 8 : 9; Ps. 20 : 10; 56 : 10; 59 : 17; 102 : 3; 138 : 3; Ruth 4 : 5.

De beteekenis nadert tot het conditioneele: als, wanneer, in de volgende verzen: Ex. 10 : 28; Num. 30 : 6, 8, 9, 13; 1 Kon. 2 : 37, 42; Ez. 33 : 12; Ruth 4 : 5. Merkwaardig is 't gebruik in Lv. 14 : 57, waar 't vertaald kan worden door: wanneer, of. (Merk op de constructie Ez. 24 : 25 en 26 כִּי־עִם met corresponderend כִּי־עִם wanneer: -dàn; omgekeerd: Ez. 38 : 18.)

We meenen, dat hiermede de conclusie van ALBERT, die de meer algemeene beteekenis van *b^e-iôm* wilde beperkten tot temporeele zinnen, als onjuist bewezen is. Num. 30 : 6, 9, 13 (in vs. 8 lijkt *b^e-iôm sôm^o* evenmin noodig als in vs. 12, een zuiver parallelvers, dat de woorden mist; de LXX wist met de woorden al geen weg) en Ruth 4 : 5 zijn zeker conditioneele zinnen. Nergens heeft *b^e-iôm*, dus ook in de laatste teksten niet, heelemaal 't temporeele karakter verloren, evenals ons „wanneer” altijd een zekere temporeele nuanceering, een zekere gelijktijdigheid blijft houden; maar deze gedachte aan gelijktijdigheid kan zéér ver uit 't gezichtsveld liggen en een enkele maal ongeveer geheel verdrongen zijn (vgl. v. d. FLIER, a.w., blz. 324 v.v.).

We mogen wel niet 't „ten dage, dat” in Gen. 2 : 17 een conditioneele zin geven; 't is niet: indien; maar: wanneer. Dit kan in heel ruime zin genomen worden: op het eten volgt de dood. De bedoeling behoeft niet te zijn de dood te zien als *direct gevolg* van het eten, b.v. omdat de vrucht vergiftig is, maar de dood kan als straf genomen worden. Ook mogen we niet 't feit, dat in een ander deel van Genesis (nl. hfst. 5), 't welk altijd tot een andere „bron” of „Schicht” wordt gerekend, aan Adam 930 jaar toegeteld wordt, met de bedreiging in 2 : 17 in verband brengen, en dan (EERDMANS, T.T. 1905, 499 en Godsdienst I, 172) concludeeren: de bedreiging is niet uitgekomen. Maar we moeten uit 't verhaal zelf zien, welke beteekenis van *b^e-iôm* 't best past in 't geheel van 't verhaal. Dat we uit 3 : 3 ('t feit, dat de vrouw zegt, dat 't aanraken der vrucht verboden is) tot directe dood moeten besluiten, zooals EERDMANS, a.w., wil op grond van de *bedoeling* van den schrijver is onzeker, want deze moet nog vastgesteld worden. De vertaling hangt af van 't feit of we meenen, dat in Gen. 2, 3 de dood als straf bedoeld is, ja of neen. EERDMANS en ALBERT ontkennen dit met verschillende anderen, op grond van Gen. 3 : 17-19. De exegese van deze verzen beslist ook over Gen. 2 : 17; ALBERT, a.w., onderzoekt terecht beide plaatsen in samenhang.

5) מוֹת תָּמוּת: de uitdrukking wijst alleen op 't *vaststaande* van de dood, die dreigt; 't is de aankondiging van doodstraf 1 Sam. 14 : 44; 22 : 16; bedreiging met zekere dood, Gen. 20 : 7; 1 Kon. 2 : 37, 42; Jer. 26 : 8; Ez. 3 : 18; 33 : 8, 14. Aankondiging van onvermijdelijk gevolg eener ziekte, tegelijk straf, 1 Kon. 1 : 4, 6, 16. De uitdrukking is zeer plechtig, en wordt gebruikt bij aankondiging van doodstraf en bedreiging met de zekere dood; 't kan evenzeer vertaald worden: „gij moet sterven”, als: „gij zult zeker sterven”.

Gen. 2 : 18-25.

18. Toen zeide Jahwe God: 't is niet goed, dat de mensch alleen ¹⁾ is;
19. laat ²⁾ Ik voor hem een hulp ³⁾ maken als zijn tegenbeeld. ⁴⁾ En Jahwe God vormde uit de aardbodem alle gedierte des velds ⁵⁾ en alle vogelen des hemels, en liet (ze) komen tot den mensch om te zien, wat hij ertoe roepen zou ⁶⁾; en alles, wat de mensch ertoe riep (levende ziel ⁷⁾), dat was hun naam; zoo gaf de mensch namen aan alle vee, en aan de vogelen des hemels en aan alle gedierte des velds. Maar voor den mensch ⁸⁾ vond hij ⁹⁾ geen hulp als zijn tegenbeeld. Toen liet Jahwe God een diepe slaap ¹⁰⁾ op den mensch vallen, zoodat hij sliep, nam een van zijn ribben ¹¹⁾ weg, en maakte de plaats daarvan ¹²⁾ dicht met vleesch. Daarna bouwde Jahwe God de ribbe, die Hij van den mensch had weggenomen, om tot een vrouw; en bracht haar tot den mensch.
23. De mensch zeide toen:
Deze ¹³⁾, ditmaal, (is) been van mijn been en vleesch van mijn vleesch ¹⁴⁾;
Deze worde genoemd *išša* (vrouw) ¹⁵⁾, want van den *iš* (man) ¹⁵⁾ is deze genomen.
24. Daarom ¹⁶⁾ verlate een man zijn vader en zijn moeder, en hange zijn vrouw aan ¹⁷⁾, zoodat zij één lichaam worden.
25. En zij waren beiden naakt ¹⁸⁾, de mensch en zijn vrouw, maar ze schaamden zich niet voor elkander.

¹⁾ Alleen (letterlijk: „naar zijn afgezonderd-zijn”). De schrijver heeft in zijn oud-semietische milieu de beteekenis der familie gekend; 't gaat er daarom dan om de theoretische tegenstelling individueel-sociaal. Voor den Israëliet is eenzaamheid ellende, PEDERSEN, a.w., S. 263.

²⁾ Het *impf.* als *cohortativum*, vgl. Gen. 1 : 26; de LXX en Vulgata hebben hier zelfs evenals daar, een *plur.*: laat ons. SCHWALLY, A.R.W. IX (1906), S. 165 houdt deze lezing voor oorspronkelijk, en voor een bewijs, dat 't verhaal ontstaan is in een polytheïstische kultuurkring.

³⁾ Hulp. Dit kan wel betrekking hebben op 2 : 15, waar de taak van den mensch genoemd is: de hof te bewerken en te bewaken; dat dit echter zou wijzen, zooals SCHMIDT: Erzählung, S. 12, wil op de boerenethiek, die de vrouw als arbeidskracht waardeert, en op een zelfstandig verhaal, waarin dit een grondgedachte zou zijn, is een veel te ver doorgetrokken conclusie. Het woord עֹזֵר is van veel algemeener beteekenis (vgl. de Psalmen, waar telkens „hulp” van God wordt verwacht) en slaat niet alleen op: werkkraft. Hoewel BUDDE (die de genoemde woorden van vs. 15 schrapte) in dit opzicht niet heelemaal onbevooroordeeld is, is zijn kritiek op SCHMIDT juist (vgl. de discussie in C.W. 1932, Sp. 198 ff., 392 ff., 532; ook BUDDE: Paradiesesgeschichte

S. 32). Vooral mag met nadruk vastgesteld worden, dat nog meer dan op 2 : 15 't woord „hulp” betrekking heeft op het „alleen”-zijn van den mensch. Om de eenzaamheid op te heffen, wordt hem een hulp gegeven; 't woord „bijstand” is eigenlijk nog zuiverder. De vrouw is in dit verhaal dus meer dan arbeidskracht, ze is bijstand, die 't „afgezonderd-zijn” (בַּד van stam בָּדַד, בָּדָה = toestand van afzondering) van den mensch verbreekt. J. BOEHMER (zie beneden n. 5) beschouwt, S. 286, met beroep op H. SCHMIDT en op Talmud-plaatsen dit „hulp” te direct in sexueele zin („Genossin des Menschen zur Fortpflanzung”)

⁴) „Als zijn tegenbeeld” (נֶגֶד heeft evenals andere praeposities, vgl. b.v. בֵּין en תַּחַת in vs. 21, een concrete, plaatsbepalende beteekenis = 't voor iem. zich bevindende; in deze zin alleen hier en vs. 20). De hulp is meer dan: passend bij hem; 't is niet minder dan: overeenstemmend met hem; vgl. KÖHLER: Theologie, S. 241, n. 118; BUDDE, a.w., S. 32.

⁵) Merkwaardig, dat, als Jahwe een tegenbeeld van den mensch zal scheppen, de schrijver Jahwe de *dieren* laat scheppen en tot den mensch brengen om namen te geven.

Het vreemde is verder, dat in 20b (dat een voortzetting kan heeten van vs. 18) gezinspeeld wordt op 't feit, dat de mensch bij de dieren geen partner vond; en dat in vs. 23 het הִפְרָם הַפְרָם duidelijk er op wijst, dat vóór hij bij de schepping der vrouw („ditmaal”) zijns gelijke vond, de mensch meermalen zijns gelijke niet gevonden had (dus bij de dieren). Dit verband van schepping van dieren en vrouw kan niet onbewust zijn; òf de schrijver heeft er een bepaalde bedoeling mee, òf oud materiaal brengt hem tot deze voorstelling. Wat 't laatste betreft: men heeft tweeërlei hier achter gezocht: dat de schrijver zinspeelt op een toestand van een leven van den eersten mensch met het dier, en gemeend, dat aan de bekende Enkidu-episode van 't Gilg.-epos werd gerefereerd; zooals JASTROW, A.J.S.L. 15, 1899, p. 193 ss., Traditions, p. 101 s. (a faint recollection of such a tradition); LOISY: Mythes, p. 354 ss.; TENNANT, a.w., p. 39 ss. (acht 't niet bewezen, wel mogelijk); BARTON: Semitic and Hamitic Origins, p. 141; AYLES, p. 15 ss., vgl. ook FELDMANN, S. 226 ff.; GRESSMANN: Gilg. epos. S. 96 ff. (zie blz. 68, 94).

Men heeft óók gemeend, dat er een oude mythe is geweest, die vertelde, dat de dieren mislukte vrouwen zijn: SCHWALLY: Die bibl. Schöpfungsberichte, A.R.W. 1906, S. 170; OBBINK, a.w., blz. 29, 120 v.; THIERRY: Museum, Mei 1918; GÖTTSCHEBERG: Adam und Eva, S. 23 (met voorbehoud); MENES: Sozialpolitische Analyse der Urgeschichte, Z.A.W. 1925, S. 33 ff.; BUDDE, a.w. S. 34; KÖHLER, a.w., S. 143; WILLIAMS: Ideas, p. 41.

Terecht wijzen vele geleerden elk verband van deze Genesis-pericoop met de Enkidu-episode af, b.v. K.A.T.³, 528 A 3; NIKEL: Genesis, u.s.w., S. 139 ff.; LAGRANGE: Études, p. 349; PROCKSCH: Genesis, S. 27 vgl. ook de geleerden, genoemd bij FELDMANN, S. 231 en TENNANT l.c. Het karakter van Enkidu, een „wildeman”, half demon, half heros, die de steppen doorkruist (vgl. de opvattingen, opgesomd bij GRESSMANN, l.c.; zie ook MOWINCKEL: Wer war Gilgames, Acta Orientalia XV, 1936, S. 157 f.) sluit elke directe verwantschap met *hā-ādām* uit, die duidelijk als mensch en hovenier wordt geteekend. Bovendien blijkt zeer sterk, dat *hā-ādām* alleen als namengever in

verband met de dieren staat, dat er géén genoot onder de dieren voor hem is; en dit laatste blijkt niet pas, wanneer hij een vrouw leert kennen, maar vóór-dien (terwijl Enkidu, de „woesteling(?) uit de steppe”, Gilg.-epos I, 4, 7, wel genoot der dieren was, maar door de hierodule van de dierenwereld werd vervreemd, zoodat de dieren hem ontvluchtten, hoewel hij naar de dierenwereld terug wilde). Een grootere tegenstelling tusschen beide figuren kan men wel niet denken (zie pag. 94 n. 5).

De tweede mythe, dat de dieren mislukte vrouwen zijn, schijnt eerder kans te hebben; de volgorde van het verhaal wijst op verband van de dieren-schepping en de vrouwschepping, zooals we reeds opmerkten.

Het schijnt, dat zoo ergens in het heele verhaal de oude door den schrijver gebruikte mythische stof terug te vinden is, dit hier het geval is. Velen van de bovengenoemden meenen zelfs, dat de schrijver van het verhaal 't zelf zoo zou bedoeld hebben, dat de vrouw na mislukte pogingen is geschapen (MENES, GUNKEL, THIERRY, SCHWALLY, BUDDE, KÖHLER); anderen (OBBINK, GÖTTSBERGER; HEMPEL: „Gott, Mensch u. Tier i. A.T.”, Zeitschrift f. system. Theologie 1931, S. 211 ff.) meenen, dat de schrijver dit niet zelf zoo kan bedoeld hebben. We meenen, dat dit vast moet staan, dat een schrijver, die Jahwe zoo gemakkelijk een mensch uit het stof kan laten scheppen, niet dergelijke mislukkingen bij 't scheppen der vrouw aan Jahwe kan toeschrijven. Hij moet, indien we bij hem aan mislukkingen moeten denken, in deze vertelvorm van zijn *Vorlagen* afhankelijk zijn. Dat de *Vorlagen* deze opvatting hadden, is echter niet bewijsbaar; want nergens in de semietische wereld is, zoover ons bekend, een dergelijke primitieve Godsopvatting gevonden, ook niet in de vele andere bekende scheppingsverhalen buiten 't O.T. Dat de Melanesiërs (SCHWALLY, l.c.; GUNKEL, Genesis, S. 12) dergelijke voorstellingen hebben, behoeft nog niets te zeggen voor de Semieten. We meenen daarom, dat deze veronderstelling, dat de oude gebruikte mythen een dergelijk verhaal hadden, verre van zeker is.

HEMPEL heeft in zijn bovengenoemd artikel getracht op andere wijze de moeilijkheid te verklaren: de dieren zijn volgens hem niet mislukte vrouwen, maar juist door Jahwe bedoeld als genoot van den mensch (MENES, l.c. ziet dit als de bedoeling van het *oorspronkelijk* verhaal; hij wijst op de „Tier-frieden” als element van de paradijsvoorstelling bij de profeten, Jes. 11); de mensch heeft volgens HEMPEL echter deze dieren geminacht, en toen heeft Jahwe den mensch de vrouw tot straf gegeven voor zijn „Hochgefühl”; de vrouw immers brengt den mensch de ellende. HEMPEL verbindt hieraan een tegenstelling van Gen. 1 (optimistisch) en Gen. 2 (pessimistisch). Eenigszins verwant aan HEMPEL is J. BOEHMER: Die Geschlechtliche Stellung des Weibes in Gen. 2/3, Monatschrift f. Gesch. d. Judentums 79, 1935, S. 284 f.: „...das Weib nachträglicher Ersatz für die Tiere, die den... Zweck an dem Menschen nicht zu erfüllen vermochten”. BOEHMER laat hieruit tevens volgen de meening, dat de vrouw („schöpfungsgemäsz”) een ondergeschikte plaats had naast den man.

Terecht heeft BUDDE, l.c., de opvatting van HEMPEL afgewezen, op verschillende gronden. Dat de dieren in 't algemeen de oorspronkelijk voor den mensch bedoelde „hulp” zouden zijn, is niet vol te houden.

Het meest wordt dit o.i. tegengesproken door 't בַּנְּדוּ; de bedoeling van

Jahwe is van 't begin een wezen te scheppen: als zijn tegenbeeld; dit kan van „het gedierte des velds” of „de vogelen des hemels” moeilijk gezegd worden. Indien nog een zinspeling op de menschaap ware gemaakt!

We meenen, dat er nog een oplossing voor de moeilijkheid is. Deze ligt dicht bij wat BUDDE, l.c. wil, hoewel hij wat te romantisch Jahwe „aufs Geratewohl”, laat scheppen „ohne genau den Grad der Wesensentsprechung im Auge zu haben”.

O.i. is de fout, dat men te veel uitsluitend vs. 19 in verband met vs. 18 brengt, als of 't dieren-scheppen al de vervulling was van het plan van Jahwe; b.v. THIERRY, l.c. merkt op: „Jahwe vervaardigt dan successievelijk verschillende wezens in de hoop, dat er een geschikte partner voor Adam zou zijn.” Daarvan blijkt niets; de schrijver zegt echter met nadruk, dat Jahwe wil zien, wat de mensch de dieren toe roepen zal. Van „hoop” bij Jahwe is niets te bespeuren. 't Gaat er Jahwe echter om, om te zien hoe de mensch reageert tegenover 't dier. Jahwe wil de mensch blijkbaar zelf zijn partner laten ontdekken (vgl. SKINNER, a.w., p. 67). Vs. 18 is inleiding tot het heele verhaal vs. 19-24 toe! Er blijkt niets van teleurstelling bij Jahwe in vs. 21.

In vs. 18 is יִאמַר ongeveer bedoeld als: Jahwe dacht, zooals in 3 : 22; 't is 't spreken in zelfoverleg of 3 : 22 in overleg met de hemelsche wezens (vgl. 1 : 26). Het vs. 18 is niet een begin der handeling, maar gaat aan de handeling vooraf, zooals 3 : 22 aan 3 : 23 v. De handeling is niet vs. 19, maar vs. 19-22. Het resultaat van Jahwe's scheppen van de vrouw hangt af van wat de mensch er van zeggen zou; had de mensch bij 't een of ander dier uitgeroepen עֹזר כְּנָנִי, dan ware (volgens des schrijvers bedoeling) 't een of ander dierlijke wezen de partner geworden; maar de mensch vond juist bij de dieren géén „hulp als zijn tegenbeeld”. En omdat de mensch wat anders verlangde, tot iets heel anders pas zou zeggen כְּנָנִי, schiep Jahwe op heel andere wijze een vrouw; en toen riep de mensch dáártegen „been van mijn been”. De mensch heeft zichzelf dus zijn partner uit mogen zoeken, heeft de schrijver willen zeggen; die is den mensch niet opgedrongen; in zelfbewuste, eigen keuze heeft hij bij de vrouw gezegd: „deze, dit maal, is been van mijn been”. Bij de herkenning van zijn tegenbeeld, heeft de mensch mogen beslissen; en 't was voor Jahwe een teeken om op te houden met scheppen; 't doel was bereikt: 't „tegendeel” was er (ongeveer dezelfde opvatting bij J. BOEHMER, a.w., S. 288 ff.).

Er blijft geen andere conclusie o.i. over dan, dat de schrijver met nadruk heeft willen zeggen: de dieren zijn *niet* 't menschelijk tegenbeeld; de mensch heeft ze van 't begin af nooit als zoodanig kunnen en willen erkennen. (Dit is 't juiste in de genoemde beschouwing van HEMPEL.) De dieren zijn *niet* de menschelijke genooten en Jahwe heeft dat erkend. Reeds MENES, a.w., S. 38 erkent, dat 't tegenwoordige verhaal 't verschil van mensch en dier poneert en de vrouw als passend bij den man voorstelt; maar 't *oorspronkelijke* verhaal zou den mensch samenlevend met 't dier (Tierfrieden) voorgesteld hebben.

Ook SELLIN: Theologie des A.T. 1933, S. 58 ziet in 't verhaal de duidelijke uitdrukking, „daz der Mensch... auch den Lebewesen... als ein „ganz anderer” gegenübersteht”.

We mogen veronderstellen, dat hier zich weer openbaart bij den schrijver

een polemische bedoeling; de pointe zit in de bestrijding van het in zijn tijd misschien wel gehuldigde standpunt, dat de dieren 's menschen genoot konden zijn (Enkidu-episode in Gilg.-epos; mythologische voorstellingen van goden en menschen: half-dier, half-menschvormig; heilige dieren; sexueele omgang met dieren, vgl. voor de verhouding van mensch en dier in de phoenicisch-kanaänese wereld b.v. Ras Šamra-litt., Mythe v. Ba'al en 'Aliyan, waarin gezegd wordt, dat 'Aliyan Ba'al „bemint de vaars (= de godin) in de weide” Tafel A* V, 18; vert. DUSSAUD, R.H.B. 1935, tome 111, p. 44, waar ook verdere bespreking; zie ook de bestrijding daarvan herhaaldelijk in de wet Ex. 22 : 19; Lev. 18 : 23; Lev. 20 : 15, vgl. J. BOEHMER, l.c. en hethit. wetten § 87 s.s., A.O.T. z. A.T.² S. 429 ff.)

MENES' opvatting van een oorspronkelijk verhaal, waarin van „Tier-frieden” sprake was, en waartegen de schrijver zich richt, is daarbij waarschijnlijk, mits men niet direct zoekt in de richting van de Enkidu-figuur, maar van de sumerische en phoenicische opvatting over de oertoestand (zie blz. 47 en 122; vgl. Jes. 11).

Ter vergelijking voor een dergelijk polemieek in verhaalvorm herinneren we aan Gen. 22, waarvan toch wel de eindbedoeling moet zijn, 't menscheijk eerstgeboorteooffer als door Jahwe *niet* gewild voor te stellen.

⁶) Terecht legt ook THIERRY, l.c. er de nadruk op, dat het motief van namen geven aan de dieren, niet moet losgemaakt worden van de heele geschiedenis van 't scheppen der vrouw (dit tegenover OBBINK, a.w., blz. 120 v., ook GUNKEL, S. 12).

Door de wijze, waarop de mensch het dier toeroept, (THIERRY, l.c.; JACOB, a.w., S. 96) blijkt, dat hij er geen partner bij vindt; tegelijk staat dan ook vast wat de naam van 't dier is. Dat het door den mensch aan 't dier toegeroepene gelden zal als naam voor 't dier, is tevens een bewijs van de macht, die de mensch over 't dier heeft (naam = uitdrukking van 't wezen; en het kennen van de naam is teeken van overmacht, zie H. W. OBBINK: De beteekenis van de naam, blz. 59). Een uitvoerige, wat al te romantische, teekening aan het huidige palestijnsche boerenleven ontleend, geeft BROCK-UTNE, a.w., S. 13 ff.

Deze naamgeving aan de dieren door den mensch, mag als bewijs gelden voor 't feit, dat de eerste mensch:

1e *niet* als gelijke met 't dier beschouwd wordt; tegenover JASTROW, LOISY, c.s.; ook tegenover HEMPEL en GUNKEL: Märchen, S. 20 („Wie nahe sich aber die alte Israeliten den Tieren geföhlt hat”, u.s.w.) en WILLIAMS: Ideas, p. 41 (the first man is not conceived as being very far exalted above -----the beasts). De tegenstelling in opvatting van het dier tusschen Gen. 1 en 2, die WELHAUSEN: Prolegomena⁵, S. 311 veronderstelt, is onjuist.

2e niet als verstandeloos en redeloos mag gelden vóór zijn eten van de boom der kennis (zie aantekening 19 bij 2 : 9);

3e als schepper van de taal wordt beschouwd, en de namen niet als magische dingen worden gewaardeerd; want niet onmogelijk is 't, om in de opvatting van de naam in deze verzen een reactie te zien tegenover buitenisraëlietische opvattingen; niet ten onrechte zegt H. W. OBBINK, l.c.: „een overblijfsel (spatieering van ons) van de voorstelling, dat de naam 't wezen

bepaalt, hebben we allicht te zien in Gen. 2 : 19". Het is misschien mogelijk in deze voorstelling: dat de mensch de naam bepaalt, een nieuwe, onmythologische opvatting van de naam te zien. Immers zeer vaak wordt de naam gezien als het door de godheid geschapene, waardoor 't ding ontstaat (zie vooral H. W. OBBINK, a.w., blz. 43 v.v.; H. GRAPOW, l.c.; DUSSAUD, R.H.R. 103, 1936, p. 12: le nom complète la création). Hier in Gen. 2 worden eerst de dieren geschapen en daarna krijgen ze van den mensch een naam. Een stukje ontmythologiseering = losmaking uit mythisch-magisch verband, van de menschelijke taal.

4e We mogen uit de naamgeving misschien ook concludeeren, dat de schrijver de hebreeuwsche namen (taal) waardeert als de oorspronkelijke, gelijk aan de paradijsaal van den eersten mensch (OBBINK, mondelinge mededeeling; SKINNER, a.w., p. 68).

7) „Levende ziel” verstoort de samenhang en moet een glosse zijn; zie GUNKEL, t.p.; OBBINK, blz. 14; PROCKSCH, t.p., e.a.; ontkend door JACOB, a.w., S. 96.

8) „Voor den mensch” (M.T. Voor Adam; zie aant. bij 3 : 21). Andere opvattingen, OBBINK: Paradijs, blz. 15. De beteekenis is hier ongeveer reflexief (KÖNIG: Syntax 1897, § 4: statt „für sich” steht „für den mensch”, zum Zweck der Deutlichkeit”; we kunnen misschien toevoegen: óók omdat de schrijver met *hā-ādām* als held der vertaling bedoeld heeft de stamvader der menschheid als type te teekenen, zie aant. 9 bij 2 : 7).

9) hij vond geen hulp; d.i. de mensch, nl. voor zich. Men zou kunnen aarzelen, of Jahwe onderwerp kan zijn; maar nergens in 't verhaal is een dergelijke wisseling van subject te vinden. Indien Jahwe onderwerp was, zou er reden zijn om in 't voorafgaande te moeten denken aan mislukte scheppingen. I.p.v. *לֹא מָצָא* te lezen *לֹא מָצָא*, zooals BUDDE, a.w., S. 36 wil, is onnoodig.

10) *תַּרְדֵּמָה* diepe slaap, die over den mensch komt, meermalen aan Jahwe toegeschreven; men kan de gevallen zoo samenvatten: 't is de diepe slaap, die alles doet vergeten, buiten bewustzijn brengt.

11) *צִלְע* = ribbe. Slechts in vs. 21 en 22 komt 't in deze beteekenis in 't O.T. voor (en in 't Arameesch, Dan. 7 : 5). De beteekenis kan niet twijfelachtig zijn; ook in 't Assyrisch heeft dezelfde stam deze bet.; zie DELITZSCH, H.W.B. s.v.). Sommigen vertalen: zijde, b.v. LOISY: Mythes, p. 122, omdat 't woord elders in 't O.T. als: zijde voorkomt. Dit is onnoodig, omdat ribbe algemeen semietisch voor 't woord verzekerd is; dat 't in 't Hebr. niet meer voorkomt, is, omdat 't begrip: ribbe, nergens in eenige pericoop gebezigd wordt. Te vertalen: zijde, en dit te zien als teeken van androgyniteit van den eersten mensch, zooals SCHWALLY, A.R.W. 1906, S. 159 ff. wil [mede op grond van Gen. 1 : 26; deze opvatting der androgyniteit reeds bij oude joodsche commentatoren, vgl. 't citaat bij BOEHMER, a.w., S. 290 van den kabbalist Nachmanides; ook BOEHMER zelf, S. 292, en reeds A.R.W. 1907, S. 317 vat „ribbe” op als euphemisme van „der Geburtsweg”; uitvoerig over latere (christel.) opvattingen: S. REINACH: La naissance d'Ève, R.H.R. 78 (1918), 185-206], vindt in de tekst geen steun (vgl. daartegen ook HEMPEL, Z. f. syst. Th. 1931,

S. 237 en SKINNER, p. 68). Er wordt iets *uit* des menschen lichaam genomen, 't wordt weer met vleesch toegestopt; dat kan dus niet een zijde van den mensch zijn; terecht verwerpt b.v. reeds GRESSMANN, A.R.W. 1907, S. 345 deze idee. De pogingen van RIESZLER (zie bij OBBINK, a.w., blz. 122) en van SCHEIL: Comptes Rendus 1915, p. 534 s. om uit 't sumer. ideogram T I, dat verschillende lezingen kan hebben: ti = ribbe; til = leven, te verklaren, waarom in Gen. 2 : 21 van „ribbe” sprake is, legt te nauw verband tusschen de culturen; 't verklaart bovendien 't verband niet; want een beteekenis: „leven”, dat weggenomen wordt uit 't lichaam van den mensch, terwijl weer vleesch toegestopt wordt, past allerminst. Ook de beteekenis: romp (vgl. de heenwijzing van OBBINK, blz. 123, naar een publicatie van WEIDNER, O.L.Z. 17, 497) kan niet helpen. GÖTTESBERGER, a.w., S. 28 f. denkt voor עלבא aan: „welving” nl. van de borstkas, die bij den man zou weggenomen zijn (verwant daaraan LANDERSDORFER in Th. u. Gl. 1925, S. 38 ff.; zie FRUHSTORFER: Weltschöpfung u. Par. 1927, S. 50 ss).

Het is mogelijk, dat men moet veronderstellen, dat een oude mythe, die de schrijver kende, een dergelijke voorstelling huldigde. Overigens is echter 't feit, waarom een lichaamsdeel van den mensch genomen wordt, zelf duidelijk; omdat (BÖHL: Genesis I, blz. 70 en JACOB: Genesis, S. 98) man en vrouw niet geschapen worden gedacht uit twee stukken klei, maar de eenheid van afstamming door den schrijver voor beiden wordt gehandhaafd; daarom moet de eerste vrouw komen „uit de schoot van den man” (BÖHL).

Dat 't noemen der ribbe, een heenwijzing zou zijn naar de geslachts-gemeenschap (GUNKEL, a.w., S. 12) is niet in te zien. Veel meer is hier met BUDE, GÖTTESBERGER, e.a. te zien op de innige saamhoorigheid van man en vrouw en hun volstreckte gelijkwaardigheid. GRESSMANN: Festgabe Harnack, S. 28 n. 2 geeft de meest aannemelijke veronderstelling, dat de uitdrukking „deze is been van mijn been” een oude traditioneele zegswijze is voor de vrouw, en dat de schrijver daarom vertelt, hoe de vrouw van een been van den man werd geschapen en... „eine Rippe kann er ohne Not entbehren”. Reeds SKINNER, a.w., p. 68 wees op de arab. uitdrukking *hwa lizki*. VALETON: Studien 1881, blz. 364 maakt gewag van de opvatting van E. REUSS, die reeds genoemde spreekwoordelijke uitdrukking erkende als oorsprong van 't verhaal.

Eigenaardig is JASTROW, A.J.S.L. 33 (1916/1917), p. 110 s., die meent, dat dit verhaal van Eva's schepping is merely a concession to a more sophisticated age, that could no longer accept the literal version of Eve being produced directly by Adam (waarmee hij vergelijkt de geboorte van Pallas Athene uit 't hoofd van Zeus). Deze beschouwing schijnt even onmogelijk als wat dezelfde ter plaatse ook opmerkt, dat Adam en Eva moeten gezien worden in 't licht der sumerische goden, waarbij de godheid vader en man der godin is; want Adam kan niet als vader gelden van Eva in de eigenlijke zin; J a h we bouwt toch de kale ribbe tot vrouw om. EHRENZWEIG: Biblische und klassische Urgeschichte, Z.A.W. 1919/1920, S. 80 gaat nog verder en stelt voor, dat de bedoeling is, om de *Verwandtenehe* als goddelijke, heilige echt vast te stellen. (Adam--will nur eine Blutsverwandte zum Weibe nehmen; ---Adam begrüßt die auf wunderbare Weise geborene Tochter mit den Worten: Die endlich u.s.w. Die erste Ehe ist also die allerengste Verwandtenehe, nicht

eine Geschwisterehe, wie bei den Griechen und Aegyptern, sondern eine Ehe zwischen Vater und Tochter wie bei den Babyloniern und Indern. Die Blutschande--- ist ein vornehmer Brauch.") Hij veronderstelt in 2 : 24 zelfs een „die Blutsverwantschaft begründender Hochzeitsbrauch", die noodig zou zijn geweest, opdat de bruidegom zijn vrouw mocht „heimführen". Op dit thema doorgaande kan hij zelfs in Gen. 3 een afwijzing van het kinderhuwelijk terugvinden!

¹²⁾ תחתנה, zie GES., § 103d heeft hier wel heel duidelijk meer dan praepositioneële beteekenis, maar is een *concretum* als plaatsaanduiding (zie noot 4 bij vs. 18).

¹³⁾ זאת — *pronomem dem. fem.*, in verband met de volgende zin duidelijk chiasisch geplaatst, en zeker in de beteekenis: deze.

¹⁴⁾ Voor „been van mijn been en vleesch van mijn vleesch", vgl. Gen. 29 : 14; Richt. 9 : 2; 2 Sam. 5 : 1 v.v., is een meer gebruikte aanduiding in 't Hebreeuwsch om nauwe verwantschap aan te geven. 't Is volstrekt onnoodig met GRESSMANN aan 't babyl. scheppingsepos te denken. Zie opm.; GRESSMANN, n. 11.

¹⁵⁾ 't Woordspel *išša-iš* kunnen we in 't Nederlandsch niet navolgen (de afleiding wordt aanvaard door BROCKELMANN: Grundriss I, 418 n. 1; voor andere etymologie, zie JACOB, a.w., S. 99 en GES., H.W.B. s.v.).

¹⁶⁾ Wonderlijk klinken deze woorden door den schrijver in Adams mond gelegd. (Een bewijs ervoor, dat de schrijver in zijn verhaal niet een logisch geheel heeft willen geven.) Dat de schrijver dit niet zou bedoeld hebben (BUDDE, a.w., S. 24) is niet vol te houden, want anders kwam 't vers moraliseerend geheel buiten 't verhaal te staan.

¹⁷⁾ Vaak is aan dit vers ontleend, dat in Israël oudtijds matriarchaat werd gevonden; o.a. door: ROB. SMITH: Kinship, p. 176 s.; v. DOORNINCK, T.T. 1905, blz. 237 vv.; WILDEBOER: Nieuw licht, blz. 266 v.v.; GUNKEL, t.p. (met?); HEMPEL, l.c., S. 223. Bestreden door: LOISY: Mythes, p. 122; EERDMANS, T.T. 1905 (deze denkt aan een overgangstoestand van matriarchaat naar patriarchaat); HOLZINGER: Wellhausenfestschrift 1914, S. 240 n. 2, die wel wil denken aan oude huwelijksverhoudingen: „Erdienungsche" of intrekken van den jongen man in de familie van de vrouw; BÖHL, l.c. denkt eveneens aan oude sociale toestanden, waarvan nog sporen terug te vinden zouden zijn „in de oude assyrische wetten van ± 1400 v. Chr."

Het schijnt ons, dat BUDDE, a.w., S. 39 volkomen gelijk heeft, als hij zegt, dat dit vers niet slaat op eenige oude huwelijksvorm, maar op het natuurlijke feit, dat de man zijn ouders verlaat en „seinen eigenen Hausstand gründet". Zoo ook E. MEYER: Geschichte des Altertums I³ (1910), S. 32 en GUNKEL, a.w. met ?.

't Zijn ouders verlaten en „zijn vrouw aanhangen" wil niet zeggen: haar huisgenoot worden in de sociale zin; ב רבך is ten opzichte van vrouwen gezegd: innige genegenheid hebben voor, Gen. 34 : 3; 1 Kon. 11 : 2; in beide plaatsen is geen spoor van 't volgen der vrouw in haar sociale positie, te vinden. 't Woord geeft ook in 't algemeen alleen de diepste genegenheid

en trouwe aanhankelijkheid weer, wanneer 't van personen gezegd is, Ruth 1 : 14; 2 Sam. 20 : 2; het kan ook van 't bezit gezegd worden: vasthouden aan, Num. 36 : 7, 9. Nog beter dan: de mensch zal zijn vrouw aanhangen, is: zal trouw en aanhankelijk zijn voor zijn vrouw.

Dat van den man gezegd wordt: hij zal zijn vrouw aanhangen is noodzakelijk; omdat in de oostersche verhouding allerminst de vrouw, als degene van wie de liefde uitgaat, kan gezien worden.

M.a.w. het is niet in te zien, hoe de schrijver anders 't begrip van de diepe toegenegenheid van den man tegenover de vrouw kan uitdrukken.

Aan GUNKEL, Gen. S. 13 is toe te geven, dat 't vers een verklaring wil geven voor de liefde (zoodat ze „één lichaam worden”), evenals in Plato's Symposion wordt gegeven; maar niet, dat de schrijver geen monogamie zou hebben bedoeld (vgl. „zijn vrouw”).

¹⁸⁾ „naakt”; niet uit armoede, zooals JACOB: Genesis, S. 101 wil; maar als teeken van onschuld (zie bij 3 : 7). Sommigen meenen, dat naaktheid wijst op toestand van niet-redelijk kennen, een oorspronkelijke verwantschap met de dierenwereld, zie aant. 19 bij 2 : 9; aant. 5 bij 2 : 19. Anderen denken, dat dit vers een bewijs is voor de praepuberteit, waarin de menschen gedacht werden te leven (b.v. GUNKEL, a.w., S. 14; ALBERT, Z.A.W., S. 175 ff.; SCHMIDT, a.w., S. 21; zie aant. 19 bij 2 : 9; aant. 13 bij 3 : 7); MEINHOLD, Budde-Festschrift, Beihefte Z.A.W. 34, 1920, ontkent deze opvatting voor Gen. 2 : 18 ff., maar aanvaardt ze voor Gen. 3 : 1 ff. (deze pericopen zijn dan uit verschillende bron). Natuurlijk is het mogelijk, dat de schrijver het gewone oostersche levensbeeld van 't naakte kind voor zich heeft, maar daarom is de eerste mensch en zijn vrouw nog niet zelf als kind voorgesteld (zie de bestrijding van ALBERT bij FRUHSTORFER: Parad.sünde, S. 74 ff.); waarschijnlijker is, dat hier een herinnering aan oude voorstellingen (zij 't met andere zin) bewaard is, zie blz. 58, 94, 122, 167.

BUDDE is geneigd 't als een onvolmaakte toestand te zien: Paradieses-geschiede, S. 41 f.; Oriental Studies, to Paul Haupt 1926, S. 19-30; C.W. 1927, Sp. 10 ff.; C.W. 1932, Sp. 203 f. e.e.; ook JACOB: Genesis, zie bij 3 : 21. GUNKEL, a.w. gaat van de verklaring der kindertoestand uit, om de latere verkregen „kennis van goed en kwaad” te bepalen (zie noot 19 bij 2 : 9).

Gen. 3 : 1-13. ¹⁾

1. De slang ²⁾ nu was het listigste ³⁾ van alle dieren des velds, welke Jahwe God gemaakt had; en zij zeide tot de vrouw: zeker heeft God wel ⁴⁾ gezegd, dat gij van geen enkele boom van de hof zult eten. ^{4a)} Toen zeide de vrouw tot de slang: van de vruchten der
3. boomen van de hof mogen we eten, maar van de vrucht van de boom, die in 't midden ⁵⁾ van de hof staat, heeft God gezegd: gij zult er niet van eten, en ze niet aanraken, opdat ge niet sterft. ⁶⁾
4. Maar de slang zeide tot de vrouw: gij zult volstrekt niet sterven,
5. maar God weet, dat, wanneer gij er van eet, uw oogen geopend zullen worden en gij als God zult zijn, kennende goed en kwaad. ⁷⁾
6. Toen de vrouw bemerkte ⁸⁾, dat de boom goed was om te eten, en

- een lust voor de oogen, en de boom begeerenswaardig was om doorzicht te hebben ⁹⁾, nam zij van zijn vrucht en at; en zij gaf
7. ook haar man met haar ¹⁰⁾ en hij at. Toen werden hun beider oogen geopend ¹¹⁾, en wisten zij ¹²⁾, dat zij naakt ¹³⁾ waren; zij hechtten toen vijgeboombladeren ^{13^a)} aaneen en maakten zich gordels.
 8. Daarna hoorden zij het geluid van Jahwe God, die in de hof wandelde om ¹⁴⁾ de dagwind; toen schuilden de mensch en zijn vrouw weg, God uit het gezicht ¹⁵⁾, midden in de boomen van de hof.
 9. Maar Jahwe God riep naar ¹⁶⁾ den mensch en zeide tot hem: waar
 10. zijt gij? Daarop zeide hij: Uw geluid hoorde ik in de hof; toen
 11. vreesde ¹⁷⁾ ik, want ik ben naakt, en verschulde me. Waarop Hij zeide: wie heeft u verteld, dat ge naakt zijt; hebt ge (soms) van de boom gegeten, waarvan ik u verboden heb om er van te
 12. eten? Toen zeide de mensch: de vrouw, die Gij naast ¹⁸⁾ mij gesteld hebt, zij ¹⁹⁾ heeft me van de boom gegeven en toen heb ik
 13. gegeten. Daarop zeide Jahwe God tot de vrouw: Wat hebt ge toch ²⁰⁾ gedaan? Toen zeide de vrouw: De slang heeft mij misleid ²¹⁾ en toen heb ik gegeten.

¹⁾ Men krijgt sterk de indruk, dat alle voorafgaande episoden, behalve de passage der paradijsrivieren, 2 : 10 v.v., in hoofdstuk 2 voorbereiding zijn voor de vertelling van hoofdstuk 3, waarvan 3 : 1-13 het centrale stuk, en vs. 14 v.v. het slot en het hoogtepunt vormen. De schrijver heeft aan deze geschiedenis de paradijsvoorstelling, die zeer terloops werd beschreven, en de episoden van de schepping van den mensch, dieren en vrouw, ondergeschikt gemaakt, zie AYLES, p. 12; HUMBERT, a.w., p. 458 en n. 3 bij 2 : 4b. Reeds de eerste zin onderstelt 't bestaan van dieren, vrouw, tuin, boomen en een verbod; dat zijn juist die elementen, die in 't voorgaande ten tooneele zijn gevoerd. Over de zuiver psychologische teekening: KÖHLER, a.w., S. 155 f.

²⁾ De slang; met lidwoord, niet alleen om het diertype aan te duiden, maar vooral, omdat de slang het bekende dier is, dat in de oostersche epiëk een rol speelt (vgl. 't Gilgamesj-Epos, waar de slang 't levenskruid steelt, zie § 9 D). Vgl.: *de cherubs*, 3 : 24.

Over de rol van de slang zijn zeer uiteenlopende meeningen, reeds zoolang we de geschiedenis der exegeze kunnen nagaan. De slang is beschouwd:

a. Als symbool der begeerte in den mensch (reeds in Talmud; nog door ALBERT, Z.A.W. 1913, S. 180 v.; JACOB: Genesis, S. 101 f.) of als „incarnation of the irrepressible spirit of intellectual curiosity” (WILLIAMS: Ideas, p. 44).

b. Als vormomming van Satan (meestal in de oudere christelijke exegetische en dogmatische litteratuur, b.v. nog ENGELKEMPER, B.Z. 1910, S. 351 ff. en P. JOÛON: „Le grand dragon, l'ancien serpent”, Rech. de Sc. Relig. 17, 1927, p. 444-446; FRUHSTORFER: Paradiessünde, S. 11 ff.).

c. Als heilbrenger (in de oude gnostiek; feitelijk ook in de heele tegenwoordige exegese, die het dier ziet als oorzaak, dat de mensch, beschaving,

redekennis, zedelijke kennis — zie hiervoor de aant. 19c, bij de boom des levens, 2 : 9 — kreeg, vgl. b.v. GRESSMANN, C.W. 1926, Sp. 844; zie citaat blz. 210; WILLIAMS, zie boven).

d. Als mythologisch dier van anti-goddelijke, chaotische aard; prototype van de Satanfiguur, zie b [OBBINK, a.w., 144 v.v.; HEHN: Zur Paradies-schlange; GUNKEL: Genesis, S. 15; DELITZSCH: Babel und Bibel 1921, 39 f., 73 f.; KRISTENSEN: Goddelijke Bedrieger, blz. 15; BÖHL: Genesis I, 71 v.; A. v. HOONACKER, a.w., 485 s.; P. THOMSEN in Reallexicon der Vorgeschichte XI, 1927 f., S. 265; HEMPEL, Zeitschr. f. syst. Theol. 1931 f., S. 226 f. Ook GRESSMANN: Festgabe Harnack, S. 32 ff.: de slang is onderwereld- en wijsheids (levens)dier; ze brengt kennis (sexueele + landbouw-) en dood].

e. Als magisch dier, prototype van den heilbrenger, zie c (BAUDISSIN: Studien I, 290 f.; FRANK: Religion, S. 249 ff.).

f. Als gewoon dier uit de oostersche fabelwereld (BUDDE: Paradiesesgeschichte, S. 42 ff.; EERDMANS, l.c.; LOISY, a.w., p. 74).

De opvatting hierover is ook van de grootste beteekenis voor de uitleg van vs. 15.

Wij kunnen alleen tot een zekere beslissing komen, door in de israëlietische (of nauw verwante west-semietische) wereld naar de beteekenis der slang te zoeken; de rol der slang in de babylonische of egyptische of arabische mythologie kan niet beslissend zijn voor de beteekenis van de slang in Israëel, en in 't verhaal Gen. 2 en 3; de slang is godsdiensthistorisch met zóóveel voorstellingen verbonden (zie de opsomming TENNANT, p. 73 s. en E.R.E. XI, 369 ss. s.v. Serpent-worship), dat het onjuist is op het veld der godsdienstige voorstellingen zich te ver te wagen. Men komt anders óf bij de arabische slang als *djinn* (WELLHAUSEN: Reste, S. 152 f.; ROBERTSON SMITH, GRIMME, zie FELDMANN, a.w., S. 128 ff.), lagere demon, terecht, óf bij de babylonische draak (de onder *d* genoemden), óf bij de Grieksche slangenvereering (BROCK-UTNE, S. 43 ff.); men kan zoo praktisch elke verbinding met de slang maken. Hieruit is het verschil van exegese vooral te verklaren.

We moeten om tot een antwoord over de rol der slang in 't verhaal te komen twee vragen stellen: 1. wat wordt in het verhaal zelf over de slang gezegd?; 2. welke voorstelling kan de oud-israëlietische schrijver verbonden hebben met de slang?

1. Wat de eerste vraag betreft: we lezen van *de* slang als een bekende grootheid; 't is het wijste dier; ze spreekt; ze kent 't geheim van de goddelijke boom; ze beticht Jahwe van leugen en jaloerschheid; ze wordt vervloekt tot stof eten, tot gaan op de buik en tot vijandschap tegenover den mensch; wat veronderstelt, dat ze eerst geen stof at, niet op de buik ging (maar óf op pooten, óf rechtop) en geen vijand was der menschen.

Dit zijn zeer verschillende trekken en tezamen schijnen ze de slang te stempelen tot een zeer gecompliceerd wezen. Is dat zoo? De opvatting, onder *f* genoemd: de slang slechts een gewoon dier, al dan niet uit de fabelwereld, is door 't veelzijdige karakter der slang in het verhaal onhoudbaar; niet 't spreken der slang (vgl. Bileams ezelin); noch 't wijzer zijn dan de dieren des velds, verheft de slang uit de dierenwereld; maar wel haar optreden, waarbij ze blijk geeft het goddelijk geheim van de boom te kennen en waarbij ze tegen God ingaat.

De slang heeft duidelijk nog de trekken van een „godendier“; echter niet in de zin, dat ze symbolisch moet worden verklaard (zie boven *sub a, b*), want de slang is ook weer het beest uit de dierenwereld. Voor ons westersche denken is dit vreemd; voor het oud-oostersche blijkbaar allerminst, waar men immers algemeen 't begrip „heilig dier“ had; d.w.z. een dier kan volgens den oud-oosterschen mensch met de godheid in contact staan; de opvatting van de rol, die het heilige dier speelde, kan onder verschillende perioden zeer verschillend zijn geweest.

We komen tot de conclusie, dat de slang-voorstelling, die als achtergrond van 't paradijsverhaal tot uitdrukking komt, trekken toont van de beschouwing der slang als dier, dat met de goddelijke wereld bekend is. Natuurlijk is het voor den schrijver zelf geen „heilig“ dier meer, want dierenvereering is met het Jahwisme niet vereenigbaar; de schrijver beschouwt haar trouwens blijkens Gen. 3 : 14 v. als verachtelijk beest. Maar haar heele optreden draagt nog de trekken van deze oude opvattingen, die de schrijver in zijn omgeving of in oude motieven vond; de slangefiguur is zeker reflex van voorstellingen, die de slang als „godendier“ beschouwden. Hiermee zijn we dus aan de tweede vraag gekomen:

2. Welke voorstelling ligt aan de slang ten grondslag?

Het gaat in de tegenwoordige exegese vooral om drie voorstellingen:

A. De mythologische (hieronder verstaan we de opvatting der slang als chaotisch, anti-goddelijk dier; zie *sub d*; deze voorstelling werd bovendien verdedigd door V. D. FLIER, a.w. blz. 328; AYLES, p. 59; FR. DELITZSCH: Land ohne Heimkehr, S. 8 f.; ook door ZIMMERN, K.A.T.³, S. 529: parallel slang en Tiamat waarschijnlijk geacht).

B. De dualistische (hieronder verstaan we de opvatting der slang, waarbij èn het anti-goddelijke of anti-menschelijke, èn het leven- en kennis-bevorderende karakter beide achter de ééne slang wordt gezocht; b.v. KRISTENSEN, a.w.; GRESSMANN: Festgabe Harnack; ook DEIMEL: Verbum Domini 1924, p. 342 ss.; ze verbindt *c* en *d*).

C. De magische (hieronder verstaan we de slang als levensdier, zie *sub c, e*).

Bij de voorstelling A beroept men zich op 't feit, dat de slang tot zonde verleidt en den mensch tegen God opzet.

Bij de voorstelling B, dat de slang enerzijds het wijste dier wordt genoemd, het geheim van de boom kent en kennis brengt, anderzijds de oorzaak is van zonde en dood.

Bij de voorstelling C op 't feit, dat de slang den mensch de weg tot de kennis wijst (zooals ook Jahwe in Gen. 3 : 22 erkent).

Het verhaal schijnt aanleiding te geven tot elk dezer opvattingen.

We meenen, dat ook hier de doorslag moet geven de overweging, welk karakter heeft voor den schrijver de slang gehad, krachtens wat we weten van de oude palestijnsche (kanaänietisch-israëlietische) voorstelling; waarbij we in de tweede plaats vergelijken kunnen de oud-semietische opvatting in bredere zin, voornamelijk de babylonische; de arabische opvatting is als jonger pas in derde instantie van beteekenis en o.i. alleen van waarde, indien en voorzoover ze met de „palestijnsche“ opvatting parallel loopt. M.a.w. de opvattingen van het O.T. over de slang en de vondsten der palestijnsche archaeologie zijn volkomen primair.

A. Kent het O.T. en de archaeologie de slang als mythologisch-chaotisch dier? Wij meenen van niet. Men wijst wel op Jes. 27 : 1, Job 26 : 13 en Amos 9 : 13. Maar dit beroep gaat niet op; want bij ieder van deze plaatsen wordt juist *niet* van de slang als zoodanig gesproken, maar van een bijzonder slangenwezen; Jes. 27 : 1 en Job 26 : 13 נחש ברה; Jes. 27 : 1 parallel daarmee: נחש עקלתון en Amos 9 : 13 נחש הים (slechts schijnbaar is op deze plaats van נחש sprake, want door נחש wordt נחש zeker met ים verbonden). S. DAICHES: Job XXVI, 12-13, Z.A. XXV, 1911, S. 4 wil de eerste beide aanduidingen zelfs zien als personificatie van de Oceaan, die de aarde omgeeft. Eveneens als zeemonsters (verwant aan de bab. Tiamat) ziet deze beide P. HUMBERT: A propos du „serpent” (*bšn*) du mythe de Môt et Aleïn, A. f. O. XI, 1936, S. 235 ff.; zie hoofdstuk II, blz. 122 v. Voor de verdere gegevens vergelijk DEIMEL: Der Drachenkampf bei den Babyloniern und in der hl. Schrift, Orientalia no 5, 1922 (S. 26-42); HEMPEL, R.G.G. I^a, Sp. 1996 ff. Juist de nadere bepaling op de genoemde plaatsen wijst er o.i. op, dat in Gen. 3 de slang (*nāḥāš*) op zich zelf niet een mythologisch wezen is. Bovendien is het zeer waarschijnlijk terecht, dat MEINHOLD: Einleitung³, S. 122 tegenover GUNKEL voor Israël de oudheid betwijfelt der voorstellingen, die op een strijd met chaosmachten wijzen.

Trouwens het schijnt ook onjuist om de slang in Gen. 2 v. te zien als „representant van god- en mensch-vijandelijke machten” (DELITZSCH: Land ohne Heimkehr, S. 9). Want menschvijandig is de slang zeker niet; ze brengt den mensch immers de hoogere kennis, en ze wordt pas na de vloek vijandig aan den mensch (vgl. ook beneden bij B). Eerder is een vijandschapshouding tegenover God waar te nemen, Dien ze tegenspreekt en van jaloerschheid beschuldigt. Maar deze trek is o.i. niet te verklaren van uit het veronderstelde oorspronkelijke, anti-goddelijke karakter der slang. Want voorzover we uit de weinige O.T.-ische en archaeologische gegevens kunnen opmaken, heeft de slang nergens elders deze beteekenis in de west-semietische wereld (zie beneden C); trouwens evenmin in de babylonische wereld, zooals FRANK, a.w., S. 249 ff.; 275 tegenover DELITZSCH met nadruk heeft verdedigd. FRANK scheidt terecht streng de mythologische, anti-goddelijke slangenmonsters en de slang als levenbevorderend dier (zie boven, blz. 103 vv; ook DEIMEL: Verbum Domini 1924, p. 342 merkt op, dat Tiamat nergens als slang is voorgesteld). Vergelijk ook, dat FRAZER, die Folklore I, p. 49 ss. de slang ziet als het aan den mensch vijandige dier, dat hem de onsterfelijkheid roofft door de boodschap van de levensboom en boom des doods verkeerd over te brengen, praktisch alleen op afrikaansche voorbeelden is aangewezen; A. H. KRAPPE: The story of the fall of man, N.T.T. 1928, blz. 242 v.v. tracht o.i. tevergeefs de leemte aan te vullen met semietische voorbeelden, waarvan hij eigenlijk maar twee noemt, één uit de Talmud en één uit 't Gilgames-epos; de eerste passage valt om de veel latere tijd van oorsprong voor vergelijking uit; en de slang in het Gilg.-epos is niet vijandig aan den mensch, maar het levensdier (dit ook DEIMEL: Verbum Domini 1924, p. 345): de daad der slang zijn geen vijandschap, is niet infernaal, alleen maar oorzaak voor het eeuwige leven der slang zelf; 't moment draagt een meer tragisch dan demonisch karakter; zie blz. 105.

Wij meenen dan ook met TENNANT: Sources, p. 71^{ss.}, dat de tegenstelling

van de slang tegenover God en de misleiding van den mensch, niet te danken zijn aan een oorspronkelijk anti-goddelijk karakter der slang, maar aan de bewerking van den israëlietischen auteur. Deze heeft dit levensdier gestempeld tot verleiderfiguur. TENNANT noemt het „overwhelmingly probable”, dat de slang verleiderfiguur wordt, als de mythe wordt gebruikt, om de oorzaak van de ellende, als in de zonde gelegen, te verklaren; hij zegt verder: „in this attribution to the serpent of a hostility to Jahweh---we see an example of the way in which the Jahwist writer impressed upon borrowed or inherited legend the mark of their increasingly ethical religion”. M.a.w. de slang als verleider, als wezen, dat den mensch wil schuiven naast God, en zelfs God daarom van onedele bedoelingen beticht, is een schepping van den auteur van Gen. 2/3. We kunnen ook zeggen: de dualistische trek van de slang in 't paradijsverhaal, is niet van oorsprong af met het wezen der slang verbonden, maar vindt haar ontstaan in de geestelijke strekking van den schrijver, die de om haar wijsheid en leven vereerde slang kan gebruiken ter typeering voor wat volgens hem wezenlijk en concreet zonde is (vgl. noot 19 bij 2 : 9). Ter vergelijking is van belang het verhaal van de bouw van de babylonische toren, welke de Babyloniërs ter eere van de goden bouwden, „zoodat ze met de hemel wedijverde”, A.T.A.O.⁴, S. 184, maar welke de israëlietische schrijver alleen ziet als bewijs voor de *hybris* van hemelbestormers.

B. De tweede voorstelling is de dualistische; volgens deze is de slang een dubbelzinnig wezen, een Janusfiguur. Deze opvatting vinden we in de onder *d* en *B* genoemde litteratuur. Vooral GRESSMANN heeft de gedachte in 't Harnackfestschrift sterk uitgewerkt; de slang is volgens hem (en KRISTENSEN) wijsheids- en levensdier, maar tevens dier des doods; gunt den mensch, juist precies anders dan Jahwe, wèl de kennis, maar niet het leven; wijsheid en dood hangen samen in deze ééne figuur der slang als chthonisch wezen. Het is niet mogelijk in deze studie op het begrip „chthonisch” in te gaan (zie b.v. CHANTEPIE: Lehrbuch⁴ I 71); het wil ons voorkomen, dat in de voorstelling der chthonische goden te veel het onderwereldkarakter wordt ingedragen (zoowel bij KRISTENSEN, GRESSMANN, als ook bij HEHN: Paradies-schlange; bij KRISTENSEN, a.w., blz. 4 e.e., is Ea waarschijnlijk te veel onderwereldsgod, god van leven en dood). Wij vragen ons af of bepaalde voorstellingen over verband van leven-dood, die in sommige religieuze uitingen in Griekenland te vinden zijn, niet te veel paradigmatisch zijn gemaakt voor het religieuze leven überhaupt en speciaal voor de oostersche religies. Terecht legt b.v. FARNELL: Greece and Babylon 1911, p. 233 de nadruk er op, dat de tegenstelling chthonische en hemelsche goden in Griekenland wel scherp is, maar in Babel niet is te bemerken; 't dualisme der goden van de hoogere en lagere wereld, dat in Griekenland zoo sterk is, is in Babylonië nauwelijks aanwezig. We meenen dan ook, dat geen der pogingen om deze tegenstellingen te construeren (naar aanleiding van de Adapamythe, en ook van het Paradijsverhaal) is aan te bevelen.

Er zijn bovendien zeer gewichtige andere argumenten: de slang als dier des doods is in de semietische wereld niet of nauwelijks te vinden; 't karakter van de slang als levensdier staat voorop (FRANK, a.w. en blz. 111 v. voor Babel; voor de palestijnsche gegevens, zie beneden).

Maar 't voornaamste is, dat in 't Paradijsverhaal de slang *niet* het dier is,

dat den mensch de dood brengt. Om dit wèl te poneeren, moet men trekken uit 't verhaal bijeen brengen, die niet samenhooren; want de dood wordt (zie bespreking bij 3 : 17 v.v.) als straf door Jahwe bepaald.

Zeker is ook, dat de slang den mensch niet vijandig is; Jahwe stelt pas de vijandschap. De slang is het wezen, dat den mensch godgelijk wilde maken. Indien dit sluw bedrog ware, om den mensch te doen vallen in de dood, dan had Jahwe de vijandschap niet als straf behoeven in te stellen. De beschuldiging van de vrouw: „de slang heeft mij misleid” is niet een bewijs voor de opzettelijke bedriegelijke bedoeling der slang, want de vrouw zoekt haar schuld daarmee van zich af te wentelen. Daar de slang noch de dood brengt, noch ook oorspronkelijk menschvijandig wordt voorgesteld, is er o.i. geen enkele reden de dualistische slang-opvatting in 't Paradijsverhaal in te dragen. Of deze voorstelling als „achtergrond” van de paradijsslang moet worden verondersteld, lijkt zeer onwaarschijnlijk, omdat — al zijn met de slangen verschillende ideeën verbonden — nog nergens een slangegodheid is gevonden, die een dergelijk samengesteld, dubbelzinnig karakter heeft.

C. De eenige opvatting, die een enkelvoudige beteekenis der slang mogelijk maakt, is die welke haar ziet als magisch levens- en wijsheidsdier. Dit is de opvatting, die in overeenstemming is met de gegevens, die we hebben over de slang in 't O.T. en de kanaänecesche wereld. Hier mogen de gegevens volgen.

't Is merkwaardig, dat, terwijl in dit verhaal de slang zulk een groote en bijzondere rol speelt, het dier in het O.T. als bijzonder dier zoo weinig wordt genoemd.

Slechts tweemaal wordt de slang met magie in verband gebracht; Pred. 10 : 11 is van het slangenbezweren להש נחש sprake; en in 2 Kon. 18 : 4 en in Num. 21 : 9: de koperen slang (*nehustan* genoemd), aan welke de israëlieten wierookoffers brachten. Deze laatste figuur is een belangrijke schakel in onze kennis van Israël's slangenopvatting; 't feit, dat een koperen slang zich tot in Hiskia's dagen in de tempel kon handhaven, en ze aan Mozes werd toegeschreven, ook later nog ('t is merkwaardig, dat de woestijn-traditie is bewaard gebleven, terwijl de slang zelf als afgodische reliquie werd vernietigd), kan 't beste verklaard worden door erkenning van het zeer oude karakter van dit magische element. Over de beteekenis van deze cultische voorstelling, en wat daarmee samenhangt, heeft BAUDISSIN: *Studiën I*, 287 ff., H.R.E. XVII s.v. *Eherne Schlange*; Esmun-Asklepios, *Orient. Stud. NÖLDEKE -Festschrift 1906 II*, S. 729 ff. en Adonis und Esmun S. 325 ff. geschreven. Zijn opvatting is dat „mit groszer Wahrscheinlichkeit für 2 Kg. 18 : 4 an einen Kult zu denken (ist), den die Israëlieten bei den Kanaanäern vorgefunden haben”; assyrische ontleening acht hij uitgesloten, oud-babylonische invloed bij de Kanaänieten mogelijk, de phoenicische Esmunkultus het voorbeeld voor de judeesche slangendienst; hierdoor ziet hij de slang als chthonisch dier, een genezende en van de dood reddende god; aarde-dier en onderwereld-dier, tevens 't dier van de bron; evenals de bron komt de slang uit de aarde of onderwereld te voorschijn (art. H.R.E.; zoo ook K.A.T.³, S. 505 n. 10, met ?, echter THUREAU-DANGIN, *Rev. hist. litt. relig.* 1896, p. 151 beschouwt o.i. ten onrechte de slang in 2 Kon. als een demonen afwerend monsterdier).

In dit opzicht is de slang niet alleen israëlietisch-kanaänietisch-phoenicisch,

maar ook babylonisch en egyptisch, zelfs keltisch (CHANTEPIE a.w., II, 617). De slang is 't levensdier: 't kruipt uit zijn huid en vernieuwt het leven, leeft dus ceuwig (zie hoofdstuk I, blz. 105 v.v.; hoofdstuk II, blz. 122 vv.) Voor de gegevens uit Egypte, zie E. AMÉLINEAU: Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte, R.H.R. 26, tome 51, p. 335 ss., en tome 52, p. 1 ss.; vgl. ook B. RENZ, a.w.

De slang als heilig dier is algemeen-semietisch niet vijandig aan den mensch. Dit kan ook volgehouden worden, al zijn er enkele afbeeldingen bekend van menschen vluchtend voor een slang; en al kennen we uit Palestina een voorstelling van een slangewurgenden knaap (op de „haard" van Taänach, zie GALLING: Bibl. Reallex. 1937, Sp. 397, 459 en de bespreking van GRESSMANN, A.O.B. z. A.T.², S. 115 en Abb. 397. GRESSMANN zelf denkt blijkbaar eerder aan een slang-bestrijdende godheid.)

De archaeologische vondsten bevestigen deze beteekenis van de slang in de kanaäneesche wereld; VINCENT: Canaän (1914), 117, 174 f., kon nog tegenover MACALISTER e.a. gevonden slangenafbeeldingen verklaren als amuletten, zonder eenige slangenvereering te erkennen; sinds in Beth-Sean (= Beth-Sahan?, de babylonische slangengodheid; BÖHL: Palestina 1931, p. 54 n. 1; SIMONS: Opgravingen, blz. 372; vgl. verder: VINCENT, R.B. 1928, p. 138; COOK: The religion of ancient Palestine i. the light of arch. 1930, p. 98; THOMSEN, l.c.; HEMPEL, l.c.) vele overblijfselen van slangencultus zijn aangetroffen (vgl. SIMONS, blz. 100, 372, zie de uitstekende afb. Pl. XLVI; en A.O.B. z. A.T.², Abb. 672 f.), elders zelfs beelden van een slangengodin zijn gevonden (ALBRIGHT: Archaeology, p. 87 ss.; SIMONS, l.c.; vgl. K. GALLING: Bibl. Reallexicon 1935, Sp. 225 ff.; 3. Lief. 1937, Sp. 458f; voor Beth-Semeš ook Cook, a.w., p. 99 s.) is, zoowel in 't Zuiden: Tell Beit Mirsim, in 't Zuid-Westen bij Beth-Semeš en aan zee bij Athlit, slangencultus ondersteld.

De beschrijving, die ALBRIGHT geeft van een dezer Aštarte-beelden, maakt het mogelijk, dat „the serpent represents primarily the fecundizing *vis naturae* while the fertilized goddess brings forth vegetation, symbolised by the flowers, which she holds" (l.c. 88; vgl. dezelfde: Z.A.W. 1929, S. 6; K. GALLING, a.w., 3. Lieferung 1937, Sp. 459 betwijfelt de verklaring van ALBRIGHT en veronderstelt als waarschijnlijk, dat men met lijnen op 't kleed der (goden)figuur te doen heeft, zie afb. 3, Sp. 227). GALLING, l.c. erkent de slang als een belangrijk godensymbool in Kanaän, en bij de Kadeš-figuur als zinnebeeld des levens. SELLIN, R.G.G.², Sp. 602 geeft toe, dat de slang het heilig dier is van de kanaäneesche levensmoeder. VINCENT, l.c. (en a.w., p. 542) legt sterk de nadruk op 't slange- (-en levens-) karakter der kanaäneesche godin ^cAnat). Ook wijzen we op een slang op een Petra-monument o.a. gepubliceerd door GRESSMANN, A.O.B. z. A.T.², Abb. 244, S. 75, welke GRESSMANN verklaart, als chthonische slang over de graven, [anders WENSINCK: The Navel of the earth 1916, p. 59 ss.: de slang is de oceaan rondom de navel der aarde (= de aarde), die zich uitstrekt over het graf als de onderwereld].

Ten slotte zij gewezen op het feit, dat in 't hedendaagsche Palestina de slang nog de rol speelt van levensdier, zooals Canaän, J.P.O.S. IX, 1927, p. 68 meedeelt: „to the present day a Palestinian mother, whose children die, hangs around the neck of the next child the head of a snake, since a *hajjeh* (serpent) gives *hajjah* (life)". Een dergelijke woordsymboliek kan oersemietisch

zijn, al is ze niet hebreeuwsch. Ook wijst CANAÄN elders J.P.O.S. X, 1928, p. 154 er op, dat de slang vaak afgebeeld is in Mohammedaansche heiligdommen, evenals de palmboom; beide zijn representaties van leven.

Dit alles maakt 't onmogelijk met VINCENT de slangencultus in de oude kanaänese wereld te ontkennen; evenzeer maakt het overbodig om in Babylonië naar voorbeelden te zoeken, wat de slang voor een israëlietisch schrijver kan beteekend hebben.

Dat 't woord voor slang נָחָשׁ te maken heeft met een der vormen van mantiek (welke is niet duidelijk; de eenige maal, dat het nader aangegeven wordt, is het „*hydromantiek*”, Gen. 44 : 5) blijft waarschijnlijk, vgl. נָחָשׁ mantiek en נָחָשׁ mantiek bedrijven, (zie BAUDISSION: Adonis, S. 342 f.), hoewel 't verband ons ontgaat; want al is de slang levensdier van de kanaänietische moedergodin, daarmee is de mantiek nog niet verklaard; of men 't feit, dat de boom in de oud-kanaänese wereld als orakelplaats diende (Richteren 9 : 37 de אֱלוֹן מְעוֹנֵימַי) in verband mag brengen met mantiek uit boomen (zooals BAUDISSION: Studiën I, S. 290 nog wil) ontgaat ons nog geheel; daarom is de samenhang van de slang en van de boom der kennis (als mantische boom), die Baudission, l.c., construeert, hypothetisch; maar de mogelijkheid mag wegens gelijkheid van stam voor de woorden „mantiek” en „slang” in 't hebreeuwsch niet worden ontkend. (Of *nāhās*-slang samenhangt met נָחָשׁ-bezweren, zooals weer HEHN, a.w., S. 147 veronderstelt, wegens de oorspronkelijke beteekenis: sissen, is onzeker; HEHN wil S. 151 evenals DHORME, zie VINCENT, a.w., p. 542 *nāhās* in verband brengen — *metathesis* — met de babylonische chthonische slangengodin Šahan; anderzijds wordt door BROCKELMANN: Grundriss I, S. 275 *metathesis* verondersteld in verband met arabisch *ḥanaš*; de verspringing van letter is wel heel merkwaardig, maar of 't mogelijk is ze alle drie tot één grondwoord terug te brengen is onzeker en bovendien voor onze vragen van geen beteekenis.)

Al zijn nog lang niet alle vragen opgelost, toch schijnt ons toe, dat de beschouwing van de slang als wijsheids- en levensdier de beteekenis der slang in Gen. 2 v. verheldert.

De slang als wijsheidsdier is géén schepping van den schrijver van Genesis 2; hij nam haar over uit oude mythen, volkscultus en volksgeloof; maar de rol, die ze speelt in het verhaal, als menschenverleidster, is een specifiek israëlietisch-jahwistische schepping. JASTROW: Religion, B. u. A. II, 776 noemt 't terecht „spätmonotheistische Opposition gegen die... Auffassung der Schlange als eines göttlichen Wesens”. Ook SKINNER, p. 81 s. acht het mogelijk, „that... the oracle reflects the protest of ethical religion against the... snakeworship.” Alleen deze opvatting der slang is in overeenstemming met het karakter van de boom der kennis (zie onze bespreking daarvan, n. 19 bij 2 : 9), en tevens met het karakter der verzoeking; PROCKSCH, a.w., S. 31 f. wijst er op, dat de woorden „gij zult als God zijn” beloven het doorgronden van het geheimnis der „mythische” wereld, maar hij ziet het verband niet met de slange-figuur („woher die Schlange das Geheimnis kennt, steht nicht da”); dit verband wordt vanzelf klaare, indien wij in de slang 't „godendier” zelf zien; deze opvatting is ten slotte ook in overeenstemming met het feit, dat de slang 't woord van Jahwe, waarin Hij den mensch met sterven bedreigt, tegenpreekt; want de slang, het levensdier kent 't sterven niet, spot met de vrees

ervoor. Vgl. nog H. VISSCHER: Het paradijsprobleem, blz. 80.

Als de groote zonde is: 't als God willen kennen, dan is de groote verleider: het, den mensch zoo veelbelovende, heilige dier van leven en wijsheid. Het magische dier, dat nog in schrijvers dagen als wijste dier gold, was voor den auteur, die als de kernzonde ziet het nemen der goddelijke wijsheid, de verleider bij uitnemendheid. Dit beest wordt de oorzaak van de overtreding der eerste menschen (zie ook boven sub A). De slang past geheel in de sfeer van het verhaal (tegenover KÖHLER, a.w., S. 243).

't Is dus niet voor niets, dat verder de schrijver de slang zoo'n veracht en gehaat beest laat zijn, draagster van de goddelijke vloek! Misschien mogen we Gen. 3 : 1 „de slang was eenmaal הִיָּה 't listigste dier" stellen tegenover vs. 15, waarin verteld wordt, hoe de slang het verachtelijkste beest werd, dat de mensch moet dood trappen. Zoo krijgt ook vs. 15 zijn heel gewone verklaring, niet als aetiologie alleen (EERDMANS, a.w.; WILLIAMS, a.w., p. 46: ter verklaring van het op de buik kruipen der slang), noch als Messiaansche profetie (die in het verband onbegrijpelijk is), maar als felle bestrijding en volstrekte veroordeeling van de geheele oosterschheidensche denkwijze, die in de met de slang verbonden magie en mantiek de hogere levenskennis pretendeerde te hebben. Jahwe God vervloekte echter volgens den schrijver eens voor altijd de slang, die 't verachtste beest werd; 't kon niet meer recht op gaan; 't is een vervulling van Gods wil ze de kop in te trappen; de menschen, het vrouwenzaad, hebben als taak, dat „wijze" beest te vernielen; slang en mensch zijn elkaars doodsvijanden; en de slang brengt den mensch de dood inplaats, dat de slang levensdier zou zijn.

Deze polemische pointe (die in het O.T. niet op zichzelf staat, vgl. Gen. 11; 22; Ex. 32 v.v.) geeft aan 't verhaal een reëler achtergrond en een belangrijker historische bodem, dan de mythologische oud-babylonische denkwijze. De dualistische trek van de slang als wijsheidsdier en verleiderfiguur is dus niet te danken aan 't mythologisch-kosmisch of aan 't dualistisch-chthonisch karakter van 't dier, maar alleen aan de polemische bedoeling van den auteur, die deze wijsheid als zonde ziet en dit wijsheidsdier als oermotief van zonde.

BROCK-UTNE, a.w., S. 39 ff. legt eveneens de nadruk op 't polemische karakter van Gen. 2 v., maar ziet te veel een bepaalde „Gartenkultus" (die hij veronderstelt in Israël vooral op grond van niet-palestijnsche gegevens), als de achtergrond van 't paradijsverhaal. Ook HEHN erkent de bestrijding der slang door 't Jahwisme in zijn art.: Zur Paradiesschlange.

3) עָרוֹם listig; woordspel met עָרוֹם, 2 : 25, en עָרִים, 3 : 7, 10, 11, naakt; BÖHL: Volksetymologie; Wortspiele im A.T., J.P.O.S. (6), 1926, p. 196 ss.; Genesis I, 74 v. De conclusies, hieruit getrokken, betwijfelen we met KRISTENSEN: Goddelijke Bedrieger, blz. 15; vgl. blz. 130.

4) אִךְ כִּי = zeker wel, vgl. 2 Sam. 16 : 11, 1 Sam. 21 : 6; dit woord leidt vaak een uitroep in. „Deze overdrijving prikkelt tot verzet." (EERDMANS, T.T., 1905).

4a) gij zult eten: meervoud.

⁵⁾ Zie noot 18 bij 2 : 9.

⁶⁾ vgl. de bespreking 2 : 17; 3 : 19.

⁷⁾ 't kennen van goed en kwaad, zie aant. 19 bij 2 : 9.

⁸⁾ „bemerkte”; letterlijk: zag.

⁹⁾ הַשְׂבִּיל = doorzicht hebben; 't is een inzicht van praktische waarde, dat iemand doet „slagen”, 1 Sam. 18 : 14.

¹⁰⁾ Zie opm. blz. 140 (noot 18 bij 2 : 9).

¹¹⁾ „Werden geopend”; dit w.w. wijst op een bovennatuurlijke werking der vrucht, zooals Gen. 21 : 19 God de oogen opent; 't passief heeft in de semietische talen vaker de beteekenis van geschieden door goddelijke inwerking; de woorden der slang worden vervuld.

¹²⁾ „zij wisten”: dit is een toespeling op 't „kennen”, dat beloofd is; voor een dergelijke verteltrant, die de ontknooping tot 't laatste moment onverwacht geeft, vgl. Gen. 40 : 13 en 19.

¹³⁾ „ze zagen — dat ze naakt waren”; zoo terecht BUDDÉ: Paradiësesgeschiede, t.p.; de menschen worden door de hoogere goddelijke kennis, waarnaar ze gegrepen hebben, niet verder gebracht; het maakt hen alleen beschaamd. Bijna alle geleerden beschouwen het naakt-zijn in sexueelen zin: de eerste menschen kregen sexueel bewustzijn (zie noot 19 bij 2 : 9; vgl. voor de opvatting van HOLMBERG beneden blz. 203); scherp heeft zich daartegen BUDDÉ verzet: Paradiësesgeschiede, Christl. Welt 1932, Sp. 198 ff., vooral tegen H. SCHMIDT. WELHAUSEN zag het als begin van de beschaafde toestand: de menschen gingen kleeren maken; Lods als begin van 't redelijk leven; BUDDÉ als begin van 't zedelijk besef, ze zagen 't verkeerde van hun eerdere toestand. Alle drie veronderstellingen stooten op tegenstrijdigheid in 't verhaal; de sexueele heel duidelijk tegen 2 : 22 v.v.: als de mensch zijn vrouw heeft ontdekt als vrouw, zal dit toch wel insluiten sexueel besef; en als Jahwe den mensch de akker bewerken en de dieren namen geven doet, sluit dit toch begin van cultuur en bestaan van redelijkheid in; en als Jahwe den mensch een verbod geeft, is er ondersteld, dat de mensch een zedelijk wezen is.

Het is onmogelijk de vele meeningen te weerspreken; het is genoeg te laten zien, waarover wel sprake is; de hoogere kennis, die in de verboden boom Gods was vertegenwoordigd, brengt den mensch, die ernaar heeft gegrepen, tot schaamte, als uiting van innerlijk schuldgevoel, en die schaamte betreft zich op hun naaktheid (vgl. KÖHLER: S. 156 „Die individuelle Nacktheit wird betont, — d.w.z. niet de „wederkeerige naaktheid”, die aan zou toonen 't ontwaakte geslachtsleven —; sie ist der seelische Ausdruck des Schuldbewusstseins, den im Altertum wie in der Neuzeit jeder kennt, der schuldig wird”; vgl. ook SKINNER, a.w., p. 76.)

Evenals het doorbrekende besef van schuld Job zich zelf doet verachten 42 : 6, (vgl. ook Jes. 6), kregen de eerste menschen na hun grijpen naar wat hun niet toekwam, het gevoel van ellendig-zijn. Zij zijn plotseling in plaats van echte „natuurkinderen” armoedig-moedernaakte menschen ge-

worden; door gordels van bladeren van de vijgeboom ('t grootste blad in Palestina bekend) te maken, trachten ze hun nood te verhelpen; zooals ze vs. 12 v. hun schuld wilden goed maken door een ander te beschuldigen. Dat 't maken van gordels hun schaamtegevoel tot een sexueel stempelt is onjuist.

Uit het volgende — 't verbergen voor Jahwe — blijkt, dat de schaamte over 't naakt-zijn dieper ligt, dan sexueele schaamte; anders zouden die gordels den menschen wel meer vrijmoedigheid voor Jahwe hebben gegeven; bovendien drukt de mensch in vs. 10 zich tegenover God zoo uit: 'k vrees, want ik ben naakt; vreezen is immers in 't O.T. het specifieke woord voor het gevoelen van ontzag tegenover God.

Ook wijzen we nog op 't feit, dat wel niet toevallig is, dat in 2 : 24 een ander woord voor naakt wordt gebruikt als in 3 : 7 v.v. (na 't eten); eerst staat er van de menschen dat zij zijn ערום. Na 3 : 7 staat er drie maal 't woord עירום; hoewel uit de overgebleven plaatsen van 't O.T. niet een streng onderscheid gemaakt kan worden, kunnen we zeggen: 't eerste woord wordt meermalen van kinderen gebruikt (Hos. 2 : 5; Job 1 : 21; Pr. 5 : 14); verder: de *še'āl* is naakt voor God, Job 26 : 6; van naaktheid in profetische extase, 1 Sam. 19 : 24; en voor niet volledig gekleed, Jes. 20 : 21 v.; Am. 2 : 16; de armoedige naaktheid Jes. 20 : 4; 57 : 7; Job 22 : 6; 24 : 7, 10; hierbij zijn dus verschillende plaatsen, waarbij naakt a.h.w. „neutrale” beteekenis heeft; maar bij 't tweede woord is elke plaats aan de negatieve kant: 't wordt gebruikt in de zin van naakt als armoedig (Ez. 18 : 7, 16; Dt. 28 : 48 Ez. 16 : 7, 22) schandelijk (Ez. 16 : 39; 23 : 29), niet van 't kind. Mogen we 't eerste woord vertalen door: „bloot”, en 't tweede door „naakt”? Dit zou aan 't verhaal zeker relief geven; dat dergelijke beteekenisnuances van adjectieven van een zelfde w.w. voorkomen bewijst b.v. עני (ootmoedig) en עני (arm).

Men kan hier tegen in brengen, dat besef van naaktheid nergens in 't O.T. de uitdrukking is van schuldbesef; maar daar zijn drie dingen op te antwoorden:

a. nergens wordt de situatie verondersteld van het naakt-zijn der menschen (dat deze toestand in Gen. 2 v. verondersteld wordt, is een natuurlijk feit en in verband met toenmaals geldende voorstellingen duidelijk);

b. naaktheid wordt, zooals blijkt uit bovengenoemde plaatsen, gezien als teken van uiterste onteering en ellende, en kan als zoodanig oorzaak zijn van schaamtegevoel. Slechts op de twee laatstgenoemde plaatsen (en Hosea 2 : 5?) zou 't noemen van naaktheid iets met 't sexueele uitstaande kunnen hebben;

c. in de cultus valt de nadruk op 't bedekken der naaktheid voor Gods aangezicht; van den priester bij 't altaar, Ex. 20 : 26; dit ook A. v. D. FLIER: Het Paradijsverhaal, Th. St. 1910, blz. 327 v; misschien is 1 Sam. 19 : 24 een bewijs, dat daarentegen in de oud-kanaänese wereld een „heilige naaktheid” bestond, zooals in Babylonië, vlg. DHORME, R.H.R. t. 108, 1933, p. 82; vgl. HEILER, Das Gebet³, S. 104; 512; R.G.G.² IV 403 f.).

Hoe staat dit bewustzijn van naaktheid tegenover de hoogere kennis, die ze ook ontvingen (3 : 22)? Krijgen ze de hoogere kennis en 't bewustzijn van naaktheid, of inplaats daar van (JACOB: Genesis, S. 107 f.)?

Volgens de tekst krijgen ze beide; psychologisch is dit heel goed gezien:

dat juist 't gelukken van de booze daad het gevoel van onwaardigheid wakker roept. En geesteshistorisch niet minder. Voor den israëlietischen schrijver kan 't zich vergrijpen aan de goddelijke kennis (ook al laat hij de mogelijkheid er van open) niet anders dan het diepste ongeluk voor den mensch zijn, niet alleen omdat de goddelijke toorn volgt, maar omdat hij daardoor God ongehoorzaam werd, zie samenvatting blz. 208 (vgl. dat het schamen voor de naaktheid wordt gevolgd door 't zich verbergen voor God).

13a) Ten onrechte wordt door JACOB, a.w., t.p. opgemerkt, dat 't vijgenblad getuigt tegen afkomst van 't verhaal uit Babylonië, omdat daar geen vijgeboom zou voorkomen (ook reeds DILLMANN tegen DELITZSCH: *Paradies*) zie echter FRA. DELITZSCH: *Genesis*, S. 89 en vooral MEISSNER, B. u. A. I, 207.

14) מַתְהַלֵּךְ לְרוּחַ הַיּוֹם = wandelende om de wind des daags; zooals we *om* het heerlijke weer, of *om* de frischheid naar buiten gaan (vgl. Jes. 60 : 3, 55 : 1, komen *om* water); GUNKEL: *Genesis*, t.p. delibereert of hier de avondwind of de ochtendwind („kühler Seewind, der sich frühmorgens aufmacht“) bedoeld is. Maar in de bergen van Palestina, waar Israël woonde, waait in de zomer juist een dagwind, na de middag beginnende, die de middag dragelijker maakt dan de morgen (zie de archaeologiën; ook SKINNER, p. 77); voor de bruidsnacht van GUNKEL/SCHMIDT is geen plaats in 't verhaal.

JACOB: *Genesis*, S. 108, wil: „die Stimme die im Garten daherging“, om 't anthropomorfisme te vermijden. Het anthropomorfisme schijnt meer raffinement dan naïviteit, al herinnert 't motief dadelijk aan oude godstuuvoorstellingen, zie hoofdstuk I blz. 49, 52, en boven aant. 13 bij 2 : 7. D. NIELSEN, a.w., S. 16 herinnert aan de sterk-anthropomorfe figuur van *El* uit de R. Šamra-mythologie, OBBINK, a.w., blz. 45 aan Ea in Eridu. Merkwaardig voor de wijze, waarop een geleerde als JENSEN, K.B. VI, I, 573 bijbelsche en babylonische „parallellen“ vergelijkt, is zijn vergelijking van de קוֹל יְהוָה met 't roepen van Ninib of 't gebrul van de cederwachter Humbaba: „In der Genesis findet es sich vielleicht wieder als die קוֹל des beim Tages-, d.i. Morgenwinde in seinem Garten lustwandelnden Jahveh, welche, wie das Gebrüll Humbaba's die, welche sich der Ceder nahen, Adam und Eva erschreckt.“

15) Letterlijk: vanuit 't aangezicht van Jahwe God.

16) Roepen naar: zooals ook letterlijk 't hebreeuwsche, en wij ook zeggen wanneer we iemand ergens zoeken, die we niet zien.

17) „Ik vreesde“, zie blz. 180 v.

18) Letterlijk: die Gij bij mij gegeven hebt. נָתַן beteekent meermalen: stellen, zetten (b.v. Ex. 30 : 18).

19) Met dubbele nadruk staat in de hebreeuwsche tekst: zij, er bij èn voor-aan.

20) Letterlijk: Wat is 't, dat gij gedaan hebt ?

21) „Misleid“, d.i. de gewone beteekenis van 't werkwoord; ook Jer. 49 : 16 is misleid beter dan: verleid (de eenige plaats, die GES. BUHL, H.W.B., S. 526 opgeeft naast deze tekst).

Dat de vrouw zich misleid voelt op dat ongelukkige oogenblik geeft een heel goede zin.

Gen. 3 : 14-16.

14. Jahwe God zeide daarop tot de slang: omdat gij dit gedaan hebt, wees gij vervloekt van ¹⁾ alle beesten en van alle dieren des velds. Op uw buik ²⁾ moet ³⁾ ge gaan, en stof eten ⁴⁾ uw heele leven lang. ⁵⁾
15. En vijandschap sticht ⁶⁾ ik tusschen u ⁷⁾ en de vrouw, tusschen uw nakroost en het hare. ⁸⁾
Dit ⁹⁾ zal u de kop vermorzelen ¹⁰⁾, en gij zult het de verzenen vermorzelen.
16. Tot de vrouw sprak Hij:
Heel erg maak ik het zwoegen ¹¹⁾ in ¹²⁾ uw zwangerschap: moei-zaam ¹³⁾ moet ge zonen ¹⁴⁾ baren,
toch ¹⁵⁾ is naar uw man uw drift ¹⁶⁾ en hij zal heerschen over u. ¹⁷⁾

1) Letterlijk: uit; men kan ook vertalen: onder.

2) Blijkbaar wordt verondersteld, dat de slang recht op of op pooten ging in de oertijd. Zie blz. 111. Terecht wijst SKINNER er op, dat de meeste slangen een groot deel van 't lichaam kunnen oprichten (p. 78).

3) *Impf.* met *imperatieve* beteekenis.

4) Eten van stof is letterlijk zoo bedoeld, vgl. Jes. 65 : 25; dat dieren uit stof voortkomen en van stof leven is een vaak voorkomend oostersch geloof; stof eten is in de bijbel overigens in 't algemeen een uitdrukking van verachting (vgl. DALMAN: Arbeit I, 2, S. 523; daarom wil FRUHSTORFER: Paradiessünde, S. 40 deze uitdrukking en de voorafgaande symbolisch verklaren). ENGELKEMPER, B.Z. 1910, S. 358 n. 1 wil denken aan Ištar's hellevaart „aarde is hun voedsel, leem hun spijs” (van dooden gezegd) en meent, dat stof eten = sterven moeten. Op grond van dezelfde vergelijking meent GRESSMANN: Harnackfestgabe, S. 32 dat de slang tot onderwereldier wordt verklaard.

5) Letterlijk: alle dagen uws levens.

6) De vijandigheid van slang en mensch wordt door God gewild; 't is een nieuwe verhouding en niet de natuurlijke en oorspronkelijke; de slang geldt dus naar haar wezen niet als een gevaarlijk dier. Interessante gegevens over de gevaarlijkheid der slang bij AALDERS: Openbaring, blz. 515 v.

7) 'n Mooi voorbeeld van een chiasme geven vs. 15a en b, evenals in vs. 19b en c; voor ons logisch denken zou in 15b eigenlijk de volgorde andersom moeten zijn.

8) „Het hare” letterlijk: „en tusschen haar nakroost” (hebr.: zaad); het woord nakroost duidt niet op een enkelvoudig wezen, evenmin bij de vrouw

als bij de slang; bij beiden wordt hetzelfde woord gebruikt. Dat dit beeld ontleend zou zijn aan een heenwijzing naar de „mythische Kampf und Sieg des Drachentöters” (A.T.A.O.⁴, S. 107 ff.) en dat „der Drachentöter wird zum Schlangentreter” (dezelfde opvatting bij HEHN: Zur Paradiesschlange; en Sünde und Erlösung, S. 35: „Wenn von Jahwe Feindschaft---voraus gesagt wird, ---so haben wir darin die erste Ankündigung des biblischen Gott-Überwinders zu sehen, der wie Marduk die Macht des Bösen besiegt”), is met 't oog op de collectieve beteekenis, en 't heele verband, dat de *directe* vernedering van de slang tot ellendigste dier bedoelt, onmogelijk: het gaat om de strijd van slang en mensch, die wordt ingesteld; echter niet alleen als aetiologie van een biologisch feit, maar als bestrijding van de geestelijke beteekenis, die de slang in 't oude Oosten (anders ware de nadrukkelijkheid van deze verzen een dwaasheid) had (zie bij 3 : 1).

Dat de uitdrukking: „uw zaad”, d.i. 't zaad der vrouw, eenig beteekenisverband zou hebben met de assyrische uitdrukking: *zêr amêlûti* = zaad der menschheid (= menselijke nakomeling, de naam van Adapa, zie hoofdstuk I, blz. 98 v.) en zoo een heenwijzing zou zijn naar de wereldheilandsfiguur, die als koning optreedt (OBBINK, a.w., blz. 155 v. met JEREMIAS, l.c.), en die weer met „den Zoon des Menschen” van 't N.T. in verband gebracht kan worden (KRISTENSEN: De term „Zoon des Menschen”, T.T. 1911, 1-38) is eveneens om bovengenoemde redenen uitgesloten. Bovendien beteekent *zêr amêlûti* niet: de typische mensch, maar alleen: mensch; en is dus bij Adapa geen aanduiding van een heilandsfiguur; *zr'* heeft in alle semietische talen de beteekenis van nakomelingschap, zie NÖLDEKE, A.R.W. 1905, S. 164 f. Ten slotte is de heele parallel Adapa-Adam-tweede Adam op grond van de Adapamythe niet vol te houden (zie hoofdstuk I, blz. 70 v.).

Als consequentie sluit dit in, dat reeds de oud-christelijke exegese van deze tekst als messiaansche profetie (die alleen resultaat is van de mythologisch-dualistische of symbolische opvatting der slang) niet in de woorden zelf terug te vinden is en als allegorese moet worden beschouwd (b.v. erkend door SKINNER, p. 79 ss.; DILLMANN: Theologie, S. 412; vgl. opm. 119 bij KÖHLER: Theologie, S. 241); evenals ook de joodsche verklaring, die in 't vermorzelen van de slang vaak 't dooden van de „slechte begeerte” ziet (JACOB, a.w., S. 113 ff., verwant ENGELKEMPER, a.w., S. 365 ff.; zie n. 2 bij 3 : 1).

⁹⁾ „Dit” met nadruk voorop.

¹⁰⁾ שׂוּף: 't w.w. komt nog twee maal voor; de algemeene beteekenis: overweldigen, past voor alle vier plaatsen: Gen. 3 : 15 (twee maal); Ps. 139 : 11; Job 9 : 17. Meermalen ziet men een woordspel שׂוּף = vermorzelen (eerste maal), en שׂוּף = „loeren” (tweede maal). Zie GES. BUHL, H.W.B., S. 815 A, en verschillende vertalingen; JACOB: Genesis, S. 113 wil beide malen 't laatste w.w. veronderstellen in de zin van „op iets gemunt hebben”; vgl. echter ook ENGELKEMPER, B.Z. 1910, S. 360.

¹¹⁾ „zwoegen” evenals in 3 : 17 en 5 : 29.

¹²⁾ Letterlijk: *en*; hier de woorden als *hendiadys* (vgl. SKINNER, t.p.).

¹³⁾ Letterlijk: met moeite עֲצֵב (van de zelfde stam als „zwoegen“) = dat wat moeite geeft.

¹⁴⁾ „Zonen“, typisch oud-semietisch gedacht, vgl. Ps. 127 : 3; hiermee is ook de taak der vrouw, volgens oud-israëlietisch idee, duidelijk naar voren gebracht.

¹⁵⁾ Letterlijk: en; naar de bedoeling hangt 't wel als tegenstelling samen met 't voorafgaande.

¹⁶⁾ „Drift“, naar de oorspronkelijke beteekenis van de stam, die waarschijnlijk: stroomen, loopen, (aan)drijven is.

¹⁷⁾ De onderworpenheid aan den man geldt hier als straf, niet als de oorspronkelijke verhouding (dit ook SKINNER, t.p.; vgl. 2 : 18 „hulp“; J. BOEHMER, l.c., zie blz. 165 v., beschouwt de onderdanigheid wel als oorspronkelijk; 't is echter geen dienstbaarheid; in dit vers zou 't „heerschen“ alleen beteekenen: beslissen in sexueele zaken, zooals reeds RASCHI e.a. wilden); de sociale plaats van de vrouw wordt hier dus als oordeel gezien, maar ook als goddelijke instelling. (Sterke naklank in 1 Tim. 2 : 11 v.v.)

Gen. 3 : 17-19.

17. En tot den mensch ¹⁾ sprak Hij: omdat gij geluisterd hebt naar de stem uwer vrouw, en gegeten hebt van de boom, waarvan ik u gebood: gij zult er niet van eten:

Vervloekt zij de aardbodem ²⁾ om ³⁾ uwentwil: onder zwoegen moet ⁵⁾ gij eten al uw levensdagen ⁴⁾.

18. En doornen en distelen zal zij u opbrengen, (en) eten moet ⁵⁾

19. gij het veldgewas: in 't zweet uws aanschijns moet ⁵⁾ ge brood eten!

⁶⁾ Totdat ⁷⁾ gij weerkeert naar de aardbodem, want dááruit zijt ge genomen;

Want stof zijt gij en tot stof keer weer! ⁵⁾

1) M.T. en LXX: Adam, met 't oog op Gen. 8 : 21? Zie noot 4 bij 3 : 21.

2) De aardbodem wordt vervloekt en niet de mensch (BUDDE: Paradiëses-geschiede, S. 60). Het oordeel over den mensch is een sluitend geheel, waarbij 17b en 19b, c op elkaar betrekking hebben.

3) Interessant is de verandering van LXX, Σ, H die in בעבורך een vorm zien van עֵבֶר; zie hierover Th. W. z. N.T. II, 640. De vraag is gerechtvaardigd, of in deze hellenistisch-joodsche traditie de laatste grond ligt voor opvattingen als van BUDDE e.a., die de arbeid als vloek willen zien en daarom 2 : 15 schrappen en in 3 : 17 תאכלנה in תעבדנה willen veranderen (BUDDE, a.w. S. 69 in navolging van HOLZINGER).

4) 17b t/m 19c is één sluitend vers. Men heeft door omzettingen 't vers willen vereenvoudigen. Vreemd schijnt 18a, men zet 't wel (b.v. BUDDE, l.c.) na 17b. Ook schijnt 18b een toevoegsel. BEGRICH, Z.A.W. 1932, S. 93 ff. ziet

er een doublet in van 19a en vindt hierin één belangrijk steunpunt voor zijn bronnenscheiding (18b zou heenwijzen naar nomadenleven, 19a naar landbouwersleven; zie verder blz. 201 v.v.); hetzelfde is volgens dezen met 19b en c het geval, de landbouwer keert naar de aardbodem, de nomade naar de stof.

Wij meenen de strenge eenheid van het geheele vers te kunnen volhouden, waarbij hoogstens 18b overtollig kan zijn; vgl. ALBERT, a.w., S. 7 f. n. 3, evenals HOLZINGER (terwijl b.v. GUNKEL 19a overbodig acht); dit (18b) behoort tot de tweede versregel, waartoe ook 19a behoort (de bestaande versindeeling is ongeschikt, had liever bij 19b de *caesuur* moeten maken). Zulk een overvolle versregel kunnen we echter wel eens vaker in de hebreuwsche poëzie aantreffen, b.v. Jes. 6 : 10b; Jes. 40 : 12; Ps. 42 : 9. Daarbij moet dan natuurlijk het laatste lid van een vers aanvullend zijn; dit is met 19a ook 't geval: 't vult aan 18b: „'t kruid des velds eten” is niet zoo zeer de straf, maar: „in 't zweet zult ge eten”; zoo is 18 en 19a geheel parallel aan de eerste regel in 17b, c.

Dat men een tegenstelling moet maken tusschen veldgewas en brood (BEGRICH, l.c.) is met 't oog op Ps. 104: 14 niet vol te houden; immers op zooveel plaatsen is „'t kruid” 't gewone menschelijk voedsel: „koren” (BUDDE a.w., S. 70) Gen. 1 : 29, 9 : 3; עֵשֶׂב omvat in 't algemeen de goede gewassen, die mensch en dier noodig hebben.

⁵⁾ De *imperfecta* moeten als *imperativi* vertaald worden; 't is geen dreigement, dat wordt uitgesproken, maar God geeft hier een instelling, waaraan de mensch in zijn verdere leven moet gehoorzamen; daarom vertalen we met: gij moet, en 19c met *imp.*

⁶⁾ Over de laatste twee versregels 19b, c loopt 't oordeel zeer uiteen; men ziet ze vaak als doublure zonder meer; b.v. HEINISCH: Genesis, S. 128 beschouwt 19b β als *glosse*; terwijl GUNKEL: Genesis, S. 22, 19c met 19a als later ingevoegd erkent. BUDDE meent, dat 't eerste כִּי de samenhang stoort en wil 't veranderen in אֲשֶׁר en dus er een relatief-zin van maken; dit laatste is, ondanks 't beroep op LXX onmogelijk, omdat בְּמִנְהָ, dat er op volgt, met nadruk vooraan staat; dit zou ook verplaatst moeten worden na לִקְרַתָּה (dan kregen we een relatieve zin zooals 23b). Het כִּי staat hier juist met nadruk, evenals מִמְּנָה.

Indien we de zin laten staan, zooals ze is, blijkt het, hoe zuiver ze in 't heele verhaal past. Jahwe spreekt het oordeel over den mensch uit: hij zal slechts door zwoegen aan de dorre aarde 't eten ontworstelen; dit zwoegen vindt zijn slot in 't sterven: „tot uw terugkeer tot de aardbodem, want dááruit zijt ge genomen”! Uit het „want” en 't „dááruit” blijkt duidelijk, dat de schrijver dit bedoelt als een openbarende uitspraak van Jahwe tot den mensch (dit ook reeds PROCKSCH: Genesis², S. 37), die zijn afkomst niet kende, maar gelijk had willen worden aan God. Het „want dááruit zijt ge genomen” is maar niet een relatiefzin bij „aardbodem”, maar een woord van groote nadruk, waardoor God den mensch vernedert en zijn geringe wezen duidelijk toont. Dan is óók ten volle aanvaardbaar, dat nogmaals volgt: want stof zijt gij en tot stof keer weer! Even goed als de eerste oordeelsspreuk in een parallele uitspraak dubbel wordt uitgesproken, zoo de tweede; bovendien valt het zuivere gebruik van het *chiasme* op, welke de kracht van de versregel zeer ver-

sterkt. Zoo staat de „vloek” dan ook met het geheele verhaal in verband en is tegelijkertijd een vervolg er op.

7) Ten slotte over het עַד שׁוֹבֵךְ. Wij moeten hier aansluiten bij onze bespreking van 2 : 17; waar we zeiden, dat 3 : 19 de sleutel gaf tot de beteekenis van 2 : 17; omdat dit vers 't antwoord geeft op de vraag: is de dood straf of natuurlijk in 't menschenleven? Indien hij natuurlijk is, dan kan 2 : 17 alleen een bedreiging zijn met de onmiddellijke dood; die dan niet intreedt; waardoor Jahwe blijkt gelogen te hebben; waardoor 't verhaal blijkt een slecht verwerkt polytheïstisch verhaal te zijn (zie ALBERT, a.w., S. 9). Is de dood niet natuurlijk, maar straf, dan is 2 : 17 een bedreiging met de dood als straf op de ongehoorzaamheid; dan wordt het heele verhaal in zedelijk-religieuze sfeer getrokken. Beslissend hiervoor is het עַד van vs. 19b. Velen lezen in het עַד slechts de tijdsbepaling: 't eten van 't brood in 't zweet des aanschijns zal duren „bis der Mensch wieder zur Erde wird, aus der er geschaffen ist” (ALBERT, a.w., S. 12; SKINNER, p. 83 ss.; EERDMANS, l.l.c.c.; KÖHLER: Theologie, S. 135, 121: „Die Strafe des Mannes besteht in der Mühsal seiner Arbeit. Die Mühsal soll dauern bis, dasz er stirbt. Dasz der Mensch stirbt, ist die notwendige und stillschweigende Voraussetzung dieses: bis du zur Ackererde zurückkehrst”).

Wij meenen, dat ondanks een groote nadruk, waarmee dit alles gezegd wordt (b.v. KÖHLER: „Jeder Versuch, die Geschichte vom Sündenfall anders zu lesen denn so, ist eitel) (eenstemmigheid is er niet, vgl.: BUDDE, a.w., S. 71, GUNDEL: Genesis, S. 22 f., en vele anderen, die de dood als straf zien), er groote bezwaren zijn; want 1. wordt duidelijk in 19c de dood als een oordeel Gods gesteld door: תשוב; dit staat immers op een lijn met תאכל in 19a enz., is dus ook een *imperfectum*, dat een „inzetting” (bevel) aangeeft; en als dit in 19c zoo is, dan geldt dit ook van 19b: beide versdeelen zijn parallel; zoo staat אל האדמה עַד שׁוֹבֵךְ in dezelfde beteekenis als ואל עפר תשוב. Elke poging om dit te ontkennen moet op de een of andere wijze aan de tekst geweld doen. Vaak geschiedt dit reeds, zonder dat men de tekst verandert; 't is b.v. heel eigenaardig, dat ALBERT, a.w., S. 12, EERDMANS: Godsdienst, blz. 172, KÖHLER, a.w., 121, bij 't min of meer aanhalen van de tekst, allen כִּי onwillekeurig vertalen door een relativum!

Zooals we zeiden in noot 6, is כִּי een direct bewijs voor 't duidelijke chiasme en daardoor een ongezochte demonstratie voor de gelijkstelling van עַד שׁוֹבֵךְ en תשוב; daarmee wordt עַד שׁוֹבֵךְ meer dan alleen tijdsbepaling na 19a. „Totdat gij weerkeert” heeft duidelijk de beteekenis van een „Steigerung”: „en tenslotte keert gij terug” (GUNDEL: „Zum Schluss aber der Tod”); deze beteekenis heeft: totdat, en in 't hebreuwsch, en in 't hollandsch (vgl. voor 't hollandsch: „de kruik gaat zoolang te water, tot ze breekt”, waarvan de bedoeling alleen is te zeggen: de kruik breekt eindelijk eens; voor 't hebreuwsch noemen we met GESENIUS-BUHL: Dt. 7 : 20, 23; Jes. 5 : 8; 2 Kron. 36 : 16, met *imperf.* Ex. 15 : 16; Job 8 : 21. We voegen nog toe Dt. 28 : 20, 21, 48, 51. De frequentie van deze constructie is niet gemakkelijk na te gaan, door 't ontbreken van עַד in de concordantie's).

Bij waarschuwingen, dreigementen, oordeelen moet „totdat” uiteraard deze beteekenis-nuance hebben van: „en eindelijk”, „en tenslotte”.

Als tweede argument, dat 19b, c een apart oordeel vormt en niet alleen een tijdsbepalend aanhangsel van 19a is, wijzen we op 't feit, dat elke „vloek” een dubbele is, zowel tot de slang als de vrouw, als hier tot den man. De heele opzet van de oordeelsspreuken wijst er op, dat 19b, c als zelfstandig vers bedoeld is, naast 18 t/m 19a als apart vers.

Conclusie. We meenen, dat hiermee de vraag of de dood als straf moet gelden, in positieve zin beslist is. Dat de mensch in wezen, van zichzelf, onsterfelijk was volgens den schrijver, is daarmee niet gezegd. Want met nadruk heeft hij verteld, dat de mensch uit het stof der aarde is geschapen; ook in 19c beroept Jahwe zich daarop. De „fragilitas” van den mensch is daarmee duidelijk naar voren gebracht. En toch wordt de dood als oordeel later opgelegd. Er kan maar één mogelijkheid zijn als antwoord op deze schijnbare tegenstelling, en dat is: dat de levensboom, die eerst alleen als aanwezig in de hof beschreven wordt (zonder dat gezegd wordt of de mensch er al of niet van mag eten), maar ten slotte verboden boom *wordt* (zie bij 3 : 22), wel degelijk een rol speelt. De naar zijn wezen fragiele mensch was door de aanwezigheid van de boom des levens niet van oorsprong af tot sterven bestemd; vandaar, dat dadelijk ná het oordeel, Jahwe de toegang tot de levensboom onmogelijk maakt, opdat de mensch de straf niet ontkomen zou.

De vraag: is de mensch sterfelijk of onsterfelijk in Gen. 2/3 is dus niet juist gesteld. Men kan niet zeggen: de mensch is sterfelijk, dus: d.i. niet onsterfelijk. Beter dan van: sterfelijk, kunnen we spreken van *fragiel*, zooals we boven deden. Wij stuiten hier op een verschil van denken bij den Oosterling en bij ons.

Bij ons is sterven iets natuurlijks, omdat we denken aan de oorzaak in de slijtage van 't organisme; ziekte heeft voor ons ook een „natuurlijk” verloop. Bij den Oosterling wordt ziekte steeds door een oorzaak bewerkt gedacht (vgl.: de geneeskunde = magie in Babel) en zoo ook de dood. Sterven moet in Babel de mensch óók niet krachtens zijn wezen, maar krachtens der goden beslissing (zie hoofdstuk I, blz. 7, 74, 100 v.v.). Zoo kan in Israël de mensch als sterfelijk (uit de aarde, vergankelijk) gezien worden en toch als met een eeuwig leven vóór zich, door de levensboomvrucht. 't Leven is niet een organisch begrip, maar een concreet ding, dat weggenomen en toegevoegd kan worden; hiervoor is de geschiedenis van Hiskia's ziekte en genezing een sprekend voorbeeld (2 Kon. 20 : 6: God zegt: **הספתי** = Ik voeg toe 15 jaar aan uw leven); vgl. PEDERSEN: Israël, S. 153 ff.

Zoo kan ook de vrucht van de levensboom den in wezen sterfelijken mensch leven toevoegen. Of men zich dat dacht, zooals Egypte en Babel ('t kruid: als grijsaard wordt de mensch weer jong) is onbekend. In Gen. 2/3 gaat 't niet over de onsterfelijkheid, maar over: wat God den mensch heeft onthouden of geschonken; 't gaat over de goddelijke gunst evenals in Babel. 't Is in dit opzicht, dat Israël de verhouding God-mensch anders zag dan Babel. De babylonische dichter meent (Gilig.-Epos), dat de goden het leven voor zich behielden en den menschen de dood bereidden (het sterven-moeten is godenongunst); de israëlietische schrijver weet echter, dat de gunst van God de toegang tot de levensboom niet ontzegde, vóór de ongehoorzaamheid en 't als-God-willen-zijn, het oordeel van te moeten sterven na zich sleepte. (Zoo reeds ongeveer DILLMANN: Theologie, S. 364; niet erg duidelijk, H. JANSSEN, a.w.)

Eigenlijk is de tegenstelling, die OBBINK: Paradijsverhaal, blz. 32 v. (en passim) naar voren brengt tusschen Babel en Israël niet heelemaal juist uitgedrukt: „In Israël heeft de mensch 't goddelijk leven, in Babel de goddelijke kennis"; want ook in Israël heeft de mensch het goddelijke leven niet, maar hij heeft er *toegang* toe; d.i. de naar zijn wezen sterfelijke mensch (uit stof!) heeft de mogelijkheid van God gekregen 't eeuwige leven te ontvangen. In wezen is 't verschil van opvatting van Israël en Babel een theologisch, niet een anthropologisch verschil. 't Gaat dus om deze twee tegenstellingen:

1. In Babel is de dood godenwil, in Israël is hij goddelijke straf op de zonde.
2. In Babel ligt de oorsprong van de ellende in 't metaphysische; in Israël in het zedelijke en het historische: de ongehoorzaamheid (vs. 17: „omdat gij geluisterd hebt naar de stem van uw vrouw, en gegeten hebt van de boom, waarvan ik u beval: gij zult er niet van eten").

Er is geen betere omschrijving van het begrip: ongehoorzaamheid, mogelijk, dan in dit vers gegeven wordt: luisteren naar een ander en niet doen wat gezegd is. Dat het volkomen in de sfeer van 't israëlietisch-Jahwistische denken ligt, hierin een kernzonde te zien (zie blz. 207 v.), is van de aartsvaderverhalen af duidelijk; hoogtepunten zijn zeker 1 Sam. 15 en Hosea; de heele israëlietische geschiedbeschouwing is van dit profetische geestelijk denken doortrokken. Waar zoo de geschiedenis door dit besef wordt omgebouwd tot een geestelijk gebeuren, is het feit, dat ook het „natuurlijke leven" van pijn, moeite en dood onder die zedelijke categorie van ongehoorzaamheid en straf wordt gezien, slechts als laatste conseqwentie daarvan te waardeeren. Vooronderstelling van dit verhaal is dus een streng, zedelijk-monotheïstisch Godsbegrip bij den schrijver. Waar die er is, is het absoluut noodzakelijk, dat de schrijver voor de oorsprong van de wereldellende niet kan wijzen naar de willekeur der godheid, maar moet wijzen naar de schuld van den mensch.

Indien men zegt: deze voorstelling is te hoog gegrepen voor den israëlietischen schrijver, dan vragen wij: waarom kan in een volk de ondergang van 't koningshuis (Saul-Samuel; straf over Davids huis — Nathan —) en later de ondergang van 't volk (Amos, Hosea, etc.) worden toegeschreven alleen aan de geestelijke oorzaak van ongehoorzaamheid en eigen-beslissing-volgen, en waarom zou de ellende van het menschenleven, ook de dood, daarmee niet in verband kunnen zijn gebracht? We meenen toch niet meer, dat „'t profetisme" begon met Amos; maar dat zeker ook reeds mannen als Samuel en Nathan en eerdere, die tegenover *volkswil* en *koning* staan, worden gedragen door echt profetische geest.

Hiermee hebben we een zeker antwoord op het probleem van de exegese van 2 : 17; want nu dit zedelijk Godsbegrip vaststaat, erkennen we, dat „de schrijver Jahwe niet tot een leugenaar kan maken" (BUDDE, a.w., S. 23); en mogen we concludeeren, dat de geest van 't verhaal zich volstrekt verzet tegen de opvatting dat „ten dage, dat gij er van eet, zult ge sterven" een bedreiging is met de directe dood als gevolg van 't eten; het „ten dage" is hier, zooals heel vaak: „wanneer". De dood wordt het onontkoombaar gevolg genoemd, wanneer de mensch zich tegen het verbod uitdrukkelijk zou verzetten.

Gen. 3 : 20-24.

20. Toen ¹⁾ gaf ²⁾ de mensch zijn vrouw de naam Chawwa ³⁾; want zij werd de moeder van al het levende. ⁴⁾
21. En Jahwe God maakte voor den mensch ⁵⁾ en zijn vrouw hemd-rokken van dierenvel ⁶⁾ en trok (ze) hun aan. ⁷⁾
22. ⁸⁾ Daarop zeide Jahwe God: zie de mensch is geworden als een van ons ⁹⁾, kunnende ¹⁰⁾ kennen goed en kwaad; maar nu ¹¹⁾: laat hij zijn hand niet ¹²⁾ uitsteken en nemen ook van de levensboom, en eten en eeuwig leven. ¹³⁾
23. Toen zond ¹⁴⁾ Jahwe God hem uit de hof van Eden, om de aardbo-
24. dem te bewerken, waarvan hij genomen was, en verdreef den mensch en stelde oostelijk ¹⁵⁾ van de hof van Eden de Cherubs ¹⁶⁾ en het vlammend zwaard ¹⁷⁾, dat flikkerde ¹⁸⁾, om de weg naar de levensboom te bewaken.

¹⁾ Dit vers wordt zoo goed als algemeen op deze plaats als invoegsel gezien (vgl. o.a. litt. bij FELDMANN, a.w., S. 133 ff., die zelf tot deze conclusie komt; en verder voor de latere litt.: OBBINK, a.w., blz. 128 v.v.; BUDDE: Paradieses-geschiede, S. 74), om twee redenen: ten eerste verbreekt het vers de samenhang storend; bovendien is de naam Eva in Gen. 2 v. als eigennaam naast het appellativum *hā-ādām*, onpassend. Het vers kan oorspronkelijk voor of na 4 : 1 hebben gestaan; het past daar beter; de reden van de verplaatsing is wel nooit meer met zekerheid vast te stellen.

EERDMANS, T.T. 1905, blz. 504 v. en Godsdienst I, 173 wil, evenals AYLES, p. 14, juist dit vers als oorspronkelijk zien, en als een bewijs voor zijn reconstructie van 't oorspronkelijk verhaal met de levensboom. Aangezien we (zie noot 18 bij 2 : 9) gemeend hebben deze opvatting van de levensboom als levenwekkend te moeten afwijzen, evenals de reconstructie op grond van de levensboom (ook bij EERDMANS' opvatting zou 't vers wel een heel andere plaats moeten krijgen), schijnt ons de door de meesten gevolgde veronderstelling in dit geval 't juiste. SKINNER, a.w., p. 85 s. beschouwt dit vers als een onderdeel van een ander, primitiever paradijsverhaal, waarin de eerste moeder het menschelijk ras vertegenwoordigde.

²⁾ Letterlijk: toen noemde de mensch de naam zijner vrouw.

³⁾ *Hawwa*, zoo luidt de hebreuwsche vorm, die door de St. Vert. op grond van de Vulgata als *Heva* (later *Eva*) is weergegeven.

Over deze naam is veel geschreven; vaak heeft men er een oude naam van een gedenatureerde godin in gezien; de oudere opvattingen vindt men bij FELDMANN, l.c., en TENNANT, p. 26.

Wat de nieuwere litteratuur betreft:

1. Men heeft vergeleken sumerisch *a ma = a va*, vgl. LANDERSDORFER: *Sprachgut* s.v.; ook: DEIMEL: *Verbum Domini* 1924, p. 283 (vgl. Hoofdstuk I, blz. 65).

2. Men ziet *Hawwa* als moedergodin, parallel aan de babylonische *Aruru*

(LANGDON: *Epic.*, p. 35 ss. o.a. met beroep op Gen. 4 : 1 אֵת יְהוּדָה = babylonische *ittisu*). JASTROW zoekt zelfs verband tusschen *Uhat* (tegenwoordig *Šamhat* gelezen) uit Gilg.-Epos, Tafel I en Eva, Religion of Babylonia and Assyria, p. 476; EBELING: *Tod und Leben*, S. 11 ziet in de godin Nigara de babylonische Eva (blz. 99).

3. Men ziet haar als de oud-oostersche slangegodin, die levensgodin is; dus een parallel van de slang in 't verhaal van Gen. 3; GRESSMANN, A.R.W. X, 358 ff. en Festgabe Harnack, S. 37; ALBRIGHT, Z.A.W. 1929, S. 6; A.J.S.L. 36, p. 284; id. 39 (1922), p. 27. Deze beschouwing sluit zich aan volgende overwegingen aan:

a. Bij de ouderen vindt men met beroep op aram. הַיָּיָה 't uitgangspunt voor deze verklaring in de meening, dat הוּרָה een oud woord is voor slang. WELLHAUSEN: *Reste*, S. 154.

b. ROBERTSON SMITH legde verband met 't arabische woord *hayy* = als de clan van de moeder (zie hiertegenover: MORGENSTERN, Z.A.W. 1929, p. 95, n. 4).

c. GRESSMANN, l.l.c.c. sluit zich aan bij LIDZBARSKI: *Ephemeris* I, 39 ff., en meent op grond van een punische inscriptie רבת הוּת אֵלֶת מַלְכַת (meestal vertaald: Heerscheres, Slang, Godin, Koningin; door COOK, zie beneden, a.w. met anderen: „Groote goden: Hawwat, Elat, Milkat) vast te moeten stellen, dat Eva oorspronkelijk is een phoenicische onderwereld- en slangegodin. Hierbij sluiten zich aan: LANGDON, l.c.; COOK in de 3e editie van ROB. SMITH: *Lectures* 1927, p. 566 s.; KÖHLER: *Theologie*, S. 116, vgl. S. 236, 239, 243 (met beroep op M. LIDZBARSKI, vgl. blz. 119); WEISER: *Glaube und Geschichte*, S. 26 (met beroep op GRESSMANN in *Festgabe Harnack* 1921); RHODOKANAKIS, Z.A.W. 1921, S. 76 ff.; DUSSAUD, R.H.R. 1935, t. 111, p. 18 meent op grond van 't voorkomen van Elat in de Ras-Šamra-litt. (mythe van Ba'al en 'Aliyan B. IV 49) dat in bovengenoemde inscriptie „la divinité invoquée est Elat; les autres termes ne sont que des épithètes”.

4. Hier staat tegenover: F. BAETHGEN: „Beiträge”, S. 148, die voor de betekenis: leven, voor Hawwa beslist.

5. Belangrijk zijn de opmerkingen van H. BAUER: *Kanaanäische Miszellen*, Z.D.M.G. 71 (1917), p. 413; die meent, dat Eva beteekent: vrouw, uitgaande van 't hebreeuwsche הוּת = tentdorpen, הַיָּה = tentdorp. Evenals

't arabische woord voor tent *أهل* en 't laat-hebreeuwsche בַּיִת huis, voor vrouw gebruikt wordt, acht BAUER 't mogelijk, dat „dort wo die Geschichte von Adam und Eva ihre Heimat hatte, הוּת gewöhnliche Bezeichnung für Frau gewesen sei”, terwijl later 't woord in onbruik is geraakt. Hij meent, dat deze verklaring ook op 't bovenbedoelde punische inschrift van LIDZBARSKI beter dan andere toepasselijk is: dit kan luiden: Heerscheres, *Madonna*, Godin, Koningin.

6. Een studie van I. EITAN, J.A.O.S. 49 (1929), p. 30 ss. legt er de nadruk op, dat הוּת en הוּ in 3 : 20 wel als woordspel, maar niet in etymologisch verband bedoeld zijn.

הוּת = *genetrix*, doelt op 't moederschap; 't is taalkundig een vorming als הַיָּה, 1 Sam. 8 : 13; nl. הַיָּה יִסְיָה (hij vergelijkt arab. *حوى* = voortbren-

gen van een vrouw, Ex. 1 : 19 **הַיּוֹת**, waarin niet een **הַיָּה** = leven, maar: **הַיָּה** = baren schuilt; Mischna-Aram. **הַיָּה** = een vrouw in kraambed en: vroedvrouw).

EITAN meent, dat deze beteekenis heel goed past op de punische inscriptie; hiermee wordt de bedoelde godin aangeduid als de *genetrix*, de *magna mater*. 't Materiaal, dat EITAN naar voren brengt, ondervangt het bezwaar van BAUDISSIN: Adonis u. Esmun, S. 482 ff., dat **הַיָּה** steeds beteekent: in 't leven behouden, en niet: 't leven geven.

7. JACOB: Genesis, S. 122 f. meent, dat een **הַיָּה** bewust gekozen nevenvorm is van **הַיָּה**, om de naam te onderscheiden van **הַיָּה**, dier.

8. MEINHOLD: Einführung³ ziet in **חַוְוָה** de „Ahnfrau“ der Chiwuiten; deze behoort als pendant bij **חַוְוָה**, „Ahnherr“ der Kenieten (zie blz. 201).

De verklaringen van BAUER en EITAN (het meest de laatste) schijnen ons zeer de overweging waard. Dat er eenig verband zou zijn in Gen. 2 v. zelf tusschen vrouw en slang is uitgesloten, alleen al hierom, omdat in 't heele verhaal, waarin de slang een rol speelt geen enkele zinspeling op de naam Eva wordt gemaakt; ze is in hoofdstuk 3 : 1-16 steeds **הַחַיָּה**. (Dit geldt eveneens voor Gen. 2, waarin KÖHLER, a.w., 116 de slangengodin zoekt, zie bij 2 : 18-22).

In elk geval toonen de laatste opvattingen, dat het Hebreeuwsch nog mogelijkheden genoeg heeft, om de naam **חַוְוָה** te verklaren buiten verre afleidingen en mythologische constructies om.

Dat het Lidzbarski-inschrift naar de beteekenis slang zou heenwijzen is ook op zich zelf niet zoo waarschijnlijk, omdat de drie andere woorden zeer sterk op functies aangevende *epitheta ornantia* gelijken; dit blijft ook zoo, indien de laatste drie woorden godennamen zouden zijn; dan vertegenwoordigen ze een gepersonificeerde goddelijke functie; dit sluit voor **חַוְוָה** veel eer de beteekenis: vrouw of nog eerder *genetrix*, dan slang in.

4) Letterlijk: al het levende; bedoeld en mogelijk: alle levenden.

5) Voor de derde maal in M.T. de naam Adam, te merkwaardiger, omdat er op volgt: de vrouw (niet Eva, welke naam geen rol meer speelt). De eenige plausible oplossing is, dat de M.T. (want juist drie maal Adam na **וְ** en geen enkele maal **וְ** met art.!) alleen op die plaatsen de naam zonder artikel heeft ge vocaliseerd, waar niet in de tekst zelf behoefde veranderd te worden; zoo lazen de *masoretici* dus wel **אָדָם** i.p.v. **אָדָם**, maar nergens **אָדָם** i.p.v. **אָדָם**; dit zou bewijzen: 1e dat de latere joodsche *soferim* steeds Adam *bedoelden* te lezen, maar: 2e dat ze nooit (ook al waren ze het niet met de tekst eens) in de consonantentekst een verandering aanbrachten.

6) De kleeding van dierenhuid is blijkbaar 't meest primitieve, wat men zich in Palestina kan denken (vgl. Hebr. 11 : 37); ook nu nog is bij fellachen, vooral herders, 't schaapsvel in gebruik (DALMAN: Arbeit I, 223; afb. b.v. H. GUTHE: Palestina, Monographien zur Erkunde 1927, S. 54). Heel eigenaardig JACOB: Genesis, S. 123 ff., die de kleeding a.h.w. als hoofdmoment der geschiedenis ziet: „ein Nachtrag zur Schöpfung“, „die Geschichte vom Sündenfall ist also ein Parenthese zwischen 2 : 25 und 3 : 21 (de naakte mensch bereid gemaakt voor de „künftige gesitteten menschlichen Gesellschaft“).

7) Letterlijk: bekleedde ze.

8) Het 22ste vers wordt heel vaak als ingevoegd beschouwd, op grond van de interpretatie van het hoofdstuk; zoowel degenen, die de boom der kennis, als die de boom des levens primair stellen in 't verhaal, en de andere boom als later toegevoegd, moeten in dit vers de hand zien van een redactor, b.v. EERDMANS (zie boven bij 2 : 9), T.T. 1905, blz. 509 v., Godsdienst I, 173, beschouwt het als een reeds zeer vroeg toevoegsel, omdat het z.i. een polytheïstisch godsbegrip verraadt (vgl. LOISY: Mythes, p. 75, n. 2, p. 183). Ook volgens BUDDE, a.w., S. 78 ff.; Urgeschichte, S. 52 ff., 84 ff., die in vs. 22 en 24 een later toegevoegde parallel van 't oorspronkelijke vs. 23 ziet, waarmee hij de geschiedenis beëindigd beschouwt (vgl. SKINNER, 87 ss.).

Degenen, die de geschiedenis door bronnensplitsing trachten verstaanbaar te maken (b.v. GUNKEL, BEGRICH) schrijven dit vers aan een andere bron toe dan de hoofdvertelling.

De beslissing hierover ligt niet in 't vers zelf, dat in de samenhang past en goed is van stijl en bovendien typische uitdrukking is van de in Israël sterk op de voorgrond tredende naijver van Jahwe, maar in de consequenties, die een bepaalde interpretatie meebrengt (zie bij 2 : 9, noot 18 en 19). Degenen, die beide boomen accepteren als oorspronkelijk in 't verhaal, zien in dit vers juist een noodzakelijke ontkenning, b.v. WELLHAUSEN: Prolegomena, S. 303 ff.; OBBINK, a.w.; BÖHL: Genesis, t.p.; KÖHLER, a.w., S. 166.

9) „Eén van ons,” zegt Jahwe God; de schrijver formuleert niet: „de mensch is geworden als Ik, of Wij”; dit zou een Israëliet niet kunnen poneeren of in zijn heilige Schriften hebben aanvaard. 't Is geen uitdrukking van polytheïsme (LOISY: Mythes, p. 183 n. 1; EERDMANS, l.c.), evenmin een ironie (CALVIJN; PROCKSCH, a.w., S. 40 en FRUHSTORFER: Par.sünde, S. 65 f.), maar wijst er op, dat rondom Jahwe hogere wezens zijn, vgl. Job 1 : 2; 1 Kon. 22 : 19 v.v.; Jes. 6; 2 Sam. 14 : 17, 20 (zie noot 19 bij 2 : 9; vgl. BAETHGEN: Beiträge, S. 137).

De kennis van goed en kwaad, die de mensch genomen heeft, verheft hem niet tot God (zooals BUDDE: Urgeschichte, S. 56 wil; in C.W. 1927, Sp. 17 erkent ook BUDDE hier een bewuste voorzichtigheid, maar ziet er tevens in: ironie), maar tot een hemelsch wezen. De slang heeft dus gedeeltelijk gelijk gekregen.

Het is mogelijk om in de tegenstelling van de beloften der slang: „gij zult worden als God”, en in de vervulling: hij is geworden als één onzer, een bedoelde fijnheid te zien van den schrijver. Dat men dit vers, of door 't als polytheïsme of als ironie te verklaren, buiten 't religieuze litteraire corpus van 't Jahwisme heeft willen plaatsen, is een bewijs, dat het niet begrepen werd. Het kan alleen begrepen worden, wanneer men de slang als het type van het magische dier ziet, dat door verboden middelen den mensch tot die hogere kennis bracht, die de schrijver alleen aan God toebehoorend beschouwt, maar waarvan hij de mogelijkheid theoretisch niet betwist, dat de mensch zich er wat van toeëigent (zie bij 2 : 19 noot 19 en 3 : 1, bespreking van de slang).

10) „Kunnende kennen” letterlijk: om te kennen; dit kan een soort *par-*

tipical-constructie zijn, vgl. לאמר = zeggende, door te zeggen; hier hangt de *inf.* met ל ook nog af van הויה, staat er althans in los verband mee; zie 2 Sam. 14 : 17, 25. Mogelijk is ook: wat betreft; ten opzichte van, GES. KAUTSCH, Gr. 114.

11) ועתה = maar nu. Dit staat vrij zelfstandig. EERDMANS meent met HOLZINGER zelfs, dat 't in de lucht hangt (T.T. 1905, blz. 492) en construeert er een nieuwe zin van. Dit is echter niet noodig, maar willekeurig. GES.-BUHL, H.W.B. *s.v.* omschrijft terecht, op grond van de woordaflleiding, voor ועתה: „nu ten tijde”, de tegenwoordige toestand fixeërend, meermalen tegenover een vroegere toestand, Gen. 27 : 36; Jes. 49 : 5. D.w.z. er treedt dus een nieuwe toestand in, waarvan men zich rekenschap geeft; dit moment van rekenschap van het nieuwe wordt uitgedrukt door ועתה; we vertaalden duidelijkshalve: „maar nu” (niet: en nu); we zouden ook kunnen vertalen: en nu dientengevolge, of: en nu, met 't oog daarop.

Gen. 4 : 11, waar Jahwe na 't constateeren van de misdaad van Kaïn de nieuwe situatie samenvat en zijn beslissing daarop bouwt: „maar nu, weest vervloekt”; Gen. 45 : 5: Jozef heeft zich bekend gemaakt voor zijn broeders, die plotseling in een heel nieuwe situatie staan, voor hun gevoel blijkbaar een dubbel gevaarlijke; daarom laat Jozef volgen: „maar nu, weest niet bezorgd”. Ook Jes. 28 : 22 na de cordeelsbedreiging: „maar nu, gedraagt u niet overmoedig”. (Dat de mensch niet wordt verdreven, omdat hij gegeten had, maar omdat hij geen vrouwen meer verdient als wachter (JACOB, a.w., S. 125 ff.) blijkt nergens uit.) ועתה sluit dus af een vorige toestand, trekt de gevolgtrekking uit het voorafgaande; wat er op volgt is een nieuwe conclusie, een nieuwe verhouding tegenover en op grond van 't voorafgaande.

Dit geschiedt in de vorm van een gebod: ועתה is in de meeste gevallen de inleiding tot een *imperativus*; b.v. van de 25 gevallen in Genesis (buiten onze tekst) zijn 19 of 20 inleiding tot een gebod en dergelijke; 5 of 6 maar tijdbepalend van beteekenis. Het heeft dus zeer veel voor om na ועתה een *imperat.* of iets dergelijks te verwachten (vgl. volgende aantekening).

Dit verbod is dan een gevolg van de juist uitgedrukte overweging, vgl. b.v. Gen. 4 : 11. Op grond hiervan mogen we concluderen, dat het verbod van de levensboom een nieuwe toestand is, een, die intreedt (zie bij volgende aant. 12).

Dat nu, na deze overweging van Jahwe, de conclusie volgt: de mensch moet niet ook van de levensboom eten, beteekent *implicite*, dat de levensboom eerst niet was verboden. De opvatting van Zimmern (zie beneden bij aant. 12): de boom blijft verboden, is minstens onlogisch. Heel eigenaardig is de poging van JACOB: Genesis, S. 125 ff., om aan de conclusie te ontkomen, dat de mensch in de toegang tot de levensboom de mogelijkheid tot eeuwig leven had; hij redeneert: de boom was van te voren niet verboden, omdat de mensch niets wist van sterven, hoewel hij sterfelijk was; daar hij na 't eten van sterven weet, moet hem daarna (omdat hij er nu naar zou grijpen) de toegang onmogelijk gemaakt worden (vgl. echter de bedreiging in 2 : 17).

Onze conclusie, dat men van de levensboom mocht eten, is in volkomen overeenstemming met de logische conclusie, die volgt uit 2 : 16: van alle boomen moogt ge eten (2 : 17, alleen niet van de boom der kennis).

Indien men de conclusie, dat men eten mag van de levensboom, uit 2 : 16 niet toestaat, moet men òf den verhaler een groote fout toeschrijven, òf meenen, dat 't zoo natuurlijk voor den schrijver was, dat een mensch niet van de levensboom at, dat hij 't maar niet eens heeft gezegd; maar dan is 't heel vreemd, dat de schrijver *expressis verbis* zegt, dat de levensboom wel in 't menschenparadijs staat.

We meenen, dat alleen de conclusie, dat in 3 : 22 de levensboom verboden wordt, met het geheel van het verhaal in overeenstemming is; dan slaat 3 : 22 op 3 : 19 (waar de dood als straf wordt aangekondigd, zie de bespreking van dit vers) en dan krijgt de levensboom in de hof een diepe zin als de achtergrond van het verhaal (zie bij 2 : 19, noot 18).

Het is niet mogelijk om, indien men het *ועתה* zijn juiste zin geeft, aan deze conclusie te ontkomen; KÖHLER, a.w., meent S. 135, 166, dat 't verbod van de levensboom alleen afkomt, omdat Jahwe verder onheil wil voorkomen (dus bezorgdheid); dit veronderstelt echter een vertaling als: „maar laat hij nu niet zijn hand uitsteken en ook nemen van de levensboom” (deze vertaling b.v. bij BÖHL: Genesis I, blz. 30); maar door zoo *ועתה* binnen de volgende zin te trekken, verliest het zijn *praegnante* beteekenis en wordt de zin van geheel andere aard. (Dat *ועתה* ook in meer tijdbepalende beteekenis een *praegnante* zin heeft, is zeer algemeen, vgl. b.v. I Sam. 15 : 17, 26, 27). Deze conclusie wordt o.i. gesteund door de vertaling van 't volgende versdeel; alles komt er op aan hoe *פן* vertaald moet worden.

¹²⁾ *פן* wordt hier gebruikt in een *elliptische* zin; letterlijk: „maar nu, opdat hij niet zijn hand uitsteke en neme ook van de levensboom”. In dergelijke *elliptische* zinnen kan *פן*, zooals GES.-BUHL, H.W.B. s.v. juist omschrijft, twee beteekenissen hebben: het kan een verbod, waarschuwing inleiden, of ook uitdrukking zijn van bezorgdheid. Dit ligt in de aard der zaak: opdat niet dit of dat gebeure, kan uitdrukking zijn van een wensch, òf van vrees.

Men is meestal gewoon het: opdat niet, in vs. 22 te verklaren als uitdrukking van bezorgdheid (zooals ook GES.-BUHL aangeeft). Bij het nagaan der plaatsen, die daar worden aangevoerd, waarbij *פן* is geconstrueerd met *impf.*, blijkt duidelijk, dat de verdeeling der plaatsen over bovengenoemde beide beteekenissen niet heelemaal klopt; behalve Job 32 : 13; Jes. 36 : 18; Jer. 51 : 46 zijn zeker óók *cohortatief* (verbod, waarschuwing, aansporing):

Gen. 19 : 19; Lot in een smeekbede tot de engel: „opdat 't kwaad me niet toch treffe en ik sterve”; vgl. het parallele vs. 20, waar zólf s een *cohortatief* staat *אמלטה*; dus 't *פן* in vs. 19 is te vertalen: „laat 't kwaad me toch niet treffen---”.

Gen. 44 : 34; dit vs. parallel met 33: laat toch niet zien de ellende---

Dt. 29 : 17 (met *יש*) = laat niet bestaan onder u iemand--.

2 Kon. 10 : 23 (met *יש*) = laat er niet zijn (bevel).

In I Sam. 13 : 19 en 27 : 11 kunnen we spreken van voorzorgsmaatregel, maar deze maatregel in oorlogstijd sluit toch behalve bezorgdheid ook wel 't bevel in; we hebben in deze verzen een typisch voorbeeld, dat de beide beteekenissen niet volstrekt uit elkaar kunnen gehouden worden, maar ook in elkaar overgaan.

Daarnaast staan voorbeelden, waarbij de tweede beteekenis van *פן* als

uitdrukking van bezorgdheid, duidelijk is: Gen. 26 : 7, 9; 31 : 31; 38 : 11; 42 : 4; Ex. 13 : 17; Num. 16 : 34; Am. 5 : 6; Ps. 38 : 17.

Daar beide beteekenissen ongeveer evenveel voorkomen, moet dus het zinsverband over de betekenis beslissen; onder welk van beide valt Gen. 3 : 22: is 't uitdrukking van bezorgdheid òf een verbod? Aan bezorgdheid doet denken het נָחַם: „laat hij niet zijn hand uitsteken en ook nemen”. Aan bevel doet echter zeer sterk denken de aanvang van de zin: וַעֲתָה (vgl. de vorige aantekening).

Wij meenen hieruit te moeten concludeeren, dat het onjuist is in dit geval een òf-òf te stellen. We mogen (zie boven over 1 Sam. 13 : 19 en 27 : 11) veronderstellen, dat *beide* beteekenissen in dit vers liggen opgesloten.

Jahwe zegt: hij heeft dit bereikt, „maar (daarom) nú: láát hij géén hand uitsteken en óók nemen van de levensboom”. We hebben hier evenals in de Sam.-plaatsen echt een *voorzorgsmaatregel*, d.i. een instelling, bevel, om iets te voorkomen; maar die: hier op grond van de overweging van 't eerste deel van 't vers, *genomen* wordt in verband met de nieuw-ontstane situatie.

Vs. 22 is niet alleen een overpeinzing van Jahwe, maar een beschouwing, die overgaat in een bevel, in 't nemen van een maatregel. Dit is de oorzaak van de eigenaardige constructie: in de levendige vertelling laat de schrijver a.h.w. Jahwe eerst de toestand overzien, en dan ineens tot beslissingen overgaan. Hierbij is de „beschouwing” van Jahwe meer nog uitdrukking van de „najver”, die in de O.T.-ische Jahwevoorstelling zulk een rol speelt, dan van „bezorgdheid” in de algemeene zin van het woord. HEMPEL, Z. f. syst. Theol. l.c. ziet er in: das verbreitete Motiv von der Furcht der Götter.

We hebben precies dezelfde constructie in Gen. 11 : 6 en 7: Jahwe zeide: zie 't volk is één, zij hebben allen één taal en dit is (nog maar) het begin-werk; maar nu —, niets is voor hen onuitvoerbaar van alles, wat ze maar bedenken, — kom aan, laten we afdalen en hun taal in verwarring brengen. Ook hier duidt 't וַעֲתָה de overgang aan tot 't handelen Gods, 't is de inleiding tot הִבַּה נִרְדָּה. Het is alleen niet zoo duidelijk als in 3 : 22, omdat in 11 : 6 nog een tusschenzin staat (dergelijke tusschenzinnen wel meer, vgl. 29 : 20).

Het dramatische karakter der beschrijving duidt in 3 : 22 noodzakelijk op een heel nieuwe maatregel, die genomen wordt, zooals ook in Gen. 11 : 7 (de taal was niet verward, maar wordt verward). De conclusie, die hieruit logisch volgt, is, dat de boom eerder niet was verboden. De opmerking van ZIMMERN, A.R.W. 1899, S. 166: die Sterblichkeit der ersten Menschen erscheint uns dadurch motiviert, dass ihm das Essen vom Baum des Lebens verboten *bleibt*, schijnt ons heel onlogisch, en is beïnvloed door 't verband, dat ZIMMERN zoekt met de Adapa-mythe. Heel juist zegt WELLHAUSEN: Prolegomena, S. 305: An einem Leben nach dem Tode kein Gedanke; als eine verscherzte Möglichkeit gilt das Leben ohne Tod.

Door deze exegete wint 't heele vers aan diepte; zoo is de eigenaardige vorm, die *elliptische* vervolgzin, ineens duidelijk als uitdrukking van dramatische bewogenheid; en zoo hebben we een besliste heenwijzing gekregen naar de positie van de levensboom (zie ook de vorige aantekening). Zoo sluit ook dit vers bijzonder goed aan bij vs. 23 en 24, waarin het besluit tot daad wordt omgezet. Eveneens sluit 't vers zoo prachtig aan 't voorafgaande aan. Nadat Jahwe de dood had opgelegd aan den mensch, moet Hij hem de pas

afsnijden van de levensboom, opdat hij Gods inzetting niet ontkome.

Deze oplossing schijnt ons aanbevelenswaardig, doordat we precies de woorden laten staan op hun plaats; we kunnen ook □ behouden (vgl. onze opmerking over de overleveraars van de masorethische tekst bij 3 : 21), dat OBBINK wil laten vervallen (met beroep op LXX, zie Paradijsverhaal, blz. 135; Z.A.W. 1928, S. 105 ff.; E.T. XLIV 1932/1933, p. 475; XLV, 1933/1934, p. 236 s.).

We behoeven ook niet tot de conclusie te komen, dat de mensch reeds gegeten heeft, welke in verband met het volgende deel van het vers onmogelijk schijnt; want het vervolg veronderstelt, dat eenmaal eten eeuwig leven geeft (zooals eenmaal eten van de boom der kennis den mensch gelijk met een hemelsch wezen maakte; vgl. ook de levensplant in Gilg.-Epos, en 't levensvoedsel in Adapa-mythe; dit ook reeds BUDDE, Z.A.W. 1929, S. 54 ff.). Het is ook niet onredelijk te veronderstellen (OBBINK: Paradijsverhaal, l.c.) dat de mensch mócht eten en niet héeft gegeten; een dergelijk motief komt meer voor, vgl. Gilg.-Epos.

¹³⁾ 't Eenmaal eten brengt eeuwig leven, zie vorige aantekening, ook SKINNER 88.

¹⁴⁾ Eenigszins opvallend is, dat na 't besluit van vs. 22 niet eerst de verdrijving van de levensboom wordt verteld. Toch is er wel een oorzaak voor te zien: 1e de schrijver houdt zijn volgorde van de „vloek” over den mensch (3 : 17-19) vol: de aardbodem te bewerken, en ten slotte sterven; dit versterkt de eenheid van 't geheel; 2e de schrijver eindigt met de verdrijving van de boom des levens te vertellen, omdat deze hem heel zwaar weegt; de vraag, waarom de mensch sterven moet, is hem nog belangrijker dan die: waarom de mensch zwoegen moet.

Dat vs. 23 en 24 doubletten zijn, is niet vol te houden; herhaald wordt slechts 24a.

¹⁵⁾ Oostelijk van de hof worden de menschen blijkbaar verplaatst, daarom komen daar de cherubs te staan. Dit is in overeenstemming met de traditie van Gen. 4 : 16. Deze aanduiding doet GUNKEL: Genesis, S. 24 en 26, opmerken, dat het paradijs zou liggen in 't verre Westen ('t land van Utanapištim volgens JENSEN, K.B. VI) in tegenstelling met 2 : 8 en 10-14 (vgl. aant. 15 bij 2 : 8, blz. 136 v.).

De noodzakelijkheid van deze opmerking ontgaat ons; waarom men niet oostelijk kan wonen van het oostelijk paradijs, is niet duidelijk, tenzij men met GUNKEL 't mythologische motief van 't uiterste Oosten in de tekst indraagt. Juist vs. 24 is een bewijs, dat dit mythologisch motief onhoudbaar is, en de schrijver aan een oostelijk land heeft gedacht (een bewijs voor de „ont-mythologiseering”, die de tekst wil); een herinnering aan 't land „aan de monding der stroomen” van Utanapištim is geheel onvindbaar (voor ALBRIGHT vgl. blz. 136 en 151). LOISY: Mythes, p. 193 s., n. 2 bespreekt breedvoerig de opvatting der LXX, die in deze tekst „Oostwaarts” vertaalt door: tegenover, en dus blijkbaar ook reeds 't verre Oosten als paradijsland heeft gezien (met de Henoch-boeken). Terecht onderstelt hij een verschil van beschouwing van LXX en *Masora*.

¹⁶⁾ *De Cherubs*: 't artikel bewijst, dat de schrijver de voorstelling als bekend veronderstelt (zie n. 13 bij 2 : 8 en n. 2 bij 3 : 1). Het is echter dáárhoor juist óns niet geheel duidelijk, wat de voorstelling inhoudt. Als we na-gaan in het O.T. wat cherubs zijn, zien we, dat ze voorkomen als:

a. Wachters in de godentuin, Ez. 28 : 14, 16 („bedekkende cherub”).

b. Draggers van Jahwe. Ps. 18 : 11; 2 Sam. 22 : 11 (vgl. Ps. 104 : 3), parallel met wind en wolken gebruikt; hierbij dringt zich de vraag op: wat is primair? Is de wolk later gepersonificeerd (EERDMANS, T.T. 1905, blz. 485; SMEND: Religionsgeschichte, S. 22) of is de cherub een demonisch wezen, dat met de donkere wolken dichtelijk in verband is gebracht? TYLOR en in navolging van hem BARTON: Semitic a. Hamitic Origins, p. 128, 144 willen denken aan gepersonificeerde figuren van de wind; zoowel in Ps. 18 : 16 als in Ez. en Gen. 3, als ook in Babel (bij bevruchting van palmboomen, bestreden door SMEND).

c. In de israëlietische cultus zijn de cherubs aanwezig in tempel- en tabernakelbeschrijving, ook in de nieuwe tempel van Ezechiël, in drieërlei opzicht: 1. als figuren, wier vleugelen over de ark zijn heengespannen, 1 Kon. 6 : 23-28; 8 : 6, 7; Ex. 25 : 18-20; 37 : 7-9. 2. Als figuren op de wanden aangebracht, Ex. 26 : 1; 1 Kon. 6 : 28-35 (tusschen palmboomen); Ez. 41 : 18, 20, 24, 25. 3. Als beeldhouwwerk voor de wagenstellen naast runderen en leeuwen (1 Kon. 7 : 29, 36).

d. De cherubs als troondragers van Jahwe: Ez. 9 : 3; 10 : 1-22 (vgl. Ez. 1-3), waarbij zeer bijzondere, heel nieuwe, voorstellingen worden gegeven. Of deze *d*-voorstelling een uitwerking is onder babylonische invloed (?) van de *b*-voorstelling is niet met zekerheid te zeggen, maar waarschijnlijk.

Hoe de uitdrukking: „die op(?) de cherubs zit” (1 Sam. 4 : 42; 2 Sam. 6 : 2; 2 Kon. 19 : 15; Jes. 37 : 16; Ps. 80 : 2; Ps. 99 : 1) te verklaren is, óf uit de voorstelling *b* (DÜRR), óf uit *c* 1 (GES.-BUHL, H.W.B.¹⁶) óf uit *a* (SMEND) is onzeker.

Het is niet onmogelijk, dat verschillende voorstellingen van de cherub in Israël samen zijn gevloeid; er zijn verschillende voorstellingen bij andere volken, vooral Babel, die dadelijk aan *a*, *c* 2, *c* 3, *d*, doen denken. Het is niet mogelijk hier de vraag van de ontwikkeling van de cherubvoorstelling te teekenen; we verwijzen naar: SMEND, l.c. en GUNKEL: Märchen, S. 62; Genesis, S. 24 f.; FELDMANN: Paradies, passim; OBBINK, a.w., blz. 71 v.v.; 156 v.; L. DÜRR: Ezechiels Vision 1917, S. 21-31; DHORME-VINCENT, zie blz. 113; H. VISSCHER, l.c.; DHORME-VINCENT geven een ontwikkelingsschema: in Gen. 3 zouden we te doen hebben met de babylonische, anthropomorfe voorstelling; bij de ark met een uitbeelding, door egyptische voorstellingen beïnvloed; in de latere passages (voornl. van Ezechiël), zouden klein-aziatische en palestijnsch-syrische voorstellingen van gevleugelde leeuwen met menschenhoofd hun stempel op de voorstelling hebben gedrukt. Zoo wijst ook COOK (titel zie beneden) voor Gen. 3 : 24 op de *käribu-sēdu* van de ass. tempels; voor de cherubs bij de ark op egyptische voorstellingen (als b.v. A.O.B. z. A.T.², Abb. 197); voor de cherubs bij de palmboomen in de tempel op de ass. gevleugelde *genii*; voor de cherubs als drager van Jahwe (Ps. 18) op de bekende munt uit Gaza, waar Jhw-Zeus op een gevleugd zonnerad(?) wordt afgebeeld (zie A.O.B. z. A.T.², Abb. 362, ook S. 104, en boven blz. 120).

De woordafleiding kan ons niet verder helpen; van hebreeuwse stam is 't woord nauwelijks, een dergelijke stam is althans niet meer bekend; men zoekt verband met *γουψ* (WELLHAUSEN: Prolegomena⁶, S. 309; PROCKSCH, a.w., S. 41), en met een zuid-arabische stam (WELLHAUSEN, l.c.) of met een assyrische stam (zie de mogelijkheden bij DEIMEL, Oriëntalia 16, 1925 en COOK: The religion of ancient Palestine, zie hoofdstuk I, blz. 113 v.v. en hoofdstuk II, blz. 120); of verklaarde 't als *metathesis* uit *רכוב* vgl. Ps. 104 : 3 (JACOB, a.w., S. 128 f. noemt dit de oudere joodsche verklaring; PROCKSCH, l.c., wijst naar oud-arameesch *רכבאל* = wagen Gods). Voor andere naamsverklaringen zie FRUHSTORFER, S. 66 ff. en S. 93 ff., en 't genoemde opstel van DHORME-VINCENT, p. 328 ss.

Zeker is, dat de voorstelling van dergelijke figuren zoo verbreid is, dat er allerlei motieven mee verbonden konden worden en 't dus niet noodig is uit één bepaalde cultuurkring dit samenstel van motieven te verklaren; echter vindt de naam zijn nauwste parallel in Babel.

Daar niet zeker is, welke van de voorstellingen als 't oudste moet beschouwd worden, en we de ontwikkeling niet zeker kennen, is 't niet duidelijk of we bij de cherubs in Gen. 3 : 24 moeten denken aan wachterfiguren in de zin van Humbaba uit het Gilg.-Epos, vgl. Ez. 28 : 14, 16 of aan donderwolken en bliksem (vgl. EERDMANS: 't vlammenzwaard; waarvoor ook te herinneren zou zijn aan Ex. 19) of aan de stierkolossen van babylonische en sfinxen van egyptische tempels, en andere dergelijke demonische wezens van allerlei afbeelding (vgl. KRISTENSEN, T.T. 1908, blz. 232; zie boven hoofdstuk I, l.c.)

We kunnen misschien 't best zeggen: de traditie van de cherubs als personificatie van de wolk (vgl. 't vlammenzwaard) wordt hier vereenigd met de traditie van de cherub als waker (de oud-hebreeuwse voorstelling verbonden met de babylonische?).

¹⁷⁾ Het vlammenzwaard. Babylonische parallellen behoeven we hier volgens DEIMEL, l.c., niet te noemen (daartegenover ALBRIGHT, A.J.S.L. 36, p. 282 S., die meent: „the flame of the revolving sword, originated in a miscomprehension of the purpose of the winged solar disk, which the genii hold over the palm to ensure maturity of the crop” (zie verder hoofdstuk I, blz. 115). D. NIELSEN, a.w., S. 50, wil denken aan de glans van de Venusster, die vaker gesubstantiveerd is als speerpunt in zuid-arab. afbb.

Terecht wijst DEIMEL naar gepersonificeerde voorstellingen van het „wraakzwaard” Gods (Jer. 46 : 10; Jes. 34 : 5; Zef. 2 : 12; vgl. OEBINK, a.w., blz. 157 n. 3); deze voorstelling is in dit geval niet van de personificatie van de bliksem te scheiden (met EERDMANS, LOISY: Mythes e.a., zie boven).

Het zwaard met de cherubs te vereenzelvigen († explicatief, JACOB, a.w., S. 128 f.) stuit toch wel af op 't verschil in „getal” der woorden.

¹⁸⁾ „Flikkerend” niet in de zin van: schitterend, maar 't heen en weer schietende, zich wentelende, of zich veranderende (de zig-zag-lijn van de bliksem?).

¹⁹⁾ Met het woord: de levensboom eindigt dit verhaal. Zou 't niet een heenwijzing kunnen zijn naar de beslissende rol, die deze in de geschiedenis speelt?

AANHANGSEL: LITTERAIRE SAMENSTELLING

Het verhaal is een eenheid, behalve 2 : 10-14 en 3 : 20; 2 : 10-14 is waarschijnlijk aan een andere paradijsvoorstelling ontleend dan de schrijver wil geven, die heel vaag 't paradijs in 't Oosten plaatst (2 : 8; 3 : 24), en is (hoewel mogelijk ouder) misschien door later hand ingevoegd; 3 : 20 moet enkele verzen opgeschoven zijn en oorspronkelijk voor of na 4 : 1 hebben gestaan. Er zijn enkele anomalieën in de tekst: de boom der kennis in 2 : 9 staat op een vreemde plaats en 3 : 3 is hij onverwacht als boom des middens aangeduid; in 2 : 19 't scheppen van de dieren, nadat op de vrouw is gezinspeeld; deze wijzen op 't feit, dat oud materiaal is verwerkt. Ook zijn er enkele dubletten, vs. 8b en 15, vs. 24a(?) en 23a, die misschien als stijlfouten(?) zijn aan te wijzen (24a) of als inlassching ten gevolge van de invoeging van het stuk 2 : 10 v.v. (nl. 8b); tenslotte is misschien ook 3 : 18b daartoe te rekenen, dat het vers bestaande uit 18a en 19b wel heel overvol maakt.

Daar we over de bronnensplitsing of Ergänzungshypothese nog niets definitiefs hebben gezegd, volge een korte bespreking hiervan, naar aanleiding van de nieuwste poging tot splitsing door BEGRICH, a.w.

We laten allerlei vroegere pogingen tot splitsing rusten, en verwijzen b.v. naar EERDMANS, T.T. 1905, l.c., die verschillende ervan bespreekt; naar BUDDE: Christliche Welt 1932, Sp. 198 ff., die de poging van SCHMIDT: Paradieseserzählung onder de loupe neemt.¹⁾

Omdat de poging van BEGRICH een der meest streng-doorgevoerde en serieuze

¹⁾ Vergelijk verder de verschillende reconstructies van bronnen, waarvan BEGRICH, a.w., S. 93 enkele belangrijke voorbeelden geeft.

Wij kunnen niet ingaan op de vele bijzondere uitwerkingen van 't paradijsverhaal; we releveeren: DORNSEIFF, Z.A.W. 1934, S. 61 ff., die een nauwe parallel trekt tusschen grieksche sagen en 't paradijsverhaal (paradijs//Hesperidentuin; Eva//Pandora; levensboom = liefdesboom = boom des doods); HEMPEL, Zeitsch. f. Syst. Theol. 1931, S. 211 ff., die als achtergrond van 't verhaal van Gen. 3 construeert de strijd van de anthropomorfe tegen de theriomorfe godheid. Dit is nauw verwant aan GRESSMANN: Festgabe Harnack, S. 33, die als achtergrond van het verhaal reconstrueert: „der Gegensatz zwischen Himmelsgottheit und Unterweltsgottheit”; de eerste wil den mensch leven zonder kennis geven; de andere kennis en dood; de mensch is tusschen beiden 't strijd-object. MENES, l.c. ziet twee verhalen: 1. babylonisch: paradijs + levensboom + uitdrijving + cherubs + paradijsrivieren; 2. palestijnsch: mensch als boer op de akker, vervloekt en verdreven na 't eten van de boom der kennis. G. A. BARTON: Semitic and Hamitic Origins, p. 143 ziet twee verhalen ineengewerkt: In chap. 2 and its Babylonian counterpart, woman is represented as enticing man from intercourse with the beast; in chap. 3, the serpent, a beast, is represented as urging the union of man and woman. The purpose of both representations was, however to explain how men came to attain to a knowledge of sex and how homes and society were founded.

J. MEINHOLD: Budde Festschrift, Beiheft 34, Z.A.W. 1920, S. 122 ff. en Einleitung³, S. 118 ff. ziet in de paradijsgeschiedenis de ineenwerking van deze drie verhalen: 1. een stamouderverhaal der Kenieten en Hivvieten (Qain-Hawwa), dat vertelde van een jongen en een meisje uit woestijnzand gemaakt, geplaatst in een oase, waar de paradijsvruchten eeuwig leven gaven; maar na

is, en een der laatste, willen we bij wijze van methode-vraag zijn bronnensplitsing onder 't oog zien.

BEGRICH wil alleen doubletten, geen sprongen of tegenspraken in de tekst als heenwijzing naar verschillende bronnen gebruiken. Als doubletten rekent hij 2 : 5 regen, 6 : 7N; 8b en 15 tweemaal verhaald, dat de mensch in de tuin wordt geplaatst; 2 : 9; 3 : 22 twee boomen, echter één boom speelt slechts een rol; dubbele vloek van den mensch n.l. eenerzijds: brood eten, anderzijds: kruid des velds eten; eenerzijds aarde worden, anderzijds: stof worden; de verdrijving tweemaal verteld, 23 en 24. 't Scheppen van den mensch uit stof van de akkerbodem is op grond van 3 : 19 een doublet; de bewakers, nl. cherubs en vlammen zwaard, zijn doubletten. De Godsnaam eveneens, maar deze is niet te gebruiken als middel tot splitsing.

Vanuit 3 : 1-5, dat een volstrekt gesloten eenheid is, gaat de schrijver reconstrueeren; hierin zijn de volgende figuren: slang, vrouw, man, één boom in 't midden; aan dit stuk sluit zich zeker aan 6 v.v. tot het einde van hoofdstuk 3 (behalve de doubletten in 19 v.v.).

In 19 v.v. moeten de doublures uiteengehaald worden: dit geschiedt op grond van de overweging, dat de vloek „zielt auf zwei verschiedene Existenzformen nach der Vertreibung hin“:

1. 18a hij moet nomade worden, 't veld brengt hem alleen op doornen en distelen, de steppenfauna; hij moet eten de kruiden der steppe; geen akkerbouw. Hierbij 19c: de mensch uit stof gebouwd.

2. 17c de mensch moet akkerbouwer worden; 't woordspel *ādām-adāmā*

gegeten te hebben van de verboden kennisboom (verleid door het demonische, wijze, bron-dier, de slang) werden ze de woestijn in gejaagd, waar ze de voorouders werden van bovengenoemde stammen. In het verhaal steekt tevens 't motief van de strijd van de berggod Jahwe en de oasedemon de slang; 2. De eerste mensch en zijn vrouw (*ādām* = boer) werden op de godenberg in het Noorden als wachter geplaatst, maar verdreven en tot boer vernederd; dit verhaal is van indo-arische oorsprong; 3. In 3 : 22 en 24 is de rest terug te vinden van een derde verhaal, dat vertelt van twee verboden boomen; daar de mensch van één gegeten heeft, moest hij van de tweede worden verjaagd.

Voor een analyse van J. MORGENSTERN, *Journal of Jewish Life and Philosophy* 1919, p. 105 ff., 225 ff., zie Z.A.W. 1933, S. 59 A 2 (onmythologische scheppingsgeschiedenis; elohistische hofgeschiedenis, aetiologisch; sekundair toegevoegde levensboommotief).

ALBRIGHT, A.J.S.L. 36, p. 258-294 (*The goddess of Life and Wisdom*). Hij onderscheidt de volgende motieven:

1. 't Paradijs in 't Westen.
2. De boom van leven en wijsheid, bewoond door de „serpent-genius“.
3. Verlies van onsterfelijkheid door de slang.
4. Verleiding oermensch door moedergodin (eten van kennisboom = „sexual intercourse“).
5. De levensboom, bewaakt door cherubs en vlammen zwaard.

In Gen. 2 is de boom des levens secundair gescheiden van de boom der wijsheid; en de laatste is geassimileerd aan de boom van sexueele kennis. ALBRIGHT haalt verschillende heel late getuigen (Henochboek, rabbijnsche litterat. ur, zelfs Mas'udi) aan, als overblijfselen van oude motieven.

J. W. ROTHSTEIN geeft in Beiheft Z.A.W. 41 (1925, Festschrift K. Marti, S. 238 ff.) een reconstructie van: „Die ältere Schicht (J¹) i. d. Jahwistischen Uebelieferung der Urgeschichte“; hij geeft deze hoofdzakelijk op grond van een combinatie Gen. 6 : 1-4 en 3 : 22, 24! (dus een vrije voortzetting van

wijst er op, dat de mensch uit de akkerbodem is geschapen. Hierbij hoort 19a: 't brood eten, als de opbrengst van de akkerbouw.

Slechts de vervloeking van den mensch tot boer (dus 2) behoort (omdat ze volledig is) in 't verhaal Gen. 3 : 1-17a, dat het volledige hoofdverhaal is; dit eindigt met 3 : 21 + 23 + 24b(?). Als herkenning van deze bron is, een telkens terugkerende stijfgevoel van terugwijzingen door relatiefzinnen, te onderscheiden.

Op grond van 't verhaal uit hoofdstuk 3, moeten tot de hoofdbron behooren uit hoofdstuk 2, de verzen: 25 (want menschen zijn naakt); 2 : 18-24 (schepping der vrouw en der dieren, vgl. 3 : 1, 11); 2 : 16, 17 ('t verbod, waarbij de boom in 2 : 17 oorspronkelijk „boom van 't midden" geheeten heeft als in 3 : 3); 2 : 8 (behalve: „in 't Oosten"); 2 : 7 (vgl. de heenwijzing *ādām-adāmā* in 3 : 19b, 23; alleen „stof" is doublet); vs. 5b moet tot de vertelling behooren (*ādām-adāmā*) en misschien vs. 6 (*adāmā*); vs. 4b is begin ervan.

Zoo is 't oorspronkelijke verhaal Gen. 2 : 4b, 5b-8, 16-25; 3 : 1-17, 19a, b, (21), 23, 24b(?); dit is waarschijnlijk de Elohimbron.

Deze geschiedenis gaat BEGRICH na; ze vertelt van een boom in 't midden van de *tuin*, waar de menschen waren, verleid werden en veroordeeld tot *landbouw*; in 't begin van 't verhaal 2 : 5b ontbreekt de landbouwer, in 3 : 23 is hij er; in 't begin heet de mensch uit de *adāmā* geschapen; aan 't eind moet hij er toe terugkeeren 3 : 19, 23. In deze vertelling zijn nog wel enkele oneffenheden, welke aantoonen, dat de scheppingsverhalen oorspronkelijk zelfstandig waren; ook de verzoekingsgeschiedenis is uit oorspronkelijk twee verhalen samengesmolten: 't verhaal van vrouw en slang; en 't verhaal van den mensch,

BUDDE's hypothese i.z. Gen. 6 : 3).

G. CH. AALDERS: Genesis I, 1933; en De goddelijke openbaring 1932, gaat uit van de volkomen historiteit; Genesis, blz. 109: „De geschiedenis van Paradijs en zondeval draagt... het karakter van een historisch bericht. Elke grond om aan een symbolische voorstelling of allegorie te denken ontbreekt----. Toch hebben we ---- niet te doen met de neerslag van menschelijke overlevering maar---- met een openbaring Gods." Tengevolge van deze historische opvatting moet AALDERS komen tot een probleemstelling als: (Openbaring, blz. 454): „Wanneer nu iemand de vraag mocht opwerpen, of dan die boomen er precies zoo hebben uitgezien als de boomen, die wij in de tegenwoordige wereld waarnemen, dan zullen we daarop het antwoord moeten schuldig blijven. Hoe de boomen in het algemeen, en ook de dieren en de mensch er vóór de zondeval uitzagen, en of en in hoeverre ze er toen anders uitzagen dan nu, daaromtrent geeft ons de H. Schrift geen duidelijke mededeeling." De door ons gecursiveerde woorden toonen aan, dat hier de historische opvatting zichzelf opheft.

O. HOLMBERG: Das Motiv des Neugier im Paradiesmythus, Lund 1933, beschouwt 't verhaal van Gen. 2 v. volkomen als een primitieve mythe, waarin vooral twee motieven zijn verwerkt: dat der *nieuwsgierigheid*, hetwelk verbonden is „mit dem weitverbreiteten primitiven *Nacktheitstabu*, dasz die Neuvermählten in der ersten Zeit nach der Eheschliessung vor den Blicken des Ehepartners oder den Blicken anderer schützen soll" (S. 18).

Zuiver theologische werken (theolog. -exegetisch, stichtelijk, populair-wetenschappelijk, of meer dogmatisch-systematisch) konden niet bij de bespreking worden behandeld. De boeken van A. NOORDTJIZ: Gods Woord en der eeuwen getuigenis²; H. VISSCHER: Het Paradijsprobleem; W. VISCHER: Das Christuszeugnis des A.T.; БОННОEFFER: Schöpfung und Fall, e.a. moesten dus buiten beschouwing blijven, evenals het meerendeel der commentaren. Bovendien waren enkele werken en opstellen ons niet toegankelijk.

die in Edens tuin zondigde en landbouwer moest worden.

Naast de hoofdvertelling is de daarin verwerkte *nevenvertelling* slechts een fragment; ze bestaat uit 2 : 5a, 9, 15; 3 : 18, 19c, 22, 24a, c; ze vertelt van den mensch, die op de *adāmā*-akkerbodem woont (in 15 is i.p.v. *gan-eden* te lezen: *adāmā*, wat zou verklaren 't *femin. suffix* na bebouwen en bewaren), maar die van akkerbouwer vervloekt werd tot *steppenbewoner*; hiertoe hoort de vloek uit 19c, die echter niet te lezen is: *stof* zijt ge en tot אף stof zult ge terugkeeren, maar „stof zijt ge en op stof zult ge wonen!” (te lezen על en תשב); in 2 : 9 kan oorspronkelijk in de *nevenvertelling* geen הן hebben gestaan en moet men lezen i.p.v. הן בתוך הן. בתוכם. Het gaat hierin om twee boomen, in 2 : 9, evenals in 3 : 22; BEGRICH meent zelfs een *chiastische* plaatsing der boomen in 2 : 9 en 3 : 22 te herkennen („kaum unbeabsichtigt”).

In deze vertelling veronderstelt BEGRICH te lezen: de geschiedenis van den oermensch, uit stof geschapen, voor wien Jahwe de boomen liet ontspruiten uit de akkerbodem, waaronder de levens- en kennisboom; dit land moet de mensch bewerken; de mensch had van de vruchten van de kennisboom gegeten (zie Job 15 : 7); Jahwe overweegt (3 : 22 behoort in 't oorspronkelijk verhaal vóór 3 : 18), dat de mensch ook nog van de levensboom zou kunnen nemen, en bestraft den mensch tot woestijnbewoner (zie boven) en verjaagt hem dientengevolge van de akkerbodem.

BEGRICH meent op grond van een mogelijke ineenwerking van deze vertelling met Job 15 : 7 te mogen komen tot de constructie, dat God de namen van de goddelijke boomen niet heeft genoemd, maar in een Godsraad deze besprekende, is dit den mensch (die „wohl zufällig das Wort Jahwes mit angehört” heeft) bekend geworden; welke toen gegeten heeft en goddelijke wijsheid kreeg (dit verhaal is dus sterk mythologisch, en heeft een parallel in de grieksche sage van Prometheus, die 't vuur rooft en door de afgunst der goden wordt bestraft).

Deze analyse is zeer interessant; ze is streng volgehouden en wekt door de logische opbouw bewondering; de resultaten zijn niet gering. De schrijver heeft enkele dingen naar voren gebracht, die algemeene erkenning vinden moeten: nl. 't feit, dat er verschillende vertellingen zijn geweest; enkele er van heeft hij afgerond of aangegeven. Maar zijn hoofddoel: het fixeeren van twee schriftelijke bronnen schijnt ons mislukt.

Bezwaren.

1. *Petitio principii*. De schrijver gaat uit van wat hij bewijzen moet; dat de hoofdvertelling maar één boom zou hebben, en dat er een verschil moet liggen achter de aanduiding: „stof” en „aarde”, „veld” en „akkerbodem”.

2. *Onnoodige tekstwijzigingen*. Hij moet tot verschillende tekstreconstructies komen, vooral om zijn tweede verhaal uit te krijgen, zooals 2 : 15 (*gan eden* in *adāmā*; 3 : 19c ingrijpend veranderd; 2 : 9 midden in de tuin: in hun midden); geen dezer veranderingen zijn op zichzelf noodzakelijk, die in 3 : 19c is zelfs tekstverslechtering (als in de voorzin staat: „stof zijt gij”, dan verwacht men in nazin: dus stof wordt gij, en niet: gij zult op stof wonen). Hier wordt een zeer bekende zinswending veranderd in een heel onbekende; en daaraan een beteekenis gegeven, die nergens in 't O.T. voorkomt; want „zitten op stof” is ten diepste vernederd worden (Jes. 47 : 1) en niet aanduiding van nomadenleven.

Alleen de reconstructie 2 : 15 schijnt *einleuchtend*, doet zelfs aan als een vondst; zoo lijkt de oude *crux* van de *fem. suff.* bij עבר en שבר opgelost; maar bij nader toezien kan er niet *adāmā* i.p.v. *gan eden* hebben gestaan, want: men kan wel de *adāmā* bewerken, maar niet bewaken; men kan een hof bewaken;

BEGRICH heeft dat zelf blijkbaar gevoeld, omdat hij op S. 112 van de *adāmā* maakt: „und ihren von Jahwe bepflanzten Bezirk“, en onder aan de zelfde bladzijde schrijft over: *Pflanzung* die de mensch *schützen soll*; maar dat is niet meer vertaling van *adāmā*!

3. *De ontleding en vernietigen prachtige teksten.* Door de ontleding haalt de schrijver uiteen en verdeelt hij over twee bronnen vs. 19b, c; dit is een aaneengesloten versdeel, met zulk een uitgesproken *chiastische* taalfiguur, dat het onmogelijk is ze over twee bronnen te verdeelen (zie boven de exegese). Hieruit volgt, dat ook de uiteenhaling van *‘āfār* en *adāmā* onmogelijk is; zie beneden.

4. BEGRICH komt tot *onmogelijk zakelijke tegenstellingen*: 't is niet vol te houden, dat 't eten van het „kruid des velds“, en van 't „brood“ tegenstellingen zijn, die verdeeld kunnen worden over den nomade en den boer; evenmin, dat „het stof“ behoort bij 't verhaal van den boer, die nomade wordt, en dat de „akkerbodem“ behoort bij den hovenier, die boer worden moet.

Beide tegenstellingen zijn *zakelijk* onjuist: de nomade eet net zoo goed brood als plantenvoedsel, en de boer net zoo goed plantenvoedsel als brood; en in Palestina behoort de stof minstens evenzeer bij de akkerbodem als bij de steppe.

Ook zijn de tegenstellingen *taalkundig* niet juist: *עשב השרה* is onmogelijk alleen op de woestijnvegetatie te betrekken, zie Ex. 9 : 25 (Egypte is geen woestijngebied; wat zou de straf over de woestijngebieden de Egyptenaars hebben geraakt; kruid des velds staat naast: de boomen!); zeer waarschijnlijk kunnen we met BUDDÉ: *Paradiesesgeschichte*, S. 6 (vgl. Gen. 1 : 11 v. en bovengenoemde plaats) onder *עשב* juist eerder *koren* verstaan; dus dan staat *עשב* niet tegenover brood, maar parallel; en bewijst dit de parallelie i.p.v. de tegenstelling van 18b en 19a.

Ook de „stof“ en de „aardbodem“ behooren bijeen; 't is een diepe gedachte van den schrijver om den mensch uit stof van de aardbodem te laten ontstaan, waardoor wel zeer sterk de broosheid van den mensch wordt uitgedrukt, hetgeen des schrijvers bedoeling is (tegenover 't feit van 't verhaal, dat hij de goddelijkheid zoekt); zoo past ook 2 : 7 zeer zuiver naast 3 : 19b, c (dat we boven als eenheid moesten vasthouden; zie ook de exegese der verzen).

5. *De hoofdbron eischt duidelijk meer dan* BEGRICH blijkens zijn reconstructie *wil geven*.

Indien hij 2 : 17a (gereconstrueerd) opneemt in zijn hoofdverhaal en God Zijn verbod formuleert: „maar eet niet van *de* boom in 't midden van de hof“, dan is het noodzakelijk naar de konsekventie van de redeneering, die BEGRICH zelf toepast, óók voor dit gegeven (dat als bekend wordt ingevoerd), een aanduiding te zoeken in de (scheppings-)inleiding; m.a.w. (evenals BUDDÉ e.a. dit steeds beseften) 't hoofdverhaal eischt voor zich op vs. 9, met tenminste één der boomen, 't zij de boom des levens, 't zij de boom der kennis; in verband met de woorden van de slang („gij zult als God zijn en weten wat goed en kwaad is“) kan wel niet aan iets anders gedacht worden dan aan de boom der kennis. Dan zijn we echter met deze bronnensplitsing even ver als BUDDÉ met zijn *Ergänzungshypothese* (trouwens de uitkomst van BEGRICH's reconstructie en BUDDÉ's gezuiverde tekst lijken nu al als twee druppels water op elkaar).

Deze conclusie wordt gesteund door de overweging, dat het verbod van Jahwe (om te eten van een boom in 't midden) niet op een willekeurige boom betrekking had; indien we dit wel onderstellen, moeten we met BEGRICH, S. 114 tot twee conclusies komen; dat het alleen gaat om een *Gehorsamprobe*; en dat het motief zuiver „*märchenhaft*“ is. Tegen het laatste strijdt o.i. het religieus karakter van het verhaal, waarin God (en niet een fee of toovenaar) een rol speelt en dat eindigt met zulke diepzinnige oordeelen, ook aan 't adres der vrouw. Zoo vervalt èn op grond van deze overwegingen èn op grond van de

woorden van de slang en op grond van de aanduiding, dat de boom de boom van 't midden (van de tuin van Eden!) is, de mogelijkheid om 't karakter van de boom neutraal te houden. De boom moet dus bepaald zijn en stemt 't best overeen met de in 2 : 9 vermelde boom der kennis.

Er is bovendien nog een onlogisch ding in de reconstructie over: in de inleiding van de hoofdvertelling door BEGRICH.

In BEGRICH's hoofdverhaal wordt de mensch met de dood bedreigd; dit moet of direct vervuld worden of later, indien het verhaal een logische ontwikkeling heeft; door 3 : 19b op te nemen is o.i. deze vraag niet opgelost. Het verhaal Gen. 2 v. in zijn geheel is hier veel logischer, door op te nemen een boom des levens, waarvan de mensch als straf wordt weggejaagd.

De *nevenbron* is nog veel meer fragmentair dan BEGRICH toegeeft: hij kan er alleen nog een fragment van maken, door enkele versdeelen aan beide bronnen toe te schrijven, b.v. 4b, 7a, door andere te wijzigen (zie opm. 2), door een vers er aan toe te deelen, dat zeker ook reeds tot de hoofdbron hoort (2 : 9, zie boven).

Zeer onlogisch schijnt in de bron de opmerking, dat Jahwe den mensch zet op de akkerbodem (waar?), vooral, dat hij die bewaren moet; en heel los hangt er bij: God verdreef den mensch 3 : 24 (van de akkerbodem naar 't stof?); als er nog gezinspeeld werd op een woord als: veld of woestijn, kon 't nog, maar 't staat er niet; en nergens is in 't O.T. een plaats te vinden, waarin „stof” aanduiding is voor de woestijn; „op 't stof wonen” 3 : 19c, zooals de tekst luidt na de reconstructie van BEGRICH, duidt toch nergens het nomadenleven aan? Het schijnt ons, dat een dergelijke uitdrukking meer naar 't doodenrijk zou verwijzen; zooals „liggen op 't stof” Job 7 : 21; 20 : 11; 21 : 26; Jes. 16 : 19. „Wonen op 't stof”: is algemeen het teeken van diepste vernedering (Jes. 47 : 1, waar עפר parallel is van ארץ).

De verbinding van de *nevenbron* met Job 15 : 7 v. en de vorming van een nieuw verhaal uit beide wordt willekeurig. Want al zinspeelt deze passage wellicht op een oud verhaal van den oermensch, we hebben hier onmogelijk met hetzelfde verhaal te doen, want in Job bestaat het grijpen naar de wijsheid uit 't beluisteren van de Godsraad (? zie beneden § 13c), en in de „*nevenbron*” uit 't grijpen naar de kennisboom; de verbinding leggen op de wijze, zooals BEGRICH doet, is ongeoorloofd.

Daar we de reconstructie der bronnen niet kunnen aanvaarden, kunnen we afzien van een bespreking van zijn voorstelling over de ontwikkeling en de verhouding der bronnen.

Het reconstrueeren der bronnen is een onmogelijkheid, omdat 't verhaal te zeer een eenheid is. We kunnen motief-verhalen ontdekken, en aparte motieven, maar geen uitgewerkte bronnen; zoo kunnen we aan BEGRICH toegeven, dat aan 't verhaal van Gen. 2/3 vooraf gingen motiefverhalen als scheppingsverhalen over den mensch, vrouw en dieren (zie n. 3 bij Gen. 2 : 4b); een verhaal van den mensch en de dieren; misschien een verhaal van de vrouw en de slang, en van een oermensch, die de kennis stal; in elk geval het laatste verhaal kunnen we op grond van Job 15, de scheppingsverhalen op allerlei andere gronden en 't verhaal van den oermensch in vrede met de dierenwereld op grond van Gen. 2 : 20 veronderstellen.

Maar dit zijn nog geen litteraire bronnen. De ontwikkeling is o.i. gecompliceerder, dan verondersteld wordt door de bronnenhypothese. Er zijn drie stadia in de ontwikkeling:

III. 't Tegenwoordige bekende verhaal.

II. Litteraire (mondelijke of schriftelijke) *Vorlagen*.

I. Aparte kleine verhalen en bijzondere motieven.

Nu kunnen we achter III wel allerlei losse gegevens uit de periode I terugvinden, maar niet II terugconstrueeren. De litteraire fixeeringen II kunnen we alleen terugkrijgen door vondsten van oude litteratuur, niet door reconstructie. En met 't groepeeren van I (de aparte motieven) moeten we voorzichtig zijn, want nooit zal b.v. te bewijzen zijn of in een oud motief-verhaal van de vrouw en de slang al of niet een levensboom of kennisboom een rol heeft gespeeld. Er zijn hier zooveel mogelijkheden (zie b.v. FRAZER: *Folklore I*, p. 45 ss. of de studies van ALBRIGHT, en de motieven, die KÖHLER, a.w. en LIDZBARSKI zoeken etc.), dat we op deze weg (reconstrueeren van motief-verhalen) evenmin als op de weg van reconstrueeren van litteraire *Vorlagen* verder kunnen komen. Speciaal met Israëls litteraire overblijfselen tasten we heel gauw mis; van het kanaänesche denken b.v. weten we nog bijna niets. De ontwikkeling van Israël is geestelijk bovendien zeer gecompliceerd, niet alleen door afkomst (arameesch?), beïnvloeding in de ontstaanstijd van het volk (egyptisch, noord-arabisch-kenietisch) en invloed van de gecompliceerde kanaänesche wereld (Palestina in 't oude Oosten centraal van ligging). Door het Jahwisme, dat beslissend ingreep in het denken en litteraire leven en dat slechts de zuiver-profetische en priesterlijke litteratuur van Israël door de eeuwen bewaarde, hebben we bovendien slechts een bepaald deel der litteratuur van Israël doorgekregen.

We kunnen uit deze bijzondere geschriften, die 't zeer bepaalde resultaat zijn van een slechts zeer gedeeltelijk bekende ontwikkeling, niet het heele geestesleven van Israël in de vóór-palestijnsche en palestijnsche periode terug vinden.

De geestelijke ontwikkelingsgang te teekenen uit het resultaat der ontwikkeling moet een onmogelijke taak heeten, en de pogingen daartoe *a priori* gewantrouwd.

Ergänzungshypothese. We meenen, dat door de energieke poging van BEGRICH de methode van bronnensplitsing voor Gen. 2 v. zichzelf heeft veroordeeld. De *Ergänzungshypothese* brengt evenmin tot eenstemmigheid, en heeft nog meer de mogelijkheid tot zuivere willekeur, aangezien men bij deze hypothese van alle bewijslast af is, dat de ingevoegde elementen eenige andere zin hebben, dan de exegeet te ontlasten van de moeilijkheden van zijn taak tot verklaring. Degene, die schriftelijke bronnen aanneemt, moet althans nog de resten naast zijn hoofdbron tot een nieuwe bron kunnen samenvoegen, en daarom een zekere proef op de som leveren, dat zijn scheiding in zichzelf *raison* heeft; dat behoeft de „Ergänzungshypotheticus” niet; die kan zooveel handen veronderstellen, die later veranderingen hebben aangebracht, als hij maar wil. Merkwaardig is daarbij, hoe met weinig veranderingen in de tekst, b.v. EERDMANS en BUDDE beide tot een volstrekt ander tekstgeheel komen; beide gaan o.i. van een aanwijsbare fout uit. BUDDE, hiervan: dat de mensch volgens 2 : 7 om de adem Gods onsterfelijk zou zijn beschouwd, wat in 't vers zelf („zoo werd hij een levend wezen”) wordt gelogenstraft; EERDMANS hiervan: dat hij van de boom des levens een figuur maakt, die godsdiensthistorisch in de semietische wereld nergens past, nl. een boom, die sexueel = levenwekkend vermogen heeft (a.w., blz. 505 v.).

SAMENVATTING VAN GEN. 2 : 4b-3 : 24

Bedoeling.

De groote fout, die de exegese van Gen. 2/3 in de laatste tijd in de weg staat, is, dat men er primair een aetiologische mythe van maakt (Lods: Israël I, 560 de oude Israëlieten „cherchaient dans ces sortes de récits l'explication des faits énoncés dans la conclusion"). Natuurlijk is er een krachtige aetiologische trek in, maar de hoofdstukken hebben daarnaast te veel een geestelijk doel (zie Dornseiff, a.w.; Hempel: Alt-hebr. Litt., S. 88), dan dat 't zuiver verklarende op de voorgrond zou staan; vgl. b.v. Gen. 1, dat ook niet als wereldverklaring alleen mag gelden, maar méér nog als lofprijzing van Jahwe; *idem* het babylonische scheppingsepos voor Marduk ¹⁾; is 't in Gen. 1 misschien meer de geleerd-priesterlijke geest, dan is 't in Gen. 2 de profetische geest, die overheerscht.

Dit geestelijk doel van Gen. 2 is te laten zien, hoe de zonde van het willen-zijn-als-God, die de oostersch religieus-magische voorstelingswereld beheerscht en in de slang, het oostersche levensdier, geïncorporeerd wordt gezien, de oorzaak is van alle ellende. ²⁾ Het gaat dus niet om een bepaalde leer der zonde, b.v. de erfzonde-leer, maar hier over, hoe de menschen-vader en -moeder voor het heele menschdom de oorzaak waren van de verwijdering van de levensboom en van de ellende en moeite door hun éénmaal grijpen-willen naar de boom der goddelijke kennis; we vergeleken 1 Sam. 15 : 22 v., waarin de ongehoorzaamheid ³⁾ als *de* groote zonde wordt gesteld; terecht zegt ook A. Weiser: „Samuel 15", Z.A.W. 1936, S. 12: „das Wesen der Haltung, die sich beim קם auswirkt, ist die eigene Kraft und Technik, das Eigenmächtige gegenüber der Gottheit. Die Haltung, die Saul in seinem Ungehorsam bewiesen hat, --- offenbart im Grunde die gleiche Eigenmächtigkeit des Menschen Gott gegenüber wie die des Zauberers".

¹⁾ Vgl. LABAT, a.w., p. 59 ss.

²⁾ Dit meer als profetische prediking tegen de zonde dan als theodicee (BUDDE, C.W. 1927, Sp. 18; 1170 en HEHN: Zur Paradiesschlange).

³⁾ Als ALBERT, Z.A.W. 1913, S. 185 spreekt van *Kindersünde*, bewijst dit een volledig wanbegrip der heele paradijsgeschiedenis.

We kunnen ook verwijzen naar Ez. 8 en 9: de „schanddiensten” in Ez. 8 zijn voor een deel magische-mystieke diensten; daarbij sluit zich aan Ez. 9 met zijn absoluut oordeel. De slang speelt in het paradijs de rol van het magische wezen.

Het gaat dus niet om kennis van goed en kwaad als redelijke kennis, redelijk inzicht ¹⁾, nog minder om sexueel vermogen; want goed en kwaad kennen, hebben niets met het onderscheidingsvermogen te doen; het gaat om het niet-mogen-kennen-als God, Die alléén goed en kwaad kent, en 't trachten deze kennis wèl te bezitten. ²⁾

Samenstelling.

Deze centrale geestelijke gedachte beheerscht alle figuren, die een rol spelen in het drama, dat de schrijver zich laat afspelen: de paradijsvoorstelling met de levensboom; man, vrouw en dieren. Dit alles is voor den schrijver heel belangrijk; het is alles historie der menschheid, levende werkelijkheid; hij schept zijn figuren niet, maar ontleent ze aan het denken van zijn dagen, dat in allerlei „mythologieën” zich toen reeds uitdrukte over de groote vragen van het leven. Te midden van dit denken moeten we ons den schrijver voorstellen; daardoor bewerkt hij vele oude motieven, sommige schijnbaar heel los (schepping vrouw, ligging paradijs?); zoo brengt ons de schrijver onverwachts met allerlei oud-hebreeuwsche (mythische) voorstellingen in kennis, die we echter niet, zooals ze daar liggen, als „oorspronkelijk” moeten zien, maar, die

¹⁾ Waartoe deze opvatting moet voeren, dat de verboden kennisboom de redelijke kennis voorstelt, toonen twee citaten uit een opstel van H. GRESSMANN in C.W. 1926, Sp. 844, 846. Men moge zelf beoordeelen of deze gnostieke consequentie de bedoeling van den Genesis-schrijver weergeeft: „Wenn der Mensch Jemandem zu Dank verpflichtet ist, so ist es nicht Gott, sondern sein Widersacher, die Schlange, die Freundin des Wissens und darum auch der Menschen; denn alles Wissen ist widergöttlich. Auch das hat der Erzähler sehr gut beobachtet: die Wissenschaft ist in der Tat der Todfeind aller Religion.”

„Die tiefe Wahrheit, die in der Erzählung liegt, ist jedenfalls die, dasz das Wissen zwar gottgleich macht, aber zugleich widergöttlich ist, und deshalb uns nicht ins Paradies führt, sondern im Gegenteil uns in Elend stürzt. „Selig” ist, wer kein Wissen besitzt, wer dumm ist wie das liebe Vieh! Als die Menschen noch nackt waren, ohne sich zu schämen, da waren sie wie die Tiere. In dem Augenblick, wo ihre Erkenntnis erwachte, wuchsen sie über die Tiere hinaus und wurden gottgleich. Man mag die traurigen Folgen... beklagen, es ist dennoch ein gewaltiger Fortschritt, enz.”

Verwant: WILLIAMS: Ideas p. 43.

²⁾ BAVINCK, a.w., blz. 8: God verbiedt in 't proefgebod de zucht naar onafhankelijkheid (= 't zelfstandig door eigen inzicht goed en kwaad kennen). Vgl. ook VALETON: De hof van Eden, Studiën 1881, blz. 363 v.v.; en: De boom der kennis, in Oud-Test. Voordr. 1909.

het stempel dragen van vernieuwing ¹⁾ in Jahwistische geest. Een poging om allerlei oud-kanaänese en -hebreuwsche mythologische verhalen te onderkennen achter de gebruikte motieven, moet als onmogelijk afgewezen worden, niet alleen omdat de uitkomsten bij verschillende geleerden zoo verschillend zijn, maar vooral omdat de „ontmythologiseering” zoo streng is doorgevoerd. Eveneens is een poging om allerlei trekken te verklaren uit babylonische motieven onmogelijk, niet alleen wegens de verre afstand, maar ook omdat in Babel weinig punten van aanraking te vinden zijn met het verhaal. De namen b.v. Eden, *hā-ādām*, *Hawwa* zijn zeer goed mogelijk uit het Hebreuwsch te verklaren.

Slechts enkele meer algemeene motieven, die bij allerlei volken te vinden zijn, b.v. de beschrijving van de toestand vóór de schepping, van een menschen-schepping, van de naaktheid der eerste menschen, van een levensboom (-plant), van de cherub, van de slang, die den mensch het levensvoedsel ontroofte, van de slang als dier met hoogere kennis, van godentuinen, e.d. wijzen óók naar Babel, maar deels ook naar Egypte, en soms naar Syrië, misschien soms naar Arabië.

We willen deze motieven oud-oostersch noemen, en spreken daarmee uit, dat ze levend waren in de tradities van alle volkeren rondom Oud-Israël, dus ook van de voor-israëlietische bevolking van Kanaän, waarmee immers Israël zulk diepgaand religieus contact heeft gehad; en tevens, dat de herkomst van de aparte motieven niet met zekerheid is vast te stellen, evenmin als de vorm in welke ze leefden in de oude tradities. ²⁾ Misschien zijn de cherubs van origine babylonisch; een eerste menschenpaar, 't leven van boomvruchten, 't geschapen-zijn uit stof en levensadem, Eden phoenjisch. Een tuin voor de eerste menschen is wel niet babylonisch, zou misschien west-semietisch kunnen zijn; echter is een paradijs van de eerste menschen bij de levensboom zeker als prophetisch-israëlietisch te erkennen.

Inhoud.

Het verhaal loopt in groote trekken dus als volgt.

In aansluiting aan een oude scheppingsvoorstelling (van andere

¹⁾ Terecht noemt NÖLDEKE 't verhaal „eine freie, auf tiefer Reflexion beruhende Schöpfung des Erzählers”, aangehaald uit diens *Althebr. Lit.* 1868, S. 9 door BUDDE: *Urgeschichte*, S. 80 en C.W. 1927, Sp. 18.

Typisch voor deze vernieuwing van figuren, is b.v. de omschepping van de Adam-figuur in *hā-ādām* (zie n. 9 bij 2 : 7).

²⁾ Vgl. HEMPEL: *Althebr. Lit.*, S. 14 f.

aard dan Gen. 1) vertelt de auteur, dat de mensch, het eerste schepsel, uit stof der aarde is gemaakt door Jahwe God, en levend geworden door Zijn levendmakende adem; deze mensch komt in een hof te wonen, die God heeft geplant in het bekende land Eden (een oude mythische grootheid), dat de schrijver in het Oosten een zeer onbepaalde plaats geeft; die hof beplant Jahwe met allerlei boomen, ook staat de boom des levens in 't midden, en de boom der kennis van goed en kwaad. De onvoldoende, algemeen gehouden, beschrijving, misschien ook 't ontbreken van het levenswater, bracht er (zeer waarschijnlijk een ander) toe om een nadere bepaling van de ligging van het paradijs toe te voegen, die wijst op een primitieve (2 : 11-14), misschien nog mythologiseerende (2 : 10) geographie.

De mensch had in de hof een taak: hem te bewerken en te bewaren; maar mocht daarvoor dan ook van alle boomen eten, op één na: de genoemde boom der kennis. Merkwaardig is, dat de mensch niet een cultische taak krijgt, om Jahwe te dienen, zooals in Babel de goden de menschen steeds scheppen met een cultisch doel. Het realistische, onmythologische karakter van 't verhaal komt wel nergens beter uit dan hierin. De israëlietische verhouding van God en mensch zit hier wel duidelijk achter; God gaf den mensch de aarde om te bewerken; God heeft de cultus niet noodig; de mensch heeft alleen gehoorzaamheid te betoonen.

Deze kennisboom wordt hem onder bedreiging met de dood verboden. Voor den mensch schept Jahwe God een vrouw uit diens eigen lichaam, na vastgesteld te hebben, dat de mensch niet alleen moet zijn, maar een partner moet hebben als hulp bij 't werk(?) en nadat bij 't scheppen der dieren er geen partner bleek te zijn voor den mensch. En 't scheppen van de vrouw uit de rib van den mensch, en 't scheppen na de dieren, kunnen ontleend zijn aan oude motieven, die in de oudhebbreeuwsche voorstellingswereld thuis zijn; maar ze zijn omgewerkt, zelfs antithetisch ¹⁾ gebruikt: de dieren zijn géén partner voor den mensch, wil de schrijver zeggen; de mensch heeft ze alleen een naam moeten geven (vgl. voor een dergelijke opzet van een verhaal: Gen. 22, dat bedoelt 't menschenoffer als *niet* door Jahwe gewild voor te stellen). En zoo wordt, ondanks de mythische voorstelling, de schepping van de vrouw uit de ribbe van den mensch niet alleen uit-

¹⁾ Ook HEMPEL: Alt-hebr. Literatur 1930, S. 14 wijst op de „bewusste inhaltliche Gegensatz“ van den schrijver tegenover zijn kanaäneseche voorbeelden (Kontrastvorbild); en WARDLE, a.w., p. 333 meent, dat, al kennen de schrijvers van de eerste hoofdstukken van Genesis de babylonische verhalen, their attitude is rather one of revulsion from, than dependence upon Babylonian models.

drukking van de nauwe band tusschen vrouw en man, maar ook van de principieele gelijkheid van beiden: de vrouw moge historisch de tweede op de aardbodem zijn, ze is in wezen 's menschen gelijke; en de schrijver beschouwt het als een oordeel, wanneer ze later onder den man wordt gesteld (3 : 16); zoo verzoent de schrijver zich blijkbaar met de sociale toestand van zijn tijd, die hij *niet* als oorspronkelijk erkende.

In dit punt en in de opengelaten mogelijkheid om van de boom van het leven te eten, verheft zich 't verhaal wezenlijk boven de israëlietische denkwereld; hiermee vervalt 't verhaal niet uit de sfeer van het Jahwisme, maar trekt enkele reeds aanwezige lijnen door. De eenheid van man en vrouw, sociaal èn geestelijk, is een profetisch-dichterlijke visie (die ontleend kan zijn aan de vereischte eerbied voor vader èn moeder), evenals de open weg tot de levensboom een hoogste uitdrukking is van de gunst Gods, die aan den mensch niets onttrok, ook niet het middel tot eeuwig leven; maar die onverbiddelijk gehoorzaamheid eischte voor dit ééne: Hem 't goed èn 't kwaad ter beslissing over te laten. De levensboom predikt dus allerminst de onsterfelijkheid, als ideëel-menschelijke kwaliteit.

Deze menschen worden ook na 't scheppen der vrouw aangeduid zonder eigennaam, als de mensch en de vrouw. De naam Adam, die drie maal in M.T. voor komt, is een lezing, die de latere joodsche geleerden hebben geïmporteerd (voor de verklaring waarom dit slechts in de drie teksten is doorgevoerd, zie aant. 5 bij 3 : 21). Het is daarom onmogelijk om een dubbel verhaal op grond van Gen. 2 v. te veronderstellen: 't eene over *hā-ādām* en *hā-išša*, en 't andere over Adam en Hawwa.

Deze menschen zijn naakt, maar zonder schaamte; dit sluit niet in, dat de schrijver hen bedoelt te teekenen in een toestand van kinderen vóór de puberteit; indien we de eenheid van 't verhaal vasthouden, is deze conclusie onmogelijk door de juist voorafgaande verzen. Wel kan hierin een herinnering gevonden worden van oud-oostersche voorstellingen van een natuurleven der oermenschen; maar de naaktheid is hier uitdrukking van de gedachte van de oer-menschelijke „onschuld”.

Hoofdstuk 2 gaf alleen voorbereiding, uitbeelding van tooneel en personen, in hoofdstuk 3 komt 't eigenlijke verhaal. Deze hoofdstukken liggen in het verlengde van elkaar (zie noot 1 bij vs. 3 : 1).

De slang wordt als een bekend dier ingeleid door 't artikel. Ze is dan ook wel een zeer bekende verschijning in de oud-israëlietisch-kanaänese wereld, zooals de opgravingen meer en meer aantoonen en zooals de oud-israëlietische uitdrukking voor magie en magie bedrijven

doet vermoeden. De slang wordt door den schrijver als een dier beschouwd, maar een dier, dat den mensch tot hoogere kennis wil leiden; zij bedriegt hem echter (vs. 13), hoewel zij hem anderzijds tot hoogere kennis brengt. De rol, die de slang speelt, is een dubbelzinnige: eenerzijds 't dier van hooger weten, anderzijds 't ongeluksbeest; ze is sluw, spreekt, en kent de beteekenis van de verboden boom, en belooft, dat het eten den mensch aan God gelijk maakt. De slang spreekt 't eerst tot de vrouw; men heeft hier allerlei motieven achter gezocht: vrouw en slang zouden oorspronkelijk verwant zijn in de kanaäneesche mythologie; in elk geval schijnt de godenmoeder in Kanaän als heilig dier de slang gehad te hebben. Hoewel dit mogelijk is, is er geen enkele aanwijzing voor in de tekst; mogelijk is, dat de schrijver een psychologische bedoeling had (impulsiviteit der vrouw te teekenen), mogelijk is ook, dat de vrouw, aan wie niet persoonlijk het verbod van Jahwe was gegeven, eerder voor ongehoorzaamheid in aanmerking kwam. ¹⁾

Door een onredelijke veronderstelling (vs. 2: ge moogt zeker van geen der boomen eten), wordt de vrouw geprikkeld, om te zeggen, dat ze van alles eten mag, behalve van de boom in 't midden (in dit geval de kennisboom; zie noot 18 bij 2 : 9), omdat dat de dood tengevolge heeft. De slang zegt haar, dat de vrucht van de boom de beste is, dat ze aan God gelijk maakt, en goed en kwaad leert kennen; God wordt tot leugenaar verklaard, want de mensch zal niet sterven.

De vrouw overweegt alles goed (3 : 6) en eet dan en brengt ook haar man er toe.

De uitwerking van het eten der vrucht, is vooreerst, dat ze wat nieuws gaan zien, en wel hun naaktheid, zoodat ze deze gaan bedekken met vijgebladeren. De naaktheid is blijkens wat volgt, niet allereerst sexueele schaamte, zooals vaak wordt geponeerd, want als Jahwe komt wandelen in de middagkoelte van de tuin, verbergen ze zich in hun schamele bekleeding ook voor Hem en als de mensch tot verantwoording is geroepen, zegt hij: te vreezen, omdat hij naakt is. Het weten ²⁾ van naaktheid is veel meer het verlies der onbevangenheid, niet in sexueele zin; maar in de geestelijke zin van het: onschuldig zijn; daarom tracht de mensch zich te bedekken, te verbergen en God te ontloopen; naaktheid en vrees voor Jahwe God hangen samen. De teeke-

¹⁾ Vgl. de conclusie in Jez. Sirach 25 : 24, 1 Tim. 2 : 11 v.v.; zie WILLIAMS: Ideas, p. 58.

²⁾ N.B. de tekst heeft: zij *wisten*, dat ze naakt waren; niet: zij *zien* 't, alsof ze 't eerst niet zagen; maar het wordt hun nu als iets ergs klaar; vgl. 't andere woord voor *naakt*, dat wordt gebruikt.

ning geeft het ontwakende schuldbewustzijn. ¹⁾

Uit de woorden van den mensch begrijpt Jahwe, wat is gebeurd. Hij vraagt den mensch of hij heeft gegeten. Deze antwoordt: omdat de vrouw, die ik van U ontving, me er toe bracht. De vrouw erkent door de slang er toe gebracht te zijn; (het bekende afschuifstelsel van dengene, wiens geweten spreekt). Alle drie erkent God schuldig, en worden door God dubbel veroordeeld: de slang wordt vervloekt tot het ellendigste beest van de aarde, dat niet meer loopen kan, maar op zijn buik kruipen en 't verachte stof moet eten; en bovendien worden mensch en slang elkaars doodsvijanden; de slang zal den mensch altijd in de hielen moeten bijten en de mensch de slang doodslaan. Hierdoor rekent de schrijver absoluut af met de slang als „hooger” dier; de slang is geen wijsheidsdier, maar een verachtelijk beest, dat doodgetrapt moet worden; want God heeft 't gevloekt, omdat het den mensch tot het ergste heeft verleid.

Als tweede in de rij wordt de vrouw gestraft: ze zal altijd slechts met smartelijk zwoegen haar vrouwentaak, zonen krijgen, volbrengen, en toch altijd weer gedreven worden tot haar man; en deze zal over haar heerschen. Blijkbaar beschouwt de schrijver haar als erger schuldig dan den man; deze opvatting is ook in de laat-joodsche en jong-christelijke wereld daaraan ontleend (vgl. b.v. 1 Tim. 2 : 14).

De mensch wordt daarna gestraft, omdat hij naar zijn vrouw heeft geluisterd en Jahwe's bevel heeft overtreden: de aardbodem wordt vervloekt, zoodat de mensch alleen met vreeselijk gezwoeg zijn schamele eten zal krijgen; niet meer de mooie boomvruchten zullen hem kunnen onderhouden, maar het met moeite aan de akkergrond ontworstelde graan; en ten slotte komt het ergste oordeel: hij zal sterven; hij keert tot de aarde terug: immers dáárvan is hij genomen.

Nu ze een ander leven beginnen, zorgt Jahwe God, dat ze behoorlijk gedekt zijn, door hemden van vellen te maken; op de gevloekte aarde hebben ze die in 't vervolg wel noodig; en dan, na de overweging, dat de mensch al de hoogere kennis heeft verkregen, die hem met de hemelsche wezens (niet met Jahwe zelf) gelijk stelt, komt Hij (in Zijn „naijver”, welke zoo vaak in het O.T. voorkomt, als uit-

¹⁾ HEMPEL: Gott und Mensch i.A.T³, 1936, S. 147 f.: „Wirkung des kultischen Schuldbegriffs wird es auch sein, dass die psychologisch aussergewöhnlich treffenden Schilderungen der Gewissensregungen in der Jahwistischen Paradiesesgeschichte kein gleichwertiges Gegenstück gefunden haben. Der Mann, der diesen Text schuf, wusste, was es heisst, unter dem Druck des Schuldbewusstseins stehen!”

drukking van Zijn éenigheid en heiligheid ¹⁾), tot het besluit, dat de mensch zeker niet van de boom des levens mag eten en ook nog eeuwig leven zou. De mensch wordt dan de woeste aarde opgestuurd om nu zelf door zijn handen zijn eten te verkrijgen en de — tot nog toe — open weg naar de boom des levens wordt voor den mensch volkomen ontoegankelijk gemaakt, door vreeselijke wezens, cherubs en een bliksemend zwaard; deze komen bij de Oostzijde van de hof te staan, blijkbaar omdat de mensch die zijde is uitgedreven.

Een ding moet nog besproken worden: of de schrijver de hoogere kennis als iets blijvends aan den mensch heeft toegeschreven, zoodat ook de volgende geslachten daarvan hebben meegedeeld, zooals ze ook in het oordeel deelden, òf, dat de schrijver alleen den eersten mensch deze hoogere kennis heeft toegedacht. Beide is theoretisch mogelijk; in 't eerste geval zou de hoogere kennis dus nog bij den mensch gezocht worden door den schrijver, maar dan gewaardeerd zijn als anti-goddelijk ²⁾: deze zou dan bedoeld zijn in Gen. 4 waar juist de booze lieden de dragers der cultuur zijn (Kaïn is landbouwer; later stedenbouwer 4 : 17; het Lamechsgeslacht bracht niet alleen bigamie, maar ook allerlei vormen van cultuur).

Hoewel deze beschouwing van cultuur en boosheid wel in Gen. 4 te zien is, is geen verband te vinden met het begrip: kennis van goed en kwaad in Gen. 2 v. We vinden in de overige Genesisverhalen nergens een zinspeling op een hoogere kennis, die aan de menschen toekomt. ³⁾

Het meest waarschijnlijk moet ook geacht worden, dat de hoogere kennis alleen, evenals misschien in Job 15 : 7 v., aan den eersten mensch zelf werd toegeschreven; we behoeven geen verband te zoeken tusschen de cultuurvoorstelling van den israëlietischen schrijver en zijn voorstelling, dat de eerste mensch over een hooger gestolen kenvermogen heeft beschikt; verwante voorstellingen vinden we vaker in de oudheid,

¹⁾ Zie HEMPEL: *Gott und Mensch*², S. 119, 294. Er is geen reden met PROCKSCH a.w., S. 40 f. te denken aan „göttliches Mitleid: der Mensch mit dem bösen Gewissen ist eine elende Kreatur, sie soll wenigstens sterben können.”

²⁾ Zoo WELLHAUSEN: *Prolegomena*, blz. 307; WILLIAMS: *Ideas*, p. 49 s.; en GRESSMANN, C.W. 1926, Sp. 844, zie citaat blz. 209).

³⁾ Of 't zou moeten zijn in Gen. 11 : 6, maar dat deze erkenning van het „demonische” kunnen van den mensch daar zou samenhangen met het stelen van 't goddelijk kennen der oermenschen, is onaannemelijk; hierin uit zich veel meer de israëlietische waardeering (welke eenerzijds angst, anderzijds spot insluit; immers Jahwe maakt in één moment alles tot spot) voor de ongelooflijk groote werken, die Babel produceerde; bovendien worden de torenbouwers reeds door de zondvloed van de oertijd gescheiden.

b.v. aan Adapa wordt meer dan menselijke kennis toegeschreven; dat daardoor een mythisch element met den eersten mensch wordt verbonden, gaat niet in tegen de geest van dit verhaal, dat van deze elementen nog vol is; tot welke andere categorie zouden we de boom der kennis van goed en kwaad zelf formeel kunnen rekenen?

Conclusies:

1. 't Verhaal van Gen. 2 v. draagt geheel een israëlietisch-jahwistisch stempel, naar profetische geest.

2. Het is opgebouwd met behulp van vele oude, mythologische elementen; vele dezer motieven zijn algemeen oud-oostersch, sommige kunnen phoenicisch, sommige typisch israëlietisch zijn; ook aan Mesopotamië herinneren eenige momenten. ¹⁾ Zie blz. 210.

3. Als mythologische elementen, die de schrijver ver-(of om-)werkte, zijn te noemen:

a. De beschrijving van een toestand van niet-zijn vóór de schepping.

b. Vorming van den mensch uit stof der aarde en 't inblazen van de levensadem.

c. 't Land Eden; c2: 't land aan de oorsprong der wereldrivieren (2: 10-14).

d. De boom van het leven.

e. De boom der kennis.

f. De mensch in vrede met de dieren.

g. Schepping der vrouw uit de ribbe des menschen.

h. De „wijze” slang op pooten(?) of rechtop, die spreekt, het geheim van de boom onthult en den mensch goddelijke kennis wil geven.

i. Het wandelen van Jahwe en 't persoonlijk onderzoek, dat Hij instelt.

j. De eerste menschen hadden hoogere kennis.

k. Cherub en vlammend zwaard.

4. In zeer veel opzichten tegenover het denken van zijn tijd positie kiezende, wil de schrijver een historische ²⁾ en zedelijke verkla-

¹⁾ Zie blz. 117 v., 73 v.; PROCKSCH, a.w., S. 43; die echter aan arische invloed wil denken.

²⁾ Zie HEMPEL: Gott und Mensch, S. 65; A. WEISER: Glaube und Geschichte im A.T. 1931, S. 26 ff. Wanneer we in 't voorafgaande van „ontmythologiseering” spraken, was dit telkens een heenwijzing naar 't zelfde proces van „historiseering”, zie blz. 210 v. We meenen echter niet, met WEISER l.c., GRESSMANN, HEMPEL, e.a., dat het paradijsverhaal een „godenstrijdmythe” als achtergrond kan hebben. Eerder is het een profetische reactie op een motief, als dat, wat we blz. 42 in 't sumerische epos vonden (dat de dood veroorzaakt is door goden-jaloezie), of op een motief als 't Adapa- en Gilgameš-epos brachten (de dood is door een tragisch toeval veroorzaakt).

ring geven van de oorzaak van de ellende onder de menschen; om op deze wijze als hun zonde bloot te leggen: 't willen-kennen van-goed-en-kwaad-evenals Jahwe, waarvoor de slangefiguur als magisch dier in 't kanaäneesche Palestina het type wordt.

5. Polemische elementen zijn:

- a. De mensch uit stof der aarde, dus niet uit godenbloed (Babel), godentranen (Egypte), of moeder aarde; de mensch is naar zijn wezen niet met de godheid verwant, maar met de stof, 't meest fragiele element, dat de schrijver kent. ('t Ontvangen van de levensadem van Jahwe, brengt geen nieuw „element” aan, de mensch wordt hierdoor alleen maar „levend”; 't is a.h.w. het dynamische van 't menschelijk wezen.)
- b. De mensch heeft de taak de aarde te bewerken; Jahwe God scheidt hem niet om de cultus te onderhouden; de mensch heeft slechts God te gehoorzamen.
- c. De dieren zijn nooit de genooten van den mensch geweest: ze komen alleen tot hem om namen te krijgen, en de mensch beslist, dat ze geen hulp voor hem zijn 2 : 20 (vgl. daartegenover mythen als van Enkidu in 't Gilg. Epos, en de heele oud-oostersche vermenging van mensch en dierfiguren).
- d. De slang is geen levensdier, maar ongeluksdier, dat moet vermorzeld worden.

6. Behalve bovengenoemde polemische elementen liggen de volgende nieuwe motieven aan het verhaal ten grondslag, waarvan we in het O.T. wel verwante voorbeelden vinden, maar welker consequentie enig is:

- a. De eerste mensch leefde in volstreekte Godsgemeenschap (wandelen van Jahwe in de tuin; Jahwe brengt den mensch de dieren, ook zijn vrouw; maakt den mensch kleeren).
- b. Voor den mensch was de toegang open tot de levensboom.
- c. Verboden is alleen 't (hoogere) kennen, d.i. 't kennen van goed en kwaad (*schlechthinige Abhängigkeit* geeischt).
- d. De vrouw is uit den man geschapen en volkomen gelijkwaardig (huwelijk monogaam, 2 : 24).
- e. De ongehoorzaamheid van den mensch alleen is de oorsprong der ellende; ellende is straf.

Met *b* en *d* gaat de schrijver (voor zoover we zien) boven 't denken van zijn tijdgenooten uit; in *a*, *c* en *e*, herkennen we de diepste grondgedachten van het profetisme.

7. Litterair is het verhaal van Gen. 2 v. een prachtige compositie.

We houden hierbij rekening met het op blz. 201 opgemerkte. De schrijver heeft niet alleen allerlei toespelingen op oude ons onbekende literatuur, maar is zelf een scheppend kunstenaar; hij gebruikt verschillende puntige woordspelingen; eveneens een taalfiguur als 't *chiasme* (2 : 23; 3 : 15 en 19); hij is buitengewoon kort en tekenend in zijn stijl, zooals de uitbeelding van de verleiding, het ontwakende schuld-bewustzijn, en de ondervraging toonen.

Zoo toont dit werk een schrijver, die èn door zijn kunstenaarschap èn door zijn geestelijk denken ¹⁾ tot de groote profetische figuren in Israël moet worden gerekend.

8. Met betrekking tot de twistpunten der tegenwoordige exegeten:
- a. De mensch was naar zijn wezen sterfelijk, maar
 - b. had de open weg naar de levensboom; dit wijst op de bijzondere gunst Gods, die in Israël God tegenover den mensch toont (anders dan buiten Israël).
 - c. Het sterven is dus straf, al behoort het vergankelijke bij het wezen van den mensch.
 - d. Het paradijsverhaal heeft twee bijzondere boomen: de boom des levens (niet verboden), de boom der kennis (verboden).
 - e. De boom der kennis is de boom van goddelijk kennen.
 - f. De boom des levens is de boom van eeuwig leven.
 - g. De slang is niet een anti-goddelijk monster, evenmin biologisch wezen alleen, maar magisch levensdier.
 - h. Er wordt in 3 : 15 niet bedoeld op een Verlosser.
 - i. Het verhaal geeft niet de geschiedenis van de zondeval in den eigenlijken zin (val uit de staat der rechtheid in de staat der zondigheid), ook niet in de zin van een verklaring van 't ontstaan der zonde, maar het verklaart de ellende als gevolg der eerste zonde: het willen zijn als God. ²⁾
 - k. 't Verhaal handelt niet over Adam, maar over *hā-ādām*, den mensch; d.w.z. den menschevader als typische figuur. Dit sluit alle wezenlijk verband van de menschefiguur van Gen. 2 v. met oud-oostersche-mythologische typen uit, en geeft aan 't verhaal een sterk geestelijk-symbolisch karakter.

¹⁾ Vgl. HEMPEL: Gott und Mensch, S. 65, die den „Jahwist“ tot de kringen der „Weisen“ rekent.

²⁾ Zie HEMPEL, a.w., S. 143: „In umfassenderer Weise kann das Leid in der Welt nicht auf die Sünde gegründet werden“, enz. Vgl. daartegenover WILLIAMS, a.w., p. 50 ss.

- A. Ezechiël 28 : 12b-17. ¹⁾
- 12b. Gij (zijt) verzegelend(?) model(?) ²⁾, vol van wijsheid, volmaakt van schoonheid.
 13. In Eden, den Godstuin ³⁾ waart gij; allerlei edelsteenen (waren) uw bedekking ⁴⁾: karneool(?), topaas(?), jaspis(?), chrysolith(?), schoham(?), onyx(?), karbonkel(?), ⁵⁾ saffier; en goud ⁶⁾ (was) de makelij uwer tamboerijnen en uwer----- ⁷⁾ (?) bij u: toen gij geschapen werd, waren ze bereid. ⁸⁾
 14. Gij ⁹⁾ cherub----(?) de beschermende ¹⁰⁾, en ik stelde u op de heilige Godsberg (waar ¹¹⁾) gij te midden van de vurige steenen waart en wandeldet. ¹²⁾
 15. Zuiver ¹³⁾ waart gij in uw wegen, sinds gij geschapen werdt, totdat ongerechtigheid bij u gevonden werd.
 16. Bij uw vele handeldrijven vulde men ¹⁴⁾ uw innerlijk met gewelddaad en zondigdet gij, en Ik verbande ¹⁵⁾ u van de Godsberg en Ik verdeed ¹⁶⁾ u, beschermende cherub, uit de fonkelende steenen.
 17. Hoog was uw hart ¹⁷⁾ om uw schoonheid; gij hebt uw wijsheid verkeerd ¹⁸⁾, met het oog op uw schoonheid. Ter aarde heb ik u neergeworpen; voor koningen zette ik u neer, als een kijkspel (met u).

¹⁾ De tekst van Ezechiël is hier heel onzeker, er zijn verschillende onvertaalbare woorden (deze met----- aangegeven), en woorden, die alleen op grond van oude vertalingen met waarschijnlijkheid kunnen vertaald worden (met ?); met de LXX is er een tamelijk groot verschil in zinsconstructie. We kunnen dit niet alles nagaan; vgl. hiervoor de commentaren. Belangrijk voor vergelijking met de LXX: G. JAHN: Das Buch Ezechiël 1905, als commentaren J. HERRMANN: Ezechiël 1924; A. TROELSTRA: Ezechiël II, T. en U. 1931; A. NOORDTJIZ: Ezechiël 1932, als litteraire onderzoekingen: G. HÖLSCHER: Hesekiel 1924; V. HERNTRICH: Ezechiëlprobleme 1932. Dit is slechts een klein gedeelte der nieuwste litteratuur, waarvoor men verder kan vergelijken: de Einleitung van EISSFELDT, en de genoemde boeken van HERNTRICH en TROELSTRA.

In de bovengegeven vertaling volgden we de M.T.; de LXX geeft b.v. door in vs. 14 te lezen i.p.v. „gij”- „met” (den cherub ---- stelde ik u), en vs. 16 de cherub tot onderwerp te maken (u verdeed de cherub) een geheel ander verhaal; want in M.T. is de koning van Tyrus blijkbaar als een bovenmenselijke figuur (cherub) gezien; in LXX als metgezel van de cherub (dus als een menselijke figuur, de oermensch?). In zake de litteraire opvatting, moeten we

met HERTRICH, S. 24 bezwaar hebben tegen HÖLSCHER's reconstructie van de tekst op louter aesthetische gronden; het dichterlijk gebruik van oude, mythische voorstellingen is bij Ezechiël doorweven van directe profetische toepassing.

2) 't Onvertaalbare (HÖLSCHER, S. 141 laat 't open) הוֹתֵם תְּכֵנִית wil H. TORCZYNER: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 80 (1936), S. 15 verklaren als: schoon zegel; hij leest *hotām* en ziet in תְּכֵנִית 't akkad. *taqnitū* = voortreffelijk (zie aant. 4). GRESSMANN, A.R.W. 1907, S. 365 f. n. 7 wil lezen: *hotām tabnit*; en ziet in het laatste woord een phoenische koningsnaam.

3) Godstuin; of zouden we hier aan een „prachttuin” mogen denken? (*elohim* gebruikt in zin van Steigerung; BAUER, Z.A.W. 1933, S. 85).

4) TORCZYNER, l.c. wil i.p.v. מִסְבָּתָהּ טַסְכַּתָּךְ lezen en verklaren als 't bylonische *nisiqtu*: (*abnē nisiqti* = prachtige steenen).

5) Al deze edelsteennamen zijn door LXX of Vulgata zoo overgeleverd; men heeft vaker anders willen vertalen, maar de namen zijn nog niet met zekerheid bekend.

6) וְהוּבָה staat in M.T. vóór de *atnāch*; wij rekenen 't met HÖLSCHER als 't begin van een nieuwe zin.

7) וַיִּבְרָאֵהָ : נִקְבָּה onbekend woord van stam נִקַּב doorboren. Interessant is de wijziging van SCHMIDT: Erzählung, S. 41: „uw vrouw” ----- liet hij ontstaan”. 't Voorafgaande woord: tamboerijn, doet ook vreemd aan. HÖLSCHER vertaalt 't vers grootendeels niet.

8) „waren ze bereid”, komt vreemd achteraan; door HÖLSCHER met LXX geschraapt.

9) LXX (ook HÖLSCHER, HERRMANN e.a.) leest אַתָּה i.p.v. אַתָּה M.T.: bij de cherub, i.p.v.: gij (zijt) de cherub.

10) TORCZYNER, l.c. wil i.p.v. כְּרוּב מִמְשַׁח הַסּוּכָה (waarvan מִמְשַׁח geheel onvertaalbaar) op grond van een uitdrukking in een babylonische lijst van tempelschatten, lezen: כְּנוּב מִמְשַׁח הַסּוּכָה = assyr.: *kunuk nimšāhi sakkak* = Siegel des Kristalglanzes. Een bezwaar tegen deze lezingen is allereerst de overweging, dat Ezechiël ('t zij hij een jeruzalemsche of babylonische profeet was) toch zeker zich zal beijverd hebben om hebreeuwsch en geen verhebreuwscht babylonisch te schrijven. DUSSAUD, R.H.R. 1933, 108, p. 40 beschouwt de koning van Tyrus als een godszoon (zie vs. 2 en vs. 14 veranderd) en daarom als aangesproken met cherub; de godsberg is dan de Libanon.

11) הַיִּיתָ leidt een *asyndetisch* verbonden relatiefzin in.

12) gij wandeldet; als vorige aant.; 't staat heel onverbonden achteraf; HÖLSCHER trekt 't bij 't volgende vers. Inplaats van *abenē ēš* willen sommigen lezen: *benē El*, zie Syria XVI, 1935, p. 404, en R.H.R. 1933 (tome 108, p. 40 n. 3 DUSSAUD).

13) תָּמִים zie voor dit begrip: PEDERSEN, a.w., S. 359.

14) Letterlijk: zij vulden; andere lezing LXX gij vuldet; ook andere woorden worden veranderd. Ten onrechte door HERRMANN en HÖLSCHER, als de vergelijking storende, geschraapt.

15) Letterlijk: ik heb u ontwijd van.

16) Zoo M.T.; de LXX maakt de כְּרוֹב tot onderwerp; vgl. bij noot 1.

17) Vrijer vertaald: hoogmoedig waart ge in uw hart, op uw schoonheid.

18) Door HÖLSCHER geschraapt; letterlijk: gij hebt verdorven.

Conclusie:

In dit stuk stelt Ezechiël den koning van Tyrus voor als de boven allen verheven vorst, die ondergaat om zijn zonde. Dichterlijke mythe en profetie zijn dooreengewerkt. De verzen loopen parallel aan het eerste deel van het hoofdstuk; daar wordt de zelfverheerlijking, de zelfvergoddelijking van den Tyrischen koning gestriemd; in dit gedicht wordt de hoogheid van Tyrus erkend, maar de onrechtmatige handel en de hoogmoed gegeeseld. Tyrus' koning wordt vergeleken met een cherub, wien de bewaking (?) van de Godstuin op de Godsberg was toevertrouwd; schitterend was zijn uiterlijk (? vs. 13), volmaakt zijn wijsheid en schoonheid. Om de ongerechtigheid, die blijkbaar het meest in de hoogmoed gezocht wordt (volgens Dussaud, l.c., in: de bezoedeling van zijn heiligdommen door onrechtmatige handel; „le culte phénicien apparaissait comme lié au commerce”) wordt hij van de Godsberg weggedaan. Het is niet onmogelijk, dat in deze dichterlijke tekening op de fabelachtigheid van de sterk gelegen „rots”stad Tyrus allereerst wordt gezinspeeld. (Dussaud: Syria, l.c., wil denken aan de Libanon). Maar de tekening geschiedt in kleuren, die aan de mythe zijn ontleend.

Wat ons allereerst in verband met ons onderzoek naar de paradijsvoorstellingen interesseert, is de vraag: krijgen we hier een tekening van het paradijs en de val uit 't paradijs van den oermensch of niet?

Velen zijn geneigd om dit hierin te zien: Hölscher, a.w., S. 142; Gunkel: Schöpfung und Chaos, S. 148 (halfgoddelijk wezen); Genesis, S. 34; K.A.T.³, S. 523; Herrmann, a.w., S. 182; Procksch, a.w., S. 42 f.; Sellin: Theologie des A.T. 1933, S. 56, 61; Böhl: Genesis² I, blz. 76 v.; J. Jeremias: Der Gottesberg, S. 41 ff.; Loisy: Mythes, p. 196 ss.; Schmidt: Erzählung, S. 40 ff.; Brock-Utne, S. 113 beschouwt het ook als een verhaal van den oermensch, hoewel hij het verschil van type van den oermensch van Ez. 28 en Gen. 2 v. zoo groot vindt, dat „die Hesekielprophezeiung keine Parallele zum Genesisbericht----- ist.”

Het schijnt ons toe, dat deze opvatting niet houdbaar is, althans, indien we de M.T. volgen (zie aant. 1), wat b.v. Hölscher en Herrmann

niet doen. De koning van Tyrus wordt hier als cherub voorgesteld, dus niet als mensch; hij woont in een edelsteentuin, is gekleed in kleedij met allerlei edelstenen bedekt; hij woont niet in een tuin in Eden, maar in Eden zelf, die hier de godstuin is; zijn zonde was zijn eigen hoogmoed (geen verleider!). Er zijn hier zooveel trekken verschillend, dat de vergelijking met Gen. 2 v. onjuist blijkt. Schmidt en (voorzichtiger) Gunkel gevoelen wel een onderscheid tusschen 't half-goddelijke wezen van Ezechiël 28 en den mensch van Gen. 2, maar houden dit voor den oermensch. We meenen met Gressmann, A.R.W. 1907, S. 365, dat hier een heel andere voorstelling achter schuilt: de val der engelen¹⁾; of misschien (zooals Eissfeldt: Baäl Zaphon 1932, S. 20 ff., en Einleitung, S. 36, 106, 108 wil) een mythe van de strijd van een goddelijk wezen tegen Jahwe zelf (vgl. ook Eichrodt: Theologie des A.T. II, 1935, S. 56; Jahuda: Sprache, S. 111 A 1; Staerk: Zur Habakuk 1 : 5-11, Z.A.W. 1933, S. 26 ff.: „Mythos vom Fall des Satans“).

Wij willen daarbij de vraag naar de oorsprong dezer mythische stof ('t zij uit Phoenicië met Eissfeldt; 't zij uit Babyloë, zie Hölscher, S. 9, 142) maar kort aanstippen. Deze vraag is moeilijk te beantwoorden, omdat er over de levensgang van Ezechiël zoo weinig eenheid van gedachten is. Maar wel schijnt het redelijk, om in verband met Tyrus te denken aan een oude phoenicische mythe, die misschien zelf op den koning van Tyrus werd toegepast (vgl. de bespreking van een opstel van Bevan, J.Th. S. 1903, p. 500 ss. bij Palache: Heiligdom, p. 141 v.v.; ook: Jacob: Genesis, S. 133; R. Dussaud, Syria, l.c., die in dit verband wijst op Dan(i)el uit 28 : 3, den ouden phoenicischen held; voor dezen vgl. Ch. Virolleaud: La légende Phénicienne de Danel 1936, p. 121).

We hebben dus een heel andere vorm van mythe, die ons met de godenberg in contact brengt (dit niet in Gen. 2; zie Palache, a.w., 155, en boven onze bespreking bij Gen. 2 : 8 en 10 v.v.); die een strijd op de godenberg zelf doet vermoeden; m.a.w. we zijn hier bij wat we het „Lucifer-motief“ kunnen noemen. Dit motief schijnt ons bij uitnemendheid verwant (niet ontleend) aan de babylonische godenstrijd, in tegenstelling met het eerst behandelde motief van het verloren paradijs. Blijkbaar werden de godentuinen (-bergen) in het oude Oosten met dezelfde kleuren geteekend; de edelstenen vinden we b.v. in de godentuin van Sabitu Siduri in Gilgamesj-epos IX 5, 47 v.v. terug, vgl. Jen-

¹⁾ We ontkennen echter, dat anderzijds Gen. 2 zou teruggaan op een verhaal, waarin de oerfiguur een beschermende cherub was; er is geen enkele aanwijzing voor.

sen, K.B. VI, I, 469; Feldmann, a.w., S. 220; Loisy, a.w., p. 197; boven hoofdstuk I, blz. 76 v.).

Het eenige, wat direct aan het paradijsverhaal herinnert, is de naam Eden; indien we die ons wegdenken, blijft er van de schijnbare parallel niets over. Dat Ezechiël met de phoenicische mythe de naam Eden verbindt, is niets wonderlijk, indien we mogen vasthouden (zie aant. 14 bij Gen. 2 : 8) aan de mythische oorsprong van dit begrip. Dit begrip Eden, zou dan als toevoeging van Ezechiël òf als een bewijs, dat 't ook in Phoenicië niet onbekend was, moeten worden beschouwd.

B. Jes. 14 : 12-15. ¹⁾

12. Hoe zijt gij van de hemel gevallen, Hêlêl ²⁾, zoon van het morgenrood, ³⁾

Zijt gij neergeveld ter aarde, die de volkeren neerwierpt ⁴⁾:

13. Terwijl gij bij u zelve zedet: naar de hemelen zal ik opstijgen; hoog over de sterren Gods zal ik mijn troon verheffen en zal ik zitten op de vergader-berg ⁵⁾ in het uiterste Noorden ⁶⁾,

14. ik zal opstijgen over de wolkenhoogten, ik zal mij met den Hoogste gelijkmaken ⁷⁾:

15. Tot de onderwereld echter moet gij neerstorten, tot het diepste graf. ⁸⁾

¹⁾ Jes. 14 is een profetie van de ondergang van Babel, in de vorm van een treurlied, waarin de dooden den koning begroeten met een treurlied (vs. 10b-20a); tot dit laatste treurlied behooren bovenvermelde woorden. 't Is niet zeker op welken koning 't lied slaat, misschien op Nabonedus (KITTEL: Geschichte Isr. III 1927, S. 137 ff.; EISSFELDT: Einleitung, S. 107, 359; SELLIN: Einleitung⁵, S. 87); sommigen denken aan een assyrischen koning, in tegenstelling met vs. 4a en 22, maar meer in overeenstemming met een jesajaansche oorsprong (zie EISSFELDT, l.c.; SELLIN, l.c.); P. ROST: Miszellen; MEISSNER-Festschr. 1929, 2e Bnd., S. 175 ss. denkt aan de ondergang van Assur. Vgl. ook F. A. VANDERBURGH: Ode on the king of B., A.J.S.L. 29, p. 111 ss.

²⁾ Hêlêl (M.T.); meestal leest men Hêlâl; de naam wordt in verband gebracht met arab. JM = nieuwe maan (vgl. WELLHAUSEN: Prolegomena⁵ S. 111, n. 2; K.A.T.³, S. 565; A.T.A.O.⁴, S. 681). De LXX en Vulgata denken aan de Lucifer-figuur ($\epsilon\omega\sigma\phi\omega\rho\varsigma$), waartoe de woordstam LLN = lichten, aanleiding geeft. K.A.T.³, l.c. denkt aan een parallel van de Etana-figuur; LANGDON, E.T. 1930/1931, p. 172 ss. onderstelt de mogelijkheid van identificatie Hêlêl = Jupiter, op grond van Ira-mythus, Tekst C. col. 3, rv. 44 v. (Sulpaë = Jupiter = Marduk = *ilu ellu* = *hêlêl*).

³⁾ Zoon van 't morgenrood, dus òf: de nieuwe maansikkel, òf met de oudere opvattingen (ook GUNKEL: Schöpfung, S. 133, NIELSEN, a.w., S. 53 f, 112):

de morgenster. BÖHL: Jaarbericht no. 4, E.O.L., blz. 240 denkt aan de baby-lonische figuur Kingu. Wij vragen of 't mogelijk is aan Mercurius (vgl. GUN-KEL, a.w., 134) te denken, die de ster van de baby-lonische god Nabu was; deze trad in de laat-assyrische en baby-lonische tijd sterk naar voren (vgl. MEISSNER, B. u. A. II, S. 17; JASTROW: Religion B. u. A. I, S. 117 ff.; HEHN Gottesidee, S. 67 ff.); dan zou in de gestalte van een oude mythe tevens de opkomst en ondergang van den baby-lonischen hoofdgod worden getypeerd. In een Ras Šamra-tekst worden „dochteren van Helal” vermeld; zie VIROL-LEAUD, Syria XV, p. 82; XVII, p. 225.

4) GUNKEL, l.c. en STAERK: Zu Hab. 1 : 5-11, Z.A.W. 1933, S. 25 willen met kleine tekstwijziging vertalen: „gij ligt star op lijken”; ROST, l.c., met andere wijziging: ploegde.

5) Nl. de vergaderberg der goden, zie aant. ZIMMERN, bij GUNKEL, l.c., STAERK, S. 24. Door DELITZSCH: Paradies vereenzelvigd met baby-l. *hur-saggalkurkurra*, echter weersproken door JENSEN: Kosmologie, S. 201 ff.; zie § 8 A 2.

6) Letterlijk: aan de zijden van het Noorden (vgl. ook vs. 15: tot het diep-ste graf, lett.: tot de zijden van 't graf); in de stam van ירבה ligt waarschijn-lijk wel de beteekenis van: 't uiterste, 't achterste. EISSFELDT: Baäl Zaphon, S. 15 wil vertalen „op de toppen van de Zaphon” (Noord-Syrië); ZIMMERN, l.c., wil met JENSEN aan de Noordpool denken als zetel van Anu (vgl. ook ALFRINK: Der Versammlungsberg im äussersten Norden; Biblica 1933, S. 41 ff., welke echter niet aan een geographische plaats wil denken, maar aan de „über dem Luftraum = Weltberg liegende Versammlungsort der Götter”, S. 54). Voor 't Noorden als zetel der goden zie STAERK, a.w., S. 23, A.T.A.O.⁴, S. 635, 691; DILLMANN en DUHM, bij EISSFELDT, a.w., S. 131; DELITZSCH: Paradies, S. 29, 117 ff.; J. BOEHMER: Tabor, Hermon und andere Haupt-berge, A.R.W. 1907, S. 313 ff.; BAETHGEN: Beiträge, S. 22; DUSSAUD, Syria XVI, l.c. Bovengenoemde geleerden denken hierbij aan verwantschap met baby-lonische voorstellingen; EISSFELDT heeft in zijn meergenoemde boek, S. 15, 20 ff. (vgl. ook Einleitung, S. 36) de stelling verdedigd, dat bij Zaphon (Noorden) in dit verband te denken is aan de heilige noord-syrische berg, Kasios (vgl. ook HERRMANN: Ezechiël, S. 182 en GUNKEL, a.w., S. 134; BAETHGEN, l.c.).

7) Voor Eljon als godsnaam zie o.a. EISSFELDT, a.w., S. 19 n. 4; daarbij H. BAUER, Z.A.W. 1933 S. 96f.

8) Zie bij aant. 6.

Conclusie:

Terecht wordt in dit verhaal geen traditie van den eersten mensch in 't paradijs gevonden door de meeste geleerden, b.v. Eissfeldt, l.l.c.c.; Gunkel, l.c.; Schmidt: Paradies, S. 42; Staerk, l.c.; Eichrodt, l.c.; Herrmann, a.w., S. 184; deze passage is te zeer een mythe van de strijd in de godenwereld, zoodat we deze niet met de paradijsvoor-

stelling en den oermensch mogen verbinden ('t zij deze mythe dan babylonisch of phoenicisch is). We zouden dan ook niet aan Feldmann: Paradies, S. 101 kunnen toegeven, dat in de besproken Ez. en Jespericopen de voorstellingen van paradijs en godenberg versmolten zijn; evenmin aan Böhl: Genesis 1², S. 76 v., en „Het verhaal van het verloren paradijs enz. (zie blz. 22)”, dat 't Lucifer-motief niet van 't Adam-motief moet onderscheiden worden en dat 't mogelijk zou zijn de tradities in Ez. 28, Job 15 : 7 v. en Jez. 14 tot één oud mythologisch gegeven te verbinden, dat een oudere recensie van het paradijsverhaal zou zijn (vgl. hiervoor ook Nielsen, a.w., S. 76 f. en 112 f.); hiertegen verzet zich niet alleen 't feit, dat de drie gegevens ontleend zijn aan zoover uit elkaar loopende en uit verschillende tijd stammende bijbelboeken, maar vooral, dat de inhoud der tradities onderling van anderen aard (althans eenerzijds Ez. en Jes. tegenover anderzijds Job 15 : 7? en Gen. 2 v.) is. Het thema van Jes. 14 : 12 v.v. schijnt ons met vele anderen een titanen-, draken-, of godenstrijd; de opvatting van Holmberg: Der Baum des Lebens, S. 42, dat de verzen „sich sicherlich beziehen auf den Bau eines solchen Turmes” (nl. een mesopotamische tempeltoren als wereldberg) is ook niet te aanvaarden, omdat over bouwwerken niet gesproken wordt; naar zijn geestelijke bedoeling echter kan 't als parallel van Gen. 11 gezien worden. Juist is de herinnering van Nielsen, a.w., S. 64 aan de verwerping van *lamastu* in de assyrische litteratuur (zie blz. 90).

C. Job 15 : 7 v.

7. Zijt gij als de eerste der menschen geboren, en voor de heuvelen ter wereld gebracht?
8. Hebt gij in de Godsraad toegehoord, en de wijsheid tot u (weg)getrokken?

Wij hebben in 't voorafgaande enkele malen op de traditie gezinspeeld, die in deze verzen verborgen kan liggen, nl. van de wijsheid van den eersten mensch, die in de Godsraad mocht (of niet mocht?) toehooren en de wijsheid nam. De meeste exegeten zijn Gunkel: Schöpfung, S. 148, Genesis, S. 33 f. in deze opvatting gevolgd; we vinden ze erkend door K.A.T.³, 523; Obbink, a.w., blz. 143 n. 2; Thierry: Museum, Mei 1918; Feldmann, a.w., S. 101 ff.; Schmidt: Erzählung, S. 42; Böhl, l.c.; Procksch, a.w., S. 43; Begrich, l.c.; Sellin: Theologie des A.T., S. 56, 61; Nielsen, a.w., S. 76 beschouwt op grond van 't „zijt gij geboren” den eersten mensch als engel of Godszoon.

Sommige dezer exegeten, b.v. Gunkel, Böhl, Begrich, Schmidt zien hierin een oudere „recensie van de paradijsgeschiedenis”, al is de eerste-menschfiguur hier wel een ander dan die van Gen. 2 v. Begrich (zie blz. 204) meent zelfs deze traditie met een der uit Gen. 2 v. losgemaakte fragmenten te kunnen verbinden tot een oorspronkelijk oud verhaal; Böhl (zie blz. 225) verbindt ze met Ez. 28 en Jes. 14. Anderen (Obbink, l.c.; Feldmann, l.c.) zien zeer sterk de verschillen, zoodat ze deze traditie niet als een parallel van Gen. 2 v., maar andersoortig beschouwen.

Er zijn echter ook verschillende exegeten, die hier géén oermensch-verhaal in terugvinden (zie bij Feldmann, S. 103: Budde, Frankenberg, Meinhold; we kunnen daarbij nog noemen: Steuernagel in: Kautzsch: Schriften des A.T.⁴, S. 346 en Bleeker: Job², T. en U., 147); dezen zien de verzen zelfstandig en maken er geen eenheid van, die een eigen traditie zou weergeven. In vs. 7 v.v. vraagt Elifaz: hoe komt ge er bij u zelf voor wijzer dan anderen te houden: zijt ge soms ouder dan alle menschen (vs. 7)? Hebt ge soms in Gods raad toegeluisterd (8)? Deze opvatting is in verband met de context evenzeer mogelijk.

Daar zoo de parallel met de oermensch-traditie van de paradijsgeschiedenis niet meer dan een mogelijke opvatting is, zal men het best doen niet al te veel conclusies uit deze plaats te trekken. Welke lezing men volgt — vast kan blijven staan, dat er een oermensch-traditie bekend moet zijn geweest (onafhankelijk van de mensch-figuur van Gen. 2 v.), waarin verteld werd, dat hij vóór de heuvelen bestond.

Samenvattend de bespreking over de verhalen, die vaak worden aangegeven als parallellen van de paradijsvoorstelling, meenen we te moeten concluderen, dat slechts Job 15:7 v. een toespeling kan bevatten op een mythisch verhaal van den oermensch, die de wijsheid stal; dit zou echter dan nog van een geheel andere aard zijn, dan het ons bekende Genesisverhaal. Of beide op één verhaal zouden kunnen teruggaan, moet zeer betwijfeld worden.

§ 14. ZELFSTANDIGE MOTIEVEN VAN HET PARADIJSVERHAAL, GEBRUIKT BIJ O.T.-ISCHE SCHRIJVERS

A. *De paradijshof* (zie aant. 13 bij Gen. 2:8).

Zinspelingen op het paradijs als lusthof der eerste menschen zijn in 't O.T. buiten Gen. 2 niet te vinden. We wezen reeds op blz. 134 v.v. (n. 14 bij Gen. 2:8) op 't feit, dat de naam Eden als geografische aanduiding slechts in Gen. 2 v. en 4:16 voorkomt.

Overall elders is de naam Eden verbonden met de godstuin (Jes. 51 : 3; Ez. 28 : 13; Ez. 31 : 8, 9), terwijl hij ook wordt verbonden met een meer algemeene, dus verzwakte, symbolische voorstelling van lusthof: Ez. 36 : 35; Joël 2 : 3. De godstuin komt ook zelfstandig voor zonder Eden in Gen. 13 : 10 (Ez. 31 : 8).

Er is dus in Israël een mythologische voorstelling van een godstuin geweest, die zeer populair was en zich ondanks Gen. 2 v. handhaafde; deze is op bovengenoemde plaatsen als litterair beeld gebruikt, of verzwakt tot de beteekenis: lusthof. Het beeld van de godstuin is verbonden met groote vruchtbaarheid (Jes. 51 : 3; Ez. 36 : 35; Joël 2 : 3), waterrijkheid (Gen. 13 : 10), fabelachtige rijkdom (Ez. 28 : 13), prachtige boomen (Ez. 31 : 8), met ligging in de vlakte (Gen. 13 : 10) en met ligging op de berg (Ez. 28 : 14). Dit toont aan, dat de godstuin-voorstelling in Israël niet *einheitlich* was, maar in verschillende beelden, meer of minder mythologisch, werd geteekend.

Deze voorstelling van groote vruchtbaarheid wordt, zooals Gunkel: Genesis, S. 35; Schöpfung und Chaos, S. 87, 367 ff. (gevolgd door velen, zie b.v. Weiser: Glaube und Geschichte, S. 28) naar voren heeft gebracht, gebruikt ter typeering van de verwachting van de messiaansche tijd; althans deze voorstellingsvorm van de heilstijd *kan* aan deze schilderijen van de vruchtbaarheid van de godstuin (die in 't O.T. slechts zéér summier zijn overgeleverd) trekken hebben ontleend. (Hier moet bijgevoegd worden, dat 't niet noodzakelijk is, de mythologische voorstelling van de godstuin als 't oerbeeld van de vruchtbaarheid van 't land ten tijde van den Messias te zien; vgl. b.v. voor de door Gunkel aangehaalde plaatsen Jes. 35; 41 : 18 v.; 43 : 19; 49 : 10 v.; 55 : 13, dat in Jes. 35 : 2 't beeld der vruchtbaarheid duidelijk aan landschappen is ontleend: Libanon, Karmel, Saron; 't doen ontspringen van wateren in de woestijn Jes. 43 : 19; 49 : 10 kan ook herinnering zijn aan Mozaïsche tradities, als Ex. 17 : 5 v.v.).

Echter is het zeker onjuist om met Gunkel, i.c. achter de vergelijkingen van Ez. 36 : 35 en Jes. 51 : 3 „het geloof” te zoeken aan „het paradijs” als eschatologische grootheid. In beide genoemde teksten zijn de toespelingen op de godstuin alléén als *beelden* bedoeld; bovendien is in deze teksten sprake van *Eden* als mythische godstuin, en *niet* 't paradijs als „Ursitz der Menschheit”. In deze laatste zin komt 't paradijs alléén voor in Gen. 2 v. en nergens is een zinspelend daarop terug te vinden. Terecht zegt Brock-Utne, a. w., S. 128, dat 't schema van Gunkel: Oertijd-eindtijd, pas op 't late Jodendom toepasselijk is; ook Gunkels citaten bewijzen dit. Dat Zion paradijs zal worden (Gunkel: Genesis, S. 36).

staat niet in Jes. 51 : 3; 't vergelijkende 2, dat Gunkel, S. 35 in acht nam, wordt S. 36 verwaarloosd. Evenmin is 't mogelijk om met Causse in zijn beneden (blz. 233 n. 2) genoemde artikel in de paradijsvoorstelling van Gen. 2 't prototype te zien van de messiaansche toekomstbeelden; deze zijn wel aan oudere motieven ontleend; een zinspeling op Gen. 2 vinden we nauwelijks ergens terug (zie blz. 233).

B. *Paradijsboomen.*

De plaatsen, waar de *levensboom* voorkomt, bespraken we reeds n. 18 bij 2 : 9 (blz. 138); we verwierpen reeds daar de meening, dat in Ez. 41 : 17 v.; 31 : 3 v.v. en Ez. 47 : 12 van levensboomen sprake is. Slechts de laatste tekst behoeft toelichting, omdat niet alleen Wünsche, maar vele anderen daarin een levensboom zien (Gunkel: Genesis, S. 36; Noordt zij, a.w., blz. 484); van deze boomen (*pluralis!*) staat, dat „hun vrucht zal zijn tot spijze en hun gebladerte tot geneesmiddel”. Dit is echter iets wezenlijk anders dan dat van de boom des levens in Gen. 3 : 22 staat, dat als de mensch er van eet, hij leeft in eeuwigheid. De levensboom (*singularis*) is de boom van 't midden van de hof. Het is onmogelijk beide voorstellingen — ofschoon verwant — te identificeeren.

De *boom der kennis* van goed en kwaad heeft geen aanwijsbare parallel in 't O.T.

Er wordt nog van de *boomen van Eden* gesproken Ez. 31; Eden is hier de godstuin, niet de plaats van de menschentuin van Gen. 2. De boomen van Eden worden vs. 8, 9, 16, 18 beschouwd als de schoonste ter wereld. Daarmee wordt Egypte vergeleken, als een boom, die nog schooner was. Dat hier een godentuin-beschrijving wordt gegeven, zooals Herrmann, S. 205 (zie 184) wil, is onwaarschijnlijk; de boomen van de godstuin zijn zelf vergelijkingspunt, en de beschreven entourage is niet de godstuin, maar Egypte (zie Hölscher, a.w., S. 153: Die Beziehungen auf das vom Nil bewässerte, mächtige Aegypten sind durchsichtig). Dat met Herrmann, l.l.c.c. aan de Libanon gedacht moet worden als lokaliseering van een godstuin, op grond van Ez. 31, waarmee Ps. 104 : 16 „de boomen van Jahwe, de cederen van Libanon” verbonden kan worden, is meer dan onzeker. Dat we hier 't motief van de *Weltbaum* hebben (Gunkel: Märchen, S. 24; Gressmann: Gilgameš-epos, S. 115; Herrmann, l.c.) is onzeker, omdat de voorstelling in Israël verder niet aanwijsbaar is. Dat de hooge ceder, die met de boomen van de godstuin vergeleken wordt, de levensboom zelf zou zijn (Jensen, K.B. VI, 1, 441 f.) kan niet gehandhaafd worden; Ezechiël

zou de levensboom niet voor Egypte kunnen gebruiken, nog minder die voorstellen als uitgeroeid. De ceder behoeft op zichzelf niet een mythologisch motief te zijn, want het is immers volkomen natuurlijk, dat een palestijnsche schrijver, die een type van een prachtboom zoekt, daarvoor allereerst aan de ceder denkt.

C. De paradijsstroom.

De paradijsstroom vinden we niet in de latere O.T.-ische litteratuur terug. De paradijsstroom is géén levensstroom in eigenlijke zin (ze is niet scheppend; vooral niet: eeuwig leven gevend, vgl. n. 2 bij Gen. 2 : 10). Dat ze een *reminiscens* bevat van de levensstroom is niet onmogelijk. Duidelijker komt dit uit in de voorstellingen van Ez. 47 : 1 v.v.; Joël 4 : 18; Zach. 14 : 8; Jesaja 33 : 21; Ps. 46 : 5, hoewel ook in deze plaatsen de gedachte van de levensstroom in eigenlijke zin niet aanwezig is (tegenover Gunkel: Genesis, S. 36; Herrmann, a.w., S. 295; Loisy: Mythes, p. 198 s.; Zimmern, A.R.W. 1899, S. 165 ff.; Bibl. und Bab. Urgeschichte, A.O. II 3, 1901, S. 20 ff., welke laatste met de opvatting van Gunkel, in de eerste druk van Genesis, er zelfs een hemelsche stroom in vindt). Bij deze laatste plaatsen hebben we eerder nog dan aan een eigenlijke levensstroom te denken aan de natuurlijke scheppingskracht van 't water, die in de babylonische scheppingsstroom (zie bij Gen. 2 : 10) tot een mythisch gegeven wordt¹⁾; Ps. 36 : 10 e.a. (zie noot 18a bij 2 : 9) zijn daarvan de niet-mythologische, maar symbolische israëlietische vorm („bron des levens”, evenals „beek der liefelijkheden”, Ps. 36 : 9 zijn symbolisch gebruikt, zooals de boom des levens in de Spreuken).

We moeten in deze uitdrukkingen verschillende fasen onderscheiden (zooals Zimmern: Urgeschichte, S. 22 f. ten deele reeds doet), evenals we deden in de voorstelling van Eden (zie aant. 14 bij Gen. 2 : 8); deze denkbeelden liggen niet op een vlak; daarom is 't misschien nog beter verschillende voorstellingen te onderscheiden (de mythologische achtergrond is niet altijd zeker) nl.: 1. de mythologische, die in strengen zin in het O.T. niet meer gevonden wordt, maar waarvan Ez. 47; Joël 4 : 18; Zach. 14 : 8, de duidelijkste herinnering hebben; 2. de symbolische (levensbron), Ps. 36 : 10; Spr. 10 : 11 e.e., die zooals we (noot 18a bij Gen. 2 : 9) opmerkten een zuiver natuurlijke oor-

¹⁾ En in de vele babylonische afbb. van de „vase jaillissant” wordt uitgebeeld, 't zij in de zin van een „regenrite” (Dhorme, R.H.R. 108, 1933, p. 82), 't zij in de zin van 't vruchtbaarheid-gevende overstromingswater (Parrot, R.H.R. 113, 1936, p. 177).

sprong kan hebben; 3. de zuiver natuurlijke vorm van de stroom, die er is om 't land te drenken (Gen. 2 : 10); tegenover de andere fasen (voorstellingen) is de voorstelling van de paradijsstroom merkwaardig streng onmythologisch.

D. *De menschenschepping.*

Behalve in Gen. 2 wordt de *menschenschepping* genoemd in Gen. 1 : 26-28 (vgl. 5 : 1, 2), waarin echter niet op het scheppen zelf het licht valt, zooals in Gen. 2, maar op het wezen van den mensch en zijn taak. Er schijnt geen grooter contrast denkbaar, dan in deze beide opvattingen van Gen. 1 en 2; toch maakt men een onjuiste tegenstelling als men in Gen. 2 alléén de nadruk laat vallen op de stoffelijkheid en vergankelijkheid van den mensch, en in Gen. 1 op zijn geschapen zijn naar Gods beeld (voor deze uitdrukking zie de Theologieën van 't O.T., b.v. Köhler, S. 133; Eichrodt, II S. 60 ff.); want ook in Gen. 2 blijkt de mensch de meerdere van 't dier (vs. 19 ff.: de mensch geeft namen, en vindt géén hulp erbij). Overigens, hoe ver 't realistische type van menschbeschouwing (Gen. 2) en 't idealistische (Gen. 1, Ps. 8) uiteenloopen, ze behoeven niet als antithese (Wellhausen: Prolegomena, S. 312) gezien te worden.

De opvatting van Schwally, A.R.W. 1906, die in Gen. 1 : 27 een overblijfsel ziet van androgyne oermensch-opvatting, weerspraken we reeds n. 11 bij Gen. 2 : 21.

De opvatting van Moeder-aarde, die Nöldeke (zie n. 11 bij 2 : 7) voor Gen. 2 : 7; 3 : 19; 18 : 27; Job 10 : 9; 34 : 15; Pred. 3 : 20; 12 : 7; Ps. 103 : 14; 104 : 29 opeischt, erkenden we alleen voor Ps. 139 : 15 en Job 1 : 21 als mogelijk.

Voor de voorstelling van Jahwe als pottenbakker in zijn scheppende werkzaamheid (zooals Egypte den scheppergod uitbeeldt, zie n. 8 bij 2 : 7) zijn in 't O.T. ook toespelingen terug te vinden: Job 33 : 6, „uit leem ben ik geknepen קרצתי (de technische term, die in babylonische scheppingsverhalen voorkomt; vgl. Weissbach: Miscellen, S. 32, r. 26; Gilg.-epos I, col. II 34; zie blz. 91 v.v.). Deze zelfde voorstelling ligt achter de scheppingsbeelden, die Jes. 45 : 9-12a; 64 : 7; Jer. 18 : 6 geven. Met Langdon een polytheïstische voorstelling te zoeken achter Gen. 4 : 1 (Poème Sumerien, p. 74 s.), is met 't oog op de eerste helft van 't vers onmogelijk.

E. *De oermensch; Adam en Eva.*

De *oermensch* vonden we aangeduid in Job 15:7 (zie blz. 225 v.). In Jes. 43:27 wordt met „Uw eerste vader” niet bedoeld Adam, maar de stamvader van het israëlietische volk (hier: Jacob? zie vs. 22). Men heeft de naam Adam gezocht in twee teksten: Hosea 6:7 en Job 31:33. Hosea 6:7 heeft letterlijk: „en zij hebben als *ādām* (mensen, Adam) het verbond overtreden; dáár zijn ze ontrouw tegen mij geweest”. Deze tekst is onduidelijk. Hier zou een zinspeling op Adam kunnen zijn, maar dan is dit géén herinnering aan Gen. 2 v., waar *niet* van een verbond, maar van een verbod sprake is; men moet dan veronderstellen, dat er tradities over Adam zijn geweest, die wij niet kennen, en die misschien een andere „zondevalgeschiedenis” verhalen.

Ādām kan ook zijn: mensen (van Hoonacker: *Les douze petits prophètes*, 1908, p. 64 t.p.: en homme = d'une façon vulgaire).

Anderen lezen i.p.v. כָּאָדָם כְּאָדָם en veronderstellen: *in* Adam (plaatsnaam), b.v. Duhm: *Anmerkungen zu den zwölf Profeten* 1911, S. 24; Bleeker: *De Kleine Profeten I*, 1932, blz. 195 v. Zoo zijn andere conjecturen voorgeslagen (Eerdmans: *Godsdienst I*, 153 n. 1; Richter: *Erläuterungen* 1914, S. 28 f.; vgl. ook: Aalders: *Openbaring*, blz. 482). Terecht zegt Eerdmans, a.w., blz. 152, dat de plaats „zoo kort en duister (is), dat ze geen gewicht in de schaal legt”. Het liefst denken we aan de plaatsnaam.

Job. 31:33 „Indien ik als *ādām* mijn feilen bedekte, verbergende in mijn boezem mijn zonde---.” Ook hier is mogelijk Adam te vertalen, en zouden we een toespeling kunnen zien op Adams zonde en verontschuldiging. Van Hoonacker, l.c., stelt ook voor deze plaats zijn bovengenoemde vertaling voor. Bleeker: *Job*², 1935 wil liefst (met Duhm: *Hiob*; die leest כ i.p.v. א, zie bij Hoonacker, l.c.) vertalen: voor de mensen; hij acht vs. 34 nl. slecht bij de vergelijking van Adam te passen; overigens acht deze geleerde de laatste vertaling waarschijnlijker, dan die van Hoonacker.

We meenen, dat deze tekst niet duidelijk is, maar dat het zeer goed mogelijk is, dat we er een zinspeling op Adam in hebben te zien. We zouden dan in het boek Job, dat algemeen voor laat gehouden wordt, alleen tweemaal een toespeling op de geschiedenis van den eersten mensch kunnen vinden.

De naam *Hawwa* komt, behalve Gen. 4:1, in het Oude Testament niet meer voor, noch een zinspeling op haar rol in de paradijsgeschiedenis.

F. *De slang.*

In 't O.T. is geen zinspeling te vinden over de rol der slang uit het verhaal van Gen. 2 v. Over de slang in 't O.T. in 't algemeen, zie op n. 2 bij Gen. 3 : 1.

G. *Vloek en verloren paradijs.*

Geen toespeling op de vloekwoorden, noch op verdrijving uit het Paradijs is in het O.T. te vinden.

H. *Cherubs.*

Zie n. 16 bij Gen. 3 : 24.

§ 15. SAMENVATTING VAN HET ISRAËLIETISCHE MATERIAAL

Bij het onderzoek van het O.T.-isch materiaal blijkt:

1. Dat het verhaal van Gen. 2 v. géén directe parallel heeft in het O.T.

Indien Job 15 : 7 v. een eerste-menschverhaal bevat, is dit van een andere vorm geweest dan dat van Gen. 2 v. Op het laatstgenoemde verhaal is zoo goed als geen toespeling te vinden (Job 31 : 33?).

2. Motieven, die gebruikt worden in Gen. 2 v. vinden we terug in: Eden (echter niet als geographisch begrip of als menschenparadijs, maar als godstuin, of symbolisch: als lusthof); in: de levensboom (echter symbolisch; een eigenaardige parallel zijn de geneeskrachtige, voedzame boomen van Ez. 47); in: de bevruchtende rivieren (paradijsstroom is wel niet oorspronkelijk in Genesis; maar veeleer behoorend bij de oude voorstelling van Eden als godstuin; ze keert terug als de vruchtbaarmakende stroom in de eschatologische teekeningen van het Messiaansche Israël-Palestina; in Ez. 47 draagt ze 't karakter van een *reminiscens* aan de voor Israël verder onbekende levensstroom); ternauwernood in: de slang (die in Israël, behalve in de koperen slang nauwelijks een magisch-mystiek karakter heeft); eveneens ternauwernood in: de cherubs (daar ze nergens 't type vertoon van de cherub bij de levensboom).

3. De motieven, die in Israël aanwezig zijn, dragen òf een mythologisch karakter; òf zijn tot symbolische voorstellingen geworden. De verwerking van deze motieven, die de schrijver van Gen. 2 v. heeft ondernomen, toont eenerzijds levendige bekendheid met deze voorstellingen in echt mythologische vorm; anderzijds een volkomen beheersching en vernieuwing van dit oude materiaal.

De oude mythologische motieven zijn echter door de voorstelling

van Gen. 2 niet verdrongen, maar voort blijven bestaan en worden zelfstandig tot in de jongere geschriften gebruikt.

Anderzijds is de verwerking van Gen. 2 v. blijkbaar niet — behalve in 't jonge boek Job (?) — gebruikt; wellicht omdat de nieuwe vorm, waarin de oude stof was vervat, niet zulk een populariteit en bekendheid genoot, die de oude volkstradities hadden. Het sterk profetische karakter van Gen. 2 v. is misschien oorzaak, dat zijn beteekenis slechts in enkele kringen (de profetische) erkend werd, en dat het pas na in de Pentateuch-kanon te zijn opgenomen voor de geheele israëlietische religie van beteekenis werd. Indien het verhaal in zijn tegenwoordige vorm zeer oud ware (b.v. uit de oude polytheïstische tijd) zou dit bijna algeheele zwijgen volkomen onbegrijpelijk zijn (tegenover Eerdmans; ook tegenover Gunkel, S. 37 ff., die er een buiten-israëlietische, in Israël ontmythologiseerde, mythe in ziet; eenerzijds zeer geliefd, waarvan zelfs vier recensies en „eine grosse Fülle von Anspielungen” bekend zijn, maar waarvan toch „das was uns die Hauptsache am Mythus ist, die religiösen Gedanken von Kap. 3, soweit wir wissen, überhaupt nicht gewirkt (hat)”. Tegenover deze zichzelf weersprekende opvatting is slechts de eene oplossing mogelijk: dat Gen. 2 v. wel oude (algemeen oostersche en specifiek oud-palestijnsche) motieven verwerkte, misschien naar aanleiding van een verhaal van den eersten mensch, maar, dat het een volkomen, nieuwe, profetische compositie ¹⁾ is, waarop nauwelijks een zinspeling wordt gemaakt. ²⁾

¹⁾ Zie noot 1, blz. 210.

²⁾ Het is o.i. eveneens onjuist, indien A. CAUSSE (*Le jardin d'Elohim et la source de vie*, R.H.R. 41, 1920, tome 81, p. 289-315) 't paradijsverhaal niet alléén „incontestablement apparenté aux mythes babyloniens” voorstelt (p. 297), maar het ook beschouwt als uitgangspunt van de profetische messiaansche heilsprediking (p. 300, 308: *le Paradis annoncé par Esaie, etc.*) en tevens der apocalyptische heilsverwachting. Veeleer zien we in de messiaansche heilspredicatieën en in de paradijsvoorstelling beide een eigensoortige prediking, gedeeltelijk met dezelfde oude motieven werkende, maar ieder met een eigen doel en van eigen vorm. Eerst in de latere apocalyptische litteratuur worden speciale motieven uit Gen. 2 gebruikt (levensboom). Wij hebben om deze reden de messiaansche voorstellingen geheel terzijde gelaten.

ZUSAMMENFASSUNG ¹⁾

§ 1. Einleitung. Wenn man bei der Untersuchung nach dem Paradies bei den alten Semiten, zu einem richtigen Resultat kommen will, ist es notwendig die Bedeutung des Wortes Paradies zu beschränken auf: Wohnung der ersten Menschen beim Lebensbaum, d.h. man musz diese Vorstellung, wenn sie auch mit ähnlichen Zügen als die Götterwohnung, die Insel der Seligen, das Paradies im Jenseits, das goldne Zeitalter, das Schlaraffenland u.s.w. geschildert wird, doch ganz von jenen trennen.

§ 2. Das zu untersuchende Material kann im allgemeinen Sinne mythologisch genannt werden; die mythologische Beschreibung soll aber nicht zunächst als Kristallisation historischer Motive, sondern als eine poetische Wiedergabe religiöser Ideen verstanden werden, in welchen die Gottheit, indem sie sich mit einer bestimmten Situation, beziehungsweise Sache beschäftigt oder diese erschafft, dargestellt wird. Schwierig ist das Dichterische und das Religiöse zu trennen.

Am schwierigsten für die Exegese ist die Frage nach der Zusammensetzung der altsemitischen Literatur. Im Gegensatz zu der analytischen Betrachtungsweise, die das Wichtigste der Literatur sieht in den sie zusammensetzenden einzelnen Teilen, wird die synthetische aufrecht erhalten, d.i. die Meinung, dass ein Literaturstück zu werten ist als eine Neugestaltung, welche man — auch wenn mit Sicherheit ältere Quellen nachgewiesen werden können — als ein Ganzes anzuerkennen hat. Die Exegese hat ihre erste Aufgabe im Verstehen der vom Schriftsteller ausgedrückten Absicht.

Im Anhang beim dritten Kapitel haben wir die These vertreten, dass es nicht möglich ist aus den vorhandenen Literaturstücken die älteren schriftlichen Vorlagen, welche vorausgesetzt werden dürfen, selbst zu rekonstruieren, man darf nicht weiter gehen als die einzelnen Motive, die man vorfindet, in ihrer Geschichte weiter zu verfolgen.

¹⁾ Ook aan deze plaats dank ik nogmaals hartelijk Dr W. J. NOORDHOEK te Den Haag voor zijn hulpvaardigheid bij de vertaling in 't Duitsch.

§ 3. Um zu zuverlässigen Ergebnissen zu geraten hat man bei der Untersuchungsmethode zwei Richtlinien festzuhalten: 1. in jeder Religion des altsemitischen Kulturkreises für sich hat man der Literatur nachzuforschen und zu fragen nach: *a.* eigentlichen Paradiesvorstellungen, *b.* verwandten Vorstellungen, *c.* besonderen mit der Paradiesvorstellung verbundenen Motiven.

2. Diese Forschung muss im strengen Sinne zunächst literarisch sein und erst nach der Zusammensetzung des Materials vergleichend.

Kapitel I: Die sumerisch-babylonisch-assyrische Welt, bietet in § 4 zunächst zwei Versuche zu einer neuen Übersetzung angeblicher sumerischer Paradieserzählungen.

1. Das sogenannte Langdongsche Epic of Paradise (Nippur 4561) und 2. einen von Chiera unter der Überschrift: A Sumerian Tablet relating to the fall of Man, übersetzten Text (U.M.P.B.S. I, 2, no. 103).

Das erste Gedicht erzählt gar keine Paradiesgeschichte, wie schon vorher Jastrow, Ungnad, Witzel u.a. gesehen haben, sondern sagt, dass nur das Götterpaar Enki-Ninḫursag im Anfang aller Dinge war. Aus ihrer Liebe entstehen die jungen Fruchtbarkeitsgöttinnen; wenn aber einer der jüngeren Göttinnen TAKKU das Geheimnis der magischen Pflanzen von Enkis Boten Isimun mitgeteilt wird, verflucht die alte Ninḫursag alles Lebendige; um das erschaffene Leben zu retten, hat Enki sie mit groszen Ehrenbezeugungen nach Nippur überbringen lassen, wo sie die Hauptgöttin des Enlil wurde. Um seinetwillen macht sie dann in Nippur die Heilgötter, welche die Folgen ihres Fluchwortes lindern könnten.

Im Vergleich zu der biblischen Paradieserzählung bleiben zwei Momente: *a.* die Zeichnung der öden Welt vor der Schöpfung (für anderes Material sieh S. 39 A. 1, vgl. Gen. 2 : 4b ff.); und *b.* die Erklärung der Krankheiten der Welt aus dem Zornausbruch der Göttermutter.

2. Der Chiera-text ist schwer zu übersetzen; er enthält keine Paradieserzählung, aber vielleicht die Gedanken über den Ungehorsam der Menschen, weil sie die verpflichtete Arbeit für die Gottheit nicht gemacht haben und nun dazu aufgerufen werden. Vielleicht steht der Text im Zusammenhang mit dem von Chiera, S.R.T., p. 27 ss. übersetzten Text über den Ursprung der Zivilisation, worin uns am meisten interessiert der Teil, der erzählt, dass die ersten Menschen wie Tiere lebten.

Parallelen mit dem biblischen Paradiestext liegen vor in der Forde-

nung, dass die Menschen arbeiten sollen (Gen. 2 : 15) und etwa im Gedanken, dass die Menschen ungehorsam waren; der Ungehorsam wäre dann die Nichterfüllung der Forderung zur Tributzahlung an die Götter, und zum Kultus, hätte aber nicht die Verfluchung zur Folge.

§ 5 bringt einige sumerische Beispiele zu den mit dem Paradiesgedanken verwandten Vorstellungen: Götterwohnung, Tempelhof, Land der Seligen (es gibt kein goldnes Zeitalter).

§ 6 untersucht das Vorkommen des „Lebensbaumes“ (dieser Begriff wird vielleicht nicht vorgefunden, dagegen wohl die Lebenspflanze und mehrere magische und mythologische Bäume), des „Erkenntnisbaumes“ (es gibt einen solchen nicht), der Menschenschaffung, (die Menschen sind erzeugt von Enki oder Ninĥursag, oder geschaffen von den vier Hauptgöttern; der Zweck der Götter mit den Menschen ist der Kultus, die Versorgung der Götter), der Schlange (aus Gudea's Zeitalter; heilige Tempelschlange; doppelte Schlange, Schlange als Tier des Ningišzidas). Die Forschung nach der vermeintlichen Verwandtschaft mit dem biblischen Namen Adam, Hawwa und Eden und sumerischen Wörtern und Namen führt zu einem negativen Ergebnis.

Die §§ 7–9 bringen das babylonisch-assyrische Material zusammen.

§ 7 prüft wieder kritisch die Meinungen derer, die in Babylonien Paradiesvorstellungen und Sündenfall haben finden wollen, wobei eingehend der Adapamythus behandelt wird; der einzige verwandte Zug des Adapamythus und der biblischen Paradieserzählung ist, dass sie sich beide mit dem Problem des Sterbenmüssens befassen; der Adapamythus sagt: selbst der *abkullu* Adapa war durch ein missliches Geschick dem tragischen Fatum, das die Götter über die Menschen verhängt haben, unterworfen geblieben, während Gen. 3 mit ganz anderen Voraussetzungen das Problem des Todes anfasst: es geht aus von der Lebensmöglichkeit des Menschen, der wegen seines Ungehorsams den Tod als Strafe erleiden muss.

§ 8. Die verwandten Vorstellungen: Götterwohnung u.s.w. (u.a. der Zedernwald von Irnini, der keinen Lebensbaum kennt; der Garten von *sabitu* Siduri, vgl. Ez. 28 : 12b ff.; das Land der Seligen — Utanapištims Wohnort —) werden aufgezählt.

§ 9 spürt den besonderen mit der Paradieserzählung verbundenen Motiven nach. Der Baum des Lebens (A) ist nicht gefunden, wie wohl man vielmals bestimmte Abbildungen damit identifiziert hat. Sehr nahe verwandt sind die öfters genannte Lebenspflanze und das Verjüngungskraut des Gilgameš-epos. Für den Baum der Erkenntnis gibt es keine vergleichbare Stelle (B).

Es gibt viele Texte, die die (oder eine) Erschaffung des Menschen (C) behandeln oder Anspielungen darauf enthalten. Am meisten treten als Schöpfer-Götter auf: Enki und Ninḫursag (letztere unter verschiedenen Namen); auch die vier Hauptgötter zusammen, Enlil besonders, und die Anunnaki. Die Menschen werden von den Göttern erzeugt (nur ein einziges Mal erzählt, und ein andres Mal verbunden mit der Bildung aus Lehm und Speichel), aber am meisten erschaffen (aus Lehm, aus Blut und Bein oder Blut und Lehm). Der Erschaffung des Menschen voran geht einige Male die Erschaffung des Bildes (bei der Erschaffung Enkidus wird das erst erschaffene Bild, das Ebenbild Anu genannt, vgl. Gen. 1 : 26). Vielleicht ist die Erschaffung aus Götterblut eine typisch babylonische Vorstellung. Diese und die Idee der Erzeugung der Götter sind die Träger desselben Gedankens: die wesentliche Verwandtschaft der Götter mit den Menschen; neben dieser idealistischen Ansicht gibt es eine realistische, die die irdische vergängliche Herkunft des Menschen betont. Die Babylonier sahen den Tod als unerbittlich an und den Menschen als unfähig die Götter zu verstehen; aber andererseits stehe den Menschen durch die Priester das Geheimnis der grossen Götter zur Verfügung, weil die Menschen ja auch aus Götterblut geschaffen seien.

Der Zweck der Menschenerschaffung ist Kultus und Kultur, der Mensch ist bisweilen erst nach den Städten erschaffen; nur in der Enkidufigur hat sich vielleicht eine Erinnerung erhalten an die sumerische Vorstellung der Kulturlosigkeit der ersten Menschen (§ 6). Die Menschen sind *en masse* erschaffen; von einem ersten Menschen oder von einem Menschenpaare ist wohl nirgends die Rede in den bisher bekannten Texten.

Bei der Untersuchung (D) der *Schlange* ist ganz abgesehen von den Drachenfiguren, die mythologisch eine ganz andere Rolle spielen, wenn sie auch durch ihre Namen als schlangenartige Wesen bezeichnet werden. Die Schlange ist nirgends Verführerin; sie ist Lebens- und Omentier; gehört als *Nirah* zu den Göttern Samaš, KA. D I, Tammuz (?) Ningišzida, Nintu (?), Enki, Ereškigal, Aššur. Eine andere Schlangengöttin Saḫan wird genannt als Tempeltorhüterin. Beide Schlangen-

götter stehen im Zusammenhang mit dem Leben (*Ibi-Sahan; Nirah: ilbēlit balāti*). Die Schlange auf den *kudurrus* ist der „behütende Gott“ (Landsberger), die Doppelschlange vielleicht Fruchtbarkeitssymbol (?); es gibt Beweise einer richtigen Schlangenverehrung, und Abbildungen der stehenden oder gehenden Schlange (die Schlange mit Füßen ist wohl eher ein Drache). Nur der Name MUŠ-tin-tir-dub (of sig₇-sig₇?), die astronomische Verbindung von Schlange und Ereškigal, und der Namensklärung ^dMUŠ = ^d*E-ir-si-ti* könnten die Schlange als Zerstörerin des Lebens, oder Todesgöttin vorstellen, wie Fiedr. Delitzsch meinte. Doch kann dies nicht aufrecht erhalten werden: der erste Name ist ganz unsicher; der zweite braucht nur einen astronomischen Zusammenhang anzudeuten; der dritte verbindet wohl Schlange und Unterwelt, aber macht sie damit nicht zu einer Unterweltgöttin, ebenso wenig wie z. B. Ningišzida durch seine Beziehung zur Unterwelt ¹) Todesgott wird.

Die *Kerubim* (E) des A.T. sind verwandt mit den *Kuribi-, Kāribu-, Kāribatu*-Figuren, d.h. Vorbeter in den babylonischen und assyrischen Tempeln; die nächstverwandte Form des Wortes, *karūbu* ist bisher nur als Adjektiv bekannt in der Bedeutung *rubā*. Der sachliche Zusammenhang der Vorstellungen bleibt aber unklar, weil die hebräische *Kerubim* unter sich sehr verschiedenartig zu sein scheinen (vgl. S. 199 f.), die babylonische Vorstellungsform noch unsicher ist, und die hebräische gerade jenes Merkmal von Vorbetern vermissen, das die babylonischen *kāribu* kennzeichnet. Nur in ihrer Funktion als Tempelwärter sind die babylonischen *Kāribu* dieselben wie die hebräischen Wärter beim Lebensbaum.

Zum Schluss folgen einige Bemerkungen über Vergleiche, die gemacht worden sind im Zusammenhang mit „dem zuckenden Schwert“ des Gen. 3 : 24, und der sog. Weltkarte Gen. 2 : 10 ff. (F. und G.).

Kapitel II fasst das phönizische Material zusammen (§ 11). Ebenso wenig wie in der sumerisch-babylonischen Literatur gibt es in der phönizischen ein Paradies. Wohl nennt der Autor aus der Spätzeit Philo von Byblos zwei erste Menschen, die von Baumfrüchten lebten, und erst nachher bekleidet wurden mit Tierfellen (S. 122). Die

¹) Vgl. MEISSNER: B.u.A. II S. 25, 34. Wenn er *bēl iršitim* heisst, macht dieser Name ihn ebensowenig zu einem Unterweltsgott, wie die Familienverwandtschaft mit den Unterweltsgöttern: gerade dies betont bei ihm wie bei Tammuz den Lebenscharakter. Auch Zeus chthonios ist Fruchtbarkeitsgott bei den Griechen, M. P. Nilsson, Chantepie, Lehrbuch⁴ II S. 321.

Wörter *ādām* (im Sinne eines Appellativums. Mensch; wohl nicht als ein Gottesname, wie Lidzbarski meinte), *חַוְוָה* (für eine Göttin gebraucht, entweder in der Bedeutung „*Madonna*“, oder: *genetrix*, S. 192f.) Eden (= Wonne) lassen sich belegen. Archäologische Vorstellungen der *Kerubim*, der Insel der Seligen (aus sehr junger Literatur), des Göttergartens (R. Šamra), der Schlange (als Lebenstier) sind wiedergefunden worden. Das Todesproblem als Thema eines Epos ist bis jetzt noch nicht, wie in der babylonischen und hebräischen Literatur, gefunden worden.

Kapitel III behandelt eingehend das israelitische Material (§ 12, S. 125–218: Gen. 2 f.; § 13 untersucht andere angebliche Paradieserzählungen; § 14 befasst sich mit den einzelnen Motiven der Paradiesgeschichte; § 15 gibt eine Zusammenfassung).

§ 12 bietet erstens eine Exegese der genannten Bibelkapitel, aus denen wir kurz erwähnen: Gen. 2 : 4b ff. ist ein häufig vorkommendes altorientalisches Motiv zur Einleitung der Kosmogonie, hier aber palästinensisch, und selbst Jahwistisch-israelitisch verarbeitet (vgl.: der Regen, von Jahwe herkommend; S. 126 f.); *אָר* ist wohl am besten zu erklären als ein althebräisches Wort, das Nebel bedeutet, und als Wortspiel mit *אָדָם* und *אֲדָמָה* gemeint (Böhl, Jacob); das „Formen“ aus „Staub“ (vs. 7) ist ein Ausdruck, der zeigt, dass der Autor hier die eigentliche mythologische Vorstellungsweise ganz aufgegeben hat: diese Wortwahl betont das Vergängliche des Menschenlebens, der Ausdruck *hā-ādām* bezeichnet den Menschen als Menschenvater, der Name Adam, kommt ursprünglich in der Erzählung nicht vor; *אָדָם* und *אֲדָמָה* hängen zusammen, die ursprüngliche Bedeutung des Wortstammes ist: Haut; dies hat im Hebräischen sich einerseits maskulin entwickelt zu: Mensch, und feminin zu: Erdboden (vgl. Bauer). Das Einhauchen des Lebensodems (S. 132 f.) macht den Menschen nicht unsterblich, sondern nur zu einer lebendigen Seele. Jahwe pflanzt nach der Erschaffung des Menschen den Paradiesgarten (S. 133); der Mensch wird also nicht wohnend gedacht im Gottesgarten, wiewohl Züge des Gottesgartens im *gan eden* übrig geblieben sind (das Lustwandeln Jahwes, die Keruben, der Lebensbaum). Eden (S. 134 ff.) ist nicht abzuleiten vom babylonischen *edinu*, sondern eher vom westsemitischen *עֲדָן* Wonne; der Name wird gebraucht für den mythischen Gottesgarten (als literarisches Bild bei den Propheten), für das Land „im Osten“, wo der Paradiesgarten lag (geographisch Gen. 2 ff.), für den Begriff Lustgarten im allgemeinen (symbolisch).

Der Baum des Lebens (S. 137 ff.) soll als zur Paradieserzählung gehörig betrachtet werden; die Bedeutung des Baumes ist nicht die eines *Aphrodisiacums*, sondern sie versinnbildlicht das ewige Leben; dass er in der Mitte des Gartens steht und gleichsam der Hintergrund der ganzen Erzählung ist, ist mit Obbink u.a. festzuhalten. Der sterbliche Mensch hatte nach der Erzählung Zutritt zum Lebensbaum: dies zeigt, dass in Israël und Babylonien das Verhältnis Gott-Mensch grundverschieden war, denn Gottes Gnade hat dem Menschen das ewig dauernde Leben nicht versagt, wie in Babel (S. 187 ff, 195 ff.). Der Mensch hat vor der Verurteilung nicht vom Baume gegessen, ebensowenig wie z.B. Gilgameš vom Verjüngungskraut ass.

Der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen (S. 142 ff.) ist der Baum des göttlichen Kennens; das Gute und Böse zusammen ist das All. Am meisten hat man in einander verschlungen die grammatischen Konstruktionen *jada^c bēn* und *jada^c* mit zwei Akkusativen; das erste bedeutet: unterscheiden, das letzte: „kennen und dieses und jenes“ (vgl. Dt. 1: 39 nicht wissen; Ps. 139: 2, Gen. 19: 33, 35; 2 Sam. 14: 17, 20), wie es auch mit andren verwandten Verben ist. Dem Menschen ist nicht das Kennen im allgemeinen, sondern das göttliche Kennen verboten. Das metaphysisch magische Kennen und die Schlange, das altorientalische Göttertier, gehören zusammen.

Gen. 2: 10–14 bietet wohl ein älteres Stück als die Paradiesbeschreibung selbst; das Paradies liegt nach diesem Texte nicht irgendwo im Osten, sondern an einem Strome, aus welchem vermutlich die vier Weltflüsse entspringen (S. 148 ff.).

Nach Gen. 2: 15–17 ist der Mensch schon im Paradiese zum Arbeiten da. Er darf nicht essen vom Baume der Erkenntnis und wird bedroht mit dem Tode „wenn“ (*b^e-iôm* Vs. 17 braucht nicht eine direkte Folge zu bezeichnen) er isst.

Die bekannte Stelle der Erschaffung der Frau im Zusammenhang mit den Tieren (Gen. 2: 18–25) kann nicht erklärt werden aus dem Gedanken, dass die Tiere misslungene Weiber seien (Schwally u.a.), ebensowenig aus einer Erinnerung an die Enkidu-Episode des Gilgameš-epos; nur kann man sagen: in beiden Abschnitten ist eine Erinnerung erhalten an die altorientalische Vorstellung der Kulturlosigkeit der ersten Menschen, S. 58, 94 N 5, 122, 166 f. Der Autor bekämpft aber im Gegensatz dazu den Gedanken, dass der Mensch ursprünglich mit den Tieren zusammenlebte, und will sagen: „Nur die Frau ist vom Anfang die einzige geeignete Genossin des Menschen.“

Die Überlegenheit des Menschen über den Tieren tritt auch hervor in deren Namensgebung. Die Tradition der Erschaffung der Frau aus einer Rippe des Menschen wird mit Reuss-Gressmann u.a. am leichtesten erklärt aus einer ähnlichen hebräischen Redensart, wie man sie für die Familie gebraucht: z.B.: Euer Gebein und Fleisch (Richt. 9 : 2 usw.). Das Geheimnis der Liebe wird damit zugleich erklärt als eine Folge dieser Erschaffungsart (Vs. 24).

Das dritte Kapitel der Genesis zeigt eine strengere Einheit als das zweite; der vorangehende Teil gab die Vorbereitung, dieser Abschnitt die eigentliche Erzählung.

Die grösste Schwierigkeit für eine richtige Erklärung ist das Verständnis des Charakters der Schlange. Zu viel hat man die Schlange als einen Drachen gesehen; aber wie in Babylonien müssen beide in Israel auseinander gehalten werden. Die Schlange hat — wie in Babylonien und Phönizien, auch, wie die dürftigen Anweisungen voraussetzen lassen, in Kanaan und Israel — den Charakter eines Göttertieres, das das Leben und die Weisheit sinnbildlich darstellt. Und als ein solches ist sie geeignet für die Verführerinrolle; so kann der Autor sie bekannt sein lassen mit dem Geheimnis des Erkenntnisbaumes: aber sie ist ihm zugleich eine tückische Wegweiserin. Diesen Charakter einer Falschen hat der Autor ihr gegeben. Hiermit bekämpft er nicht nur den Schlangenkultus, sondern vielmehr in der Schlange als Symbol der mythisch-magischen Geisteswelt das altorientalische religiöse Denken selbst, das dem Menschen die Erkenntnis des göttlichen Geheimnisses nicht absprach. So findet 3 : 15 eine ungezwungene Erklärung: der Fluch Gottes hat die weise (aufrechtgehende?) Schlange herabgesetzt zu einem elenden im Staube kriechenden Tiere; die Tötung dieses Tieres ist Gottes Wille (S. 179 f., 185).

Das Essen von der Frucht des verbotenen Baumes bringt den beiden ersten Menschen nicht die sexuelle Erkenntnis, sondern öffnet ihnen die Augen für ihr elendes Wesen: diese Entdeckung ist „der seelische Ausdruck des Schuldbewusstseins“ (Köhler).

Nach der Verfluchung der Schlange wird die Frau, die ihrem Wesen nach dem Manne ebenbürtig ist, ihm untergeordnet: also hat der Autor die soziale Stellung der Frau seiner Zeit als nicht ursprünglich gesehen.

Die Strafe wird über den Mann verhängt, weil er ungehorsam war (3 : 17; deutlich ist dies ein Beweis des prophetischen Einschlags der Erzählung, S. 190, 209). Aufrecht erhalten wird die Einheit der Strafsentenz über den Menschen (3 : 17–19) und die Ursprünglichkeit der

doppelten Strafe, wie auch über Schlange und Frau ausgesprochen wurde; nicht nur die harte Arbeit, sondern auch der Tod gilt als Strafe (Das *tāšūb* 3 : 19c steht auf einer Linie mit *tōkal* 3 : 17, und hat eine imperativische Bedeutung; damit auch das *‘ad šūbka* 3 : 19b, das ja einen Chiasmus bildet mit *tāšūb*, S. 187 ff.); die Strafe besteht dann in der Vertreibung vom Lebensbaume, der dem an sich sterblichen Menschen durch die Gnade Gottes das fortdauernde Leben ermöglichte. Damit ist belegt, dass der Lebensbaum in der Erzählung ein notwendiges Element ist.

S. 192 f. bringt verschiedene Erklärungsversuche des Namens Hawwa.

Der 22. Vers ist als ursprünglich festzuhalten: Jahwe Gott, „der eifrige Gott“, kann den Menschen, der sich vergangen hat, weil er die göttliche Erkenntnis (wie eins der Jahwe umgebenden höheren Wesen sie hat) ergriffen hat, nicht im Garten lassen: er muss ja sterben (beachte, dass der Autor als Altorientale die Möglichkeit nicht leugnet, dass der Mensch sich auf verbotenen Wege höhere Kenntnisse aneignet). Der göttliche Entschluss wird eingeleitet durch וַעֲרַם: dieses ist vielfach Ausdruck einer, die vorangehende Überlegung abschliessenden Schlussfolgerung, die einen neuen Zustand anfangen lässt. Es muss also etwas Neues sein, wenn nun dem Menschen der Lebensbaum versagt wird. Damit haben wir den endgültigen Beweis, dass der Autor sagen wollte, dass der Lebensbaum früher für den Menschen zugänglich gewesen sei. Der Mensch hatte bisher (vgl. Gilgameš und das Verjüngungskraut) noch nicht vom Baume gegessen, denn das einmalige Essen gibt nach 3 : 22d das ewige Leben.

S. 200 handelt über die *Kerubim*. Der Anhang erörtert die literarische Abfassung der beiden Genesis-Kapitel, die zwar nicht eine fehlerlose, aber doch sehr bestimmte Einheit sind mit Ausnahme von 2 : 10-14 und 3 : 20). Versuche zur Quellensecheidung, wie sie zum letzten Male Begriff energisch machte, müssen als gescheitert gelten. Natürlich hat man Vorlagen vorauszusetzen, aber zugleich anzuerkennen, dass es unmöglich ist, sie zu rekonstruieren (mit Budde). Nur einzelne Motive sind wiederzufinden, aber diese sind bei der Bearbeitung vielfach umgedeutet und bekämpft worden. Die genaue Herkunft der einzelnen Motive liess sich bis jetzt nicht ermitteln; die meisten sind wohl allgemein altorientalisch (Schlange als Lebenstier; Lebenskraut; die ersten Menschen nackt), einige sind vielleicht zunächst babylonisch (Kerub, wenigstens dem Namen nach), andere vielleicht phönizisch (erste Menschen leben von Baumfrüchten; erstes Menschenpaar; die

Menschen aus Staub und Lebensatem; Eden(?)); andere typisch israelitisch (Regen von Jahwe her). Das Ganze hat ein starkes prophetisches Gepräge erhalten. (Baum der Erkenntnis; Schlange als Verführerin.)

Ob es einen paradiesartigen Garten für die ersten Menschen in den Vorstellungen der West-Semiten gegeben hat, ist unbekannt; wenn auch, so ist doch das Paradies als Garten mit den ersten Menschen beim Lebensbaum als typisch prophetisch festzuhalten.

§ 13 untersucht die angeblichen anderen Paradieserzählungen und kommt zu dem Ergebnis, dass Ez. 28 : 12b-17 und Jes. 14 : 12ff, nicht ein Paradies-, sondern das Luzifer-Motiv als Thema haben, während Hiob 15 : 7 f. an einen Mythos des ersten Menschen erinnern kann.

§ 14 spürt den vereinzelt stehenden Elementen der Paradieserzählung im Alten Testamente nach.

Anspielungen auf den Paradiesgarten der ersten Menschen lassen sich nicht belegen (nur Eden als Gottesgarten); ebensowenig auf den Baum der Erkenntnis, auf die Schlange als Verführerin, und auf die *Kerubim* als Wächter beim Lebensbaum.

In Hiob 31 : 33 würde eine solche auf Adam möglich sein. Der Lebensbaum wird nur im symbolischen Sinne genannt. Für die „Bäume von Eden“, den „Paradiesstrom“, und die Erschaffung der Menschen im übrigen A.T. s. S. 228 ff.

LIJST VAN AFKORTINGEN

Aalders: Openbaring	G. Ch. Aalders: De goddelijke Openbaring in de eerste drie hoofdstukken van Genesis, 1932.
A. f. K.	Archiv für Keilschriftforschung.
A. f. O.	Archiv für Orientforschung.
A. J. Ph.	American Journal of Philology.
A. J. S. L.	American Journal of Semitic Languages and Literature.
A. J. Th.	American Journal of Theology.
Albright: Archaeology	W. F. Albright: The Archaeology of Palestine and the Bible ² z.j. (1933?).
A.O.	Der alte Orient.
A.O.B. z. A.T. ²	H. Gressmann: Altorientalische Bilder zum Alten Testament ² , 1927.
A.O.T. z. A.T. ²	E. Ebeling e.a.: Altorientalische Texte zum Alten Testament ² , 1926.
An. Or.	Analecta Orientalia.
A. R. W.	Archiv für Religionswissenschaft.
A. T. A. O. ⁴	A. Jeremias: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 1930.
Ayles: Comm.	H. H. B. Ayles: A critical Commentary on Genesis II. 4-III, 25, 1904.
B. A.	Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft.
Baethgen: Beiträge	Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888.
B.A.S.O.R.	Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
Baudissin: Studien	W.W. Grafen Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I-II, 1876-8.
Böhl: Gen(esis) I (I ²)	F. M. Th. Böhl: Genesis I ,1923; I ² , 1930 (T. e. U.).
Böhl: Palestina	F. M. Th. Böhl: Palestina in het licht der jongste opgravingen, 1931.
Böhl: Volksetymologie	F. M. Th. Böhl: Volksetymologie en woordspeling in de Genesis-verhalen (Meded. Kon. Acad. afd. Lett., 59A, 3, 1925).
Boissier: Paradis terrestre	A. Boissier: La situation du paradis terrestre, Le Globe, tome 55, Mémoires, p. 1-26, Genève, 1916.
Brockelmann: Grundriss	C. Brockelmann: Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I, 1908, II, 1913.

- Budde: Urgeschichte K. Budde: Die biblische Urgeschichte, 1883.
 Budde: Paradiesesgeschichte K. Budde: Die biblische Paradiesesgeschichte, Beihefte Z.A.W. 60, 1932.
- B. Z. Biblische Zeitschrift.
- C.T. Cuneiform Texts from Bab. tablets etc. in the British Museum.
- C. W. Christliche Welt.
- Dalman: Arbeit G. Dalman: Arbeit und Sitte in Palestina, I-IV, 1928-'35.
- Delitzsch: Genesis⁵ Franz Delitzsch: Neuer Commentar über die Genesis, 1887.
- Del. Gl. Friedrich Delitzsch: Sumerisches Glossar.
- Del. H.W.B. Friedrich Delitzsch: Assyrisches Handwörterbuch.
- Del. Paradies Friedrich Delitzsch: Wo lag das Paradies, 1881.
- Dillmann: Theologie A. Dillmann: Handbuch der alttest. Theologie (herausgeg. v. R. Kittel) 1895.
- E. O. L. (Jaarbericht) Jaarbericht Ex Oriente Lux.
- E. R. E. J. Hastings: Encyclopaedia of Religion and Ethics.
- E. T. The Expository Times.
- Frank: Religion C. Frank: Studien zur babylonischen Religion I, 1911.
- Ges. H. W. B. Gesenius-Buhl: Handwörterbuch über das A.T.¹⁶
- Gunkel: Gen(esis) H. Gunkel: Genesis⁴, 1917 (= 3 Aufl.)
- H.A.O.G.² A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1929.
- Heinisch: Genesis P. Heinisch: Das Buch Genesis, 1930.
- Holmberg: Baum des Lebens W. Holmberg: Der Baum des Lebens, 1922/23.
- H.R.E.³ Herzog-Hauck: Realencyclopaedie f. prot. Theologie und Kirche.
- I.L.N. Illustrated London News.
- Jacob: Genesis B. Jacob: Das erste Buch der Thora, Genesis, 1934.
- J. A. O. S. Journal of the American Oriental Society.
- Jastrow: Traditions Hebrew and Babylonian traditions, 1914.
- Jensen: K.B. VI I P. Jensen: Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen, 1900.
- Jirku: A.O.K. z. A.T. A. Jirku: Altorientalischer Kommentar zum A.T., 1923.
- J.P.O.S. Journal of the Palestinian Oriental Society.
- J.R.A.S. Journal of the Royal Asiatic Society
- J.S.O.R. Journal of the Society of Oriental Research.
- K.A.H. Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts.
- K.A.R. Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts.

- K.A.T.³ Winekler-Zimmern: Die Keilinschriften und das Alte Testament³, 1903.
- K.A.V. Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts.
- K.B. Keilschriftliche Bibliothek.
- Köhler: Theologie Ludwig Köhler: Theologie des Alten Testaments, 1936.
- K.S. Witzel: Keilschriftliche Studien.
- Lagrange: Études Lagrange: Études sur les religions sémitiques², 1905.
- Landersdorfer: Sprachgut P. S. Landersdorfer: Sumerisches Sprachgut im Alten Testament 1916.
- Lehmann: Textbuch E. Lehmann u. H. Haas: Textbuch zur Religionsgeschichte², 1922.
- Lods: Israël A. Lods: Israël des origines au milieu du VIII^e siècle, 1930.
- L.S.S. Leipziger Semitistische Studien.
- M.D.O.G. Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft.
- Meinhold: Einführung J. Meinhold: Einführung in das Alte Testament³, 1932.
- Meissner: B(ab) u. A(ss). Br. Meissner: Babylonien und Assyrien I-II, 1920-'5.
- M. V. Ae. G. Mitteilungen der Vorderasiat.-Aegypt. Gesellschaft.
- M.T. Masoretische Text.
- N.T.T. = T.T. = [Nieuw] Theologisch Tijdschrift.
- N. Th. S. Nieuwe Theologische Studiën.
- Obbink: De Godsdienst H. Th. Obbink, De Godsdienst in zijn verschijningsvormen, 1933.
- Obbink: (Bijb.) Paradijsverh. H. Th. Obbink: Het bijbelsch Paradijsverhaal en de babylonische bronnen, 1917.
- O.E.C.T. Langdon: Oxford Editions Cuneiform Inscriptions.
- O.L.Z. Orientalistische Literaturzeitung.
- Or. Orientalia.
- Panth. A. Deimel: Pantheon babylonicum, 1914.
- Procksch: Genesis O. Procksch: Die Genesis²⁻³, 1924
- P.S.B.A. Proceedings of the society of biblical archaeology.
- R. Rawlinson: The cuneiform inscriptions of Western Asia.
- R.A. Revue d'Assyriologie.
- R.B. Revue biblique.
- R.G. G.² Die Religion in Geschichte und Gegenwart².
- R.H.Ph.R. Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.
- R.H.R. Revue de l'histoire des Religions.
- R.Th. Ph. Revue de Théologie et de Philosophie.
- S.A.K. Thureau-Dangin: Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, V. A. B. I, 1, 1907.

Schmidt:Erzählung	H. Schmidt: Die Erzählung von Paradies und Sündenfall, 1931.
Simons: Opgravingen	J. Simons: Opgravingen in Palestina 1935.
S. L.	A. Deimel: Sumerisches Lexikon.
Smith (Rob.): Lectures ³	W. Robertson Smith: Lectures on the religion of the Semites; 3 ed. by St. A. Cook, 1927.
S.R.T.	E. Chiera: Sumerian religious Texts, 1924.
S.S.S.	Semitic Study Series.
Tennant (: Sources)	F. R. Tennant: The sources of the doctrines of the fall and original sin, 1903.
Th. Lit. Zt.	Theologische Literaturzeitung.
Th. St.	Theologische Studiën.
T.T.	N.T.T.
T. e. U.	Tekst en Uitleg.
Th. W. z. N. T.	G. Kittel: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
U.M.P.B.S.	University of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the Babylonian Section.
V.A.B.	Vorderasiatische Bibliothek.
V.A.S.	Vorderasiatische Schriftdenkmäler Kön. Museen, Berlin.
Wellhausen: Prolegomena ⁵	J. Wellhausen: Prolegomena zur Geschichte Israels ⁵ , 1899.
Wellhausen: Reste	J. Wellhausen: Reste Arabischen Heidentums ² , 1927.
Wildeboer: Nieuw licht	J. Wildeboer: Nieuw licht over het Oude Testament, 1911.
Williams: Ideas	N. P. Williams: Ideas of fall and of original sin, 1927.
Yahuda: Sprache	A. S. Yahuda: Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen, 1929.
Z.A.	Zeitschrift für Assyriologie.
Z.A.W.	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
Z.D.M.G.	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
Z.D.P.V.	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
Zimmern: Fremdwörter	Akkadische Fremdwörter (als Beweis für babylonischer Kultureinflusz) ² , 1917.

REGISTER (ZAKEN) ¹⁾

- Aanvullingshypothese (zie *Ergänzungshypothese*).
- Aardbodem (*Adāmā*), 128 v.v., 163, 186 v., 203 v.v.
- Adam, 10, 19, 38, 63 v., 119, 129 v.v., 193, 212, 231 v.v.
- Adapa, 19, 35, 64, 69 v.v., 84, 98, 185, 197 v.
- Androgyn, 168 v.
- Anu, 40, 71, 90 v., 94.
- Anunnaki*, 35, 71, 86, 89 v.
- Apsu*, 74, 90 v.
- Arbeid, 159 v., 186.
- Aruru, 82, 89 v.v., 93, 96.
- Atrahasis*, 92, 95, 98 v.
- Babel (Babylonië), 4, 7 v., 13, 90, 210.
- Babel-Bijbel, 19, 39, 42, 48 v., 58 v. 210.
- Bedolah*, 156.
- Been (gebeente), 85, 163, 169 v.
- Berosos, 19, 87 v., 100.
- Boom der kennis, 56, 85, 140, 142 v.v., 228.
- Boom des levens (zie levensboom).
- Boomvruchten, 122, 161, 214.
- Bronnensplitsing, 14, 125, 201 v.v.
- Cederberg, 2, 6, 75.
- Ceder(en), 75, 228.
- Cherub, 113 v.v., 120, 191, 198 v.v., 219 v.v.
- Cultus, 97, 211.
- Cultuur, 46 v., 59, 97, 215.
- Dan(i)el, 136, 222.
- Dieren, 163 v.v.
- Dilmun, 23 v., 38 v., 66, 78.
- Dood (sterfelijkheid), 7 v., 39, 42, 74, 100 v., 120, 161 v.v., 187 v.v.
- Doodsoccaan, 77.
- Ea, 71 v.v., 85 v., 95.
- Ed*, 127 v.
- Edelsteentuin, 2, 6, 76 v.
- Eden (hof van), zie ook paradijshof, 1, 11, 60 v.v., 120, 133 v.v., 148, 191, 210, 222, 227, 232.
- Eden (boomen van), 228.
- Edin-edinu*, 60 v.v., 135 v.
- Eeuwig leven (zie onsterfelijkheid).
- Eiland der zaligen, 1 v., 4 v.v., 51, 77, 81.
- Enki, 24, 27, 35, 39, 96, 108.
- Enkidu, 68, 94, 164 v.v., 217.
- Enlil, 36, 39, 41, 86 v.
- Entrückten*, 4, 6.
- Enuma Eliš*, 13, 85 v.v., 115 v.
- Ereškigal, 108, 112.
- Eridu, 69 v., 136.
- Ergänzungshypothese*, 14, 201, 205 v., 207.
- Etanamythe, 105.
- Euphraat, 150, 158, v.
- Exegese, 14 v.v., 218.
- Gan Eden*, zie Eden (hof van).
- Geluksland, 4.
- Geneesgoden, 37, 41.
- Genetrix*, 192 v.
- Gilgameš, 6, 76, 81, 93, 101, 164.
- Gilgameš (epos), 15, 17, 70 v.v., 77, 93 v.v., 101 v., 198.
- Gihon, 148, 154, 157.
- Goden, 7 v.
- Godenberg, 1 v., 4, 49, 219, 221 v.
- Godenbloed, 7, 89, 97, 100.
- Godenhemel, 4.
- Godenmoeder, 27, 88.
- Godenspeeksel, 100.
- Godentuin (godstuin) (zie Edelsteentuin), 1 v., 4, 6 v., 10, 134 v., 219 v.v., 227.
- Godenverblijf, 4 v., 48 v., 74.
- Goud, 156.
- Gouden eeuw, 1, 4 v., 7, 51, 154, 160.

¹⁾ In de registers zijn slechts de belangrijkste vindplaatsen vermeld.

- Hā-ādām*, 129, 164, 191, 193, 210, 218.
Hawila, 155 v.
Hawwa, 65, 130, 191 v.v., 231.
 Heilige steden, 97.
 Heilstijd, 51, 79.
Hēlēl, 223 v.
 Hemelpoort, 57, 71.
 Hemelparadijs (zie Paradijs, Hiernamaals).
 Heroën, 4, 6 v.v., 100.
 Hesiodus, 5 v.
 Hesperidentuin, 1.
 Hiddekel, 158.
 Humbaba, 75, 183, 200.
 Hydra, 112.
 Isimun, 29, 30, 34.
 Israël, 6, 8 v.v., 12, 125 v.v., 227.
 Ištar, 17, 31, 95, 123.
 Jahwe, 10, 194, 197, 214, 217.
 Jesaja-apokalypse, 8.
Jenseits (zie Paradijs: hiernamaals).
 Jubileumboek, 152.
 Kādeš,
Kāribatu, 114.
Kāribu, 113 v.
Karūbū, 114.
 Kennen (v. goed en kwaad), 143 v.v., 209.
 Kennis (boom der (zie ook verboden plant), 56 v., 85, 118, 122, 142 v.
Kiškanu, 52 v.v., 117.
 Kleeding, 193, 214.
Kuribi, 113.
 Kuš, 157 v.
Lamastu, 90, 114, 225.
 Levensadem, 132, 210, 217.
 Levensboom, 4, 6, 8 v.v., 51 v., 55, 75, 117, 121 v., 137 v.v., 154, 195 v.v., 228 v.
 Levensbron, 138, 229.
 Levensplant, 4, 80 v., 84, 101, 117.
 Levensspijs (-water), 4, 72, 83 v., 153 v.,
 Lucifer-motief, 222, 225.
 Luilekkerland, 1, 4.
 Mama, 95, 100.
 Mami, 92 v.
 Man-vrouw, 9, 211.
 Marduk, 85 v.v., 91.
 Mašu, 2, 77 v.v.
 Matriarchaat, 170 v.
 Menschen, 7 v., 121.
 Menschen (doel), 58 v., 211, 217.
 Menschen (en dieren), 164 v.v., 211, 217.
 Menschen (eerste), 9, 98 v.v., 215.
 Menschenlot, 100.
 Menschenschepping, 58, 85 v.v., 129 v., 230.
 Menschen (toestand), 47, 58, 212.
 Messiaansche tijd (profetie), 154, 180, 185, 227, 232 v.
 Metaphysisch, 190.
 Monding der stroomen (zie *pī nārāti*).
 Moederaarde, 132, 230.
 Mysteriën, 8, 102.
 Mythe (mythologie), 11, 209.
 Naaktheid, 171, 181, 212 v.
 Naam, 167 v.
 Najjver, 194 v., 197.
 Niet-zijn (zie: Rusttoestand v. d. schepping).
 Nieuwjaarsfeest, 13.
 Niagara, 99.
 Nijl, 151, 155 v.v., 228.
 Ningišzida, 56 v., 60, 112.
 Ninḫursag, 27, 35, 40 v.v., 88.
 Ninkurra, 28 v.
 Ninšar, 29.
 Ninsikilla, 24 v.v., 28.
 Nintu, 27, 88, 108.
 Nippur, 35, 41 v.
 Oermensch, 85, 221 v.v., 230.
 Offerdienst, 86.
 Onderwereld, 96, 112.
 Ongehoorzaamheid, 189 v., 208.
 Onsterfelijkheid, 9 v.v., 189, 212.
 Oorkonden-hypothese, 14.
 't Oosten, 136 v.v.
 Paradijs (babylonisch), 22 v.v., 38 v., 42 v.v., 66, 122, 149 v., 221.
 Paradijsboomen, 122, 137 v.v., 202, 228.
 Paradijs (hiernamaals), 1, 4, 6, 11.
 Paradijshof, zie Eden (hof van), 226, 232.
 Paradijs (ligging), 134 v.v., 148 v.v.
 Paradijs (oertijd), 1, 4, 6, 8.
 Paradijsrivieren (stroom), 148, 229.

- Paradijsvoorstelling, 3 v., 8, 66 v.v.,
 122, 134, 154, 225.
 Parallel (godsd. hist.), 2 v.
 Philo-Byblios, 120, 122 v.
 Phoenicië, 119.
 Phrat, 158.
Pî nârâti, 2, 6, 78 v.
 Pišon, 148, 154 v.
 Polytheïsme, 163, 188, 194.
 Profetisme (profetisma), 17, 190, 208,
 212, 216 v.v.
Protogonos, 122.

 Qingu, 85, 224.

 Ras Šamra, 19, 119 v.v.
 Ribbe, 163, 168 v.v.
 Rusttoestand (voor schepping), 1, 39,
 42, 51, 77, 126 v.

Sabitu Siduri, 6, 76 v., 222.
 Saĥan, 106, 123, 178 v.
 Šamaš, 105 v., 108.
 Sargon: 56, (64), 66.
 Satan, 172 v.
 Schaamte, 163, 171, 181, 213.
 Scheppen, 85 v.v., 129, 230.
 Scheppergoden, 41, 96.
 Scheppingsstroom, 153.
 Sexueel, 27, 68, 140 v., 143, 164, 167,
 181, 213.
 Slang, 13, 59, 73, 82, 101, 103 v.v.,
 111 v., 171 v.v., 184 v.v., 194,
 212 v.v., 232.
 Slang (dubbele), 109.
 Slangengodheid, 106, 109.
 Slangenmensch, 109.
 Slangenvereering, 110, 124, 178.

Šoham, 156.
 Stof, 129 v., 186, 205.
 Straf, 177, 188 v.

 TAKKU (Tagtug), 28, 31, 38 v.v.
 Tell-el-Amarna, 19, 119, 132.
 Tempel(hof), 5, 42, 49 v.
 Theodicee (Babyl.), 101.
 Tiamat, 96, 104, 175.
 Tierfrieden, 166 v.
 Tigris (zie *Hiddekel*).
 Tyrus, 219 v.v.

 Utanapištim, 6, 71, 77, 81, 99, 101,
 129.

 Verjongingsplant, 81 v.v., 117.
 Vrouw (zie ook man-vrouw), 9 v., 99,
 163 v.v., 191 v.v., 214.
voegel?
 Wereldberg, 74, 223 v.
 Wereldboom, 228.
 Wereldkaart (oude), 116, 148 v., 158 v.
 Wereldriversen, 148 v.v.
 Wijsheid-leven, 70 v., 112, 123.

 Yama, 5.
 Yima, 5.

 Zaad, 184 v.
 Zedelijk, 190.
Zêr amêlûti, 70, 98, 185.
 Ziekte, 42.
 Zonde (leer der), 190, 208, 218.
 Zondeval (-cylinder), 67, 79, 111.
 Zondvloed, 19, 92 v.
 Zwaard (vlammend), 115, 191, 200.

REGISTER (PERSONEN)

- Aalders, G. Ch., 140, 158, 184, 203.
 Adriani, N., 12.
 Albert, E., 140, 160, 172, 187, 188, 208.
 Albright, W. F., 66, 76, 130 v., 136, 151, 155 v.v., 200, 202.
 Alfrink, B., 224.
 Ayles, H. H. B., 191.
 Baethgen, F., 192.
 Barton, G. A., 28, 48, 138, 199, 201.
 Baudissin, W. W. v., 177 v.v.
 Bauer, H., 120 v.v., 131, 192.
 Bavinck, H., 142, 209.
 Begrich, J., 16, 130, 139 v., 159, 186, 201 v.v.
 Bertholet, A., 5, 13.
 Boehmer, J., 164 v.v., 168, 186.
 Böhl, F. M. Th., 22, 25, 38, 49, 71, 75, 90, 99 v., 130, 148, 155, 158, 169, 180, 196, 224 v.v.
 Brockelmann, C., 170, 179.
 Brock-Utne, A., 133, 138, 147, 180, 221, 227.
 Buber, M., 9, 14.
 Budde, K., 8, 16, 132, 138 v.v., 154, 159 v., 163 v.v. 170, 194, 207.
 Burrows, E., 72, 79, 150.
 Calvijn, J., 147, 194.
 Canaän, T., 138, 179.
 Capelle, P., 5.
 Causse, A., 228, 233.
 Chiera, E., 22, 31, 42, 68.
 Deimel, A., 61 v., 67, 104, 142, 150, 200 v.
 Delitzsch, Friedr., 19, 49, 61, 104, 137, 149 v.v., 175.
 Delitzsch, Franz, 149.
 Dhorme, E., 10, 55 v.v., 113 v.v., 120, 179.
 Dillmann, A., 140.
 Dornseiff, F., 147, 201, 208.
 Doughterty, R. P., 156.
 Dussaud, R., 68, 121 v., 132, 167, 192, 221.
 Ebeling, E., 67 v., 70, 85 v.v., 99.
 Eerdmans, B. D., 8, 12, 14, 134, 139 v.v., 156, 161 v.v., 180, 188, 191, 194 v., 199 v.v., 207.
 Eichrodt, W., 222, 230.
 Eisler, R., 68.
 Eissfeldt, O., 18, 222 v.v.
 Eitan, I., 192.
 Engelkemper, W., 184 v.
 Farnell, L. R., 176.
 Feldmann J., 57, 115, 127.
 Frank, C., 103 v.v., 175 v.
 Frankfort, H., 54, 56, 110.
 Frazer, J. G., 175.
 Frick, H., 2, 5.
 Furlani, G., 69 v.v.
 Gallig, K., 123.
 Grapow, H., 83, 127.
 Gressmann, H., 8, 15, 78, 120, 143, 147, 151, 160, 169 v., 176, 178, 184, 192, 201, 209, 220 v.v.
 Groot, J. de, 17, 20, 160.
 Gunkel, H., 8, 15, 127, 134, 136, 148 v.v., 160, 169 v.v., 188, 198, 221 v.v.
 Güterbock, H. G., 7, 51, 64, 66, 71.
 Haupt, P., 83, 132, 156.
 Hehn, J., 68, 104 v.v., 176, 179, 185.
 Hempel, J., 72, 140, 165, 197, 201, 208, 210 v., 214 v., 216.
 Herrmann, A., 152.
 Herrmann, J., 219 v.v., 228.
 Holmberg, O., 139, 149, 156, 203, 225.
 Hölscher, G., 219 v.
 Holzinger, H., 170.
 Hommel, F., 12, 62 v., 66, 149.
 Hoonacker, A. v., 133, 231.

- Howald, E., 2, 11 v., 15.
 Humbert, P., 126, 128, 132, 139, 141, 175.
 Jacob, B., 126, 138, 167, 169, 172, 193, 195, 200.
 Jastrow, M., 15, 22, 39, 60, 68, 109, 164, 169, 179.
 Jensen, P., 72, 76, 78, 82, 151.
 Jeremias, A., 66, 185.
 Jirku, A., 125, 138.
 Kennet, R. H., 153.
 King, L. W., 129.
 Köhler, L., 130 v.v., 141, 188, 196.
 Krappe, A. H., 175.
 Kristensen, W. B., 69 v.v., 134, 136, 139, 176, 185.
 Labat, 64, 85 v., 96, 100.
 Landersdorfer, S., 142 v., 191.
 Landsberger, B., 71, 101, 103 v.v., 123.
 Langdon, L., 19, 22, 38, 54, 105, 130 v., 151, 192, 230.
 Leeuw, G. v. d., 12 v., 127.
 Lidzbarski, M., 119, 131 v., 192, 207.
 Lods, A., 123, 127, 143, 146, 208.
 Loisy, A., 15 v., 127, 137 v., 151, 168, 194, 198 v.v.
 Meinhold, J., 130, 175, 193, 201.
 Meissner, B., 8, 79, 102, 107.
 Menes, 164 v.v., 201.
 Miller, A., 68.
 Montgomery, J., 120.
 Moore, G. F., 7.
 Morgenstern, J., 105, 202.
 Moulton, J. H., 5.
 Mowinkel, S., 126 v.
 Nielsen, D., 122, 200, 223 v.v.
 Nillson, M. P., 5.
 Nöldeke, Th., 131 v., 210, 230.
 Noordtzi, A., 203, 219, 228.
 Obbink, H. Th., 6, 7, 11, 16, 49, 52, 102, 129 v.v., 133, 140 v.v., 158, 164 v.v., 185, 190, 197 v.
 Obbink, H. W., 167.
 Palache, J. L., 5, 7, 149, 222.
 Pedersen, J., 14, 20, 127 v.
 Procksch, O., 155 v., 179.
 Riessler, P., 149, 169.
 Rothstein, J. W., 202 v.
 Sachsse, E., 126, 128.
 Sayce, A. H., 127, 137, 151, 157 v.
 Schaeffer, C. F. A., 123.
 Schmidt, H., 126, 140, 144, 163.
 Schott, A., 15.
 Schulz, A., 134.
 Schwally, F., 163 v.v., 168, 230.
 Sellin, E., 166.
 Selms, A. v., 7.
 Seyrig, H., 123.
 Skinner, J., 139, 166, 169, 179, 191.
 Smith, W. Robertson, 192.
 Soden, W. v., 67.
 Staerk, W., 5.
 Tennant, F. R., 126, 138, 175.
 Thierry, G. J., 131, 136, 164 v.v.
 Thompson, R. C., 15, 53.
 Thureau-Dangin, F., 115, 177.
 Torczyner, H., 220 v.
 Toscanne, P., 68, 80, 104 v.v., 115.
 Tylor, 199.
 Ungnad, A., 56 v., 67, 141, 152.
 Valetton, J. J. P., 147, 169, 209.
 Vincent, H., 113 v.v., 199.
 Virolleaud, C., 77, 119 v.v.
 Visscher, H., 113, 180, 203.
 Vogel?
 Wardle, W. L., 211.
 Weber, F., 7.
 Weidner, F., 64, 68 v., 85, 152.
 Weinheimer, 151, 154 v., 157.
 Weiser, A., 208, 216, 227.
 Wellhausen, J., 143, 167, 192, 197, 200.
 Williams, N. P., 172, 180, 209.
 Witzel, M., 22, 39.
 Wünsche, A., 138, 154.
 Yahuda, A. S., 128, 154 v.
 Zimmern, H., 5, 8, 19, 83, 115, 153, 195, 197, 229.

STELLINGEN

I

Buiten Genesis 2 v. is onder de oude semietische volken geen paradijsvoorstelling bekend.

II

De tekst Nippur 4561 is geen paradijsepos.

III

Voor de kennis der babylonische religie zou van groote waarde zijn een onderzoek naar de idee van „het tragische”, die in de mesopotamische litteratuur van zulk een overwegende invloed is.

IV

De „religionsgeschichtliche”, „reconstructieve” methode van tekstbehandeling (die Gunkel: Schöpfung und Chaos², 1921, S. VI verdedigt) is wetenschappelijk ontoelaatbaar.

V

De verklaring van de menschenschepping in *Enuma eliš*, die R. Labat: Le poème babylonien de la création, p. 143 s. ontwikkelt (de menschen geschapen uit bloed van Kingu, om de goden, die de dood in de wereld brachten te bevrijden van schuld enz.), vindt in de tekst geen steun.

VI

De boom der kennis des goeds en des kwaads (Gen. 2 v.) is de verboden boom, omdat hij de hoogere, alomvattende, goddelijke kennis vertegenwoordigt.

VII

De dood geldt in Gen. 3 als straf.

VIII

In Gen. 2 en 3 is oorspronkelijk nergens van Adam, alleen van *hā-ādām* sprake.

IX

Gen. 3 : 15 kan niet Messiaansch verklaard worden.

X

Terecht beschouwt M. Buber: *Königtum Gottes*² 1936, S. 27 f. Abimelech als een theophore naam, welke zinspeelt op Gideons erkenning der theocratie.

XI

De opvatting van E. Auerbach: *Wüste und gelobtes Land*, 2. Bnd. 1936, S. 169 aangaande de plaats van het gevonden wetboek (*Die Buchrolle lag im Geldkasten*), is met 't oog op het *verbum* נתך in 2 Kon. 22 : 9 en 2 Kron. 34 : 17 niet vol te houden.

XII

De Teraḥ-figuur in *La Légende de Keret* mag niet gelijk gesteld worden aan Teraḥ, den vader van Abraham.

XIII

Wanneer L. Köhler: *Theologie des A.T.* 1936, S. V f., 169 ff. de cultus der israëlietische religie onderbrengt onder de „Anthropologie” (als „Selbsterlösung der Menschen”), doet hij aan het geestelijk karakter daarvan te kort.

XIV

De reis naar Jeruzalem, waarvan Paulus in Gal. 2 : 1 melding maakt, is dezelfde als de in Hand. 11 : 30 en 12 : 25 bedoelde.

XV

De verklaring van ἀρπαγμός (Fil. 2 : 6) als „Gewinn der auszunutzen ist” (W. Foerster in *Th. Wörterbuch z. N.T.*, 1933, s.v.) vindt in de context geen steun.

XVI

De wijze, waarop Otto Seeck in zijn: *Geschichte des Untergangs der antiken Welt VI*, 1920, S. 3 ff. Augustinus benadert, moet als onwetenschappelijk worden gelaakt.

XVII

Ter beantwoording der vraag naar de oorsprong van de aflaat ware een onderzoek gewenscht naar een eventueel verband van de kruistocht-aflaten en de islamietische leer van de belooning der „martelaren”, die in de *djihād* sterven.

XVIII

De opvatting, die G. van der Leeuw over de prediking in de reformatorische Kerken geeft: „Auch der reformierte Prediger, der die Heilswirksamkeit Gottes auf die „Verkündigung des Wortes” beschränkt, „wiederholt” Heilsgeschichte und setzt sie dadurch in Bewegung” („Die sog. „epische Einleitung” der Zauberformeln”, Zeitschr. f. Religionspsychologie, 6, 1933, S. 177 f.) is van reformatorisch standpunt af te wijzen.

XIX

Wil de liturgische beweging binnen de reformatorische kerken niet vervallen in een kerkelijk classicisme, dan zal ze streng hebben vast te houden aan het „kerugmatisch” karakter van de „kerkdienst” en dit in nieuwe vormen hebben te accentueeren.

XX

De wijze, waarop Dr. B. J. de Klerk, in: *Vorme en Karakter van die Biblisisme 1937*, de theologische arbeid bindt aan het dogma („Die dogma moet vir die teoloog as leidraad dien by sy teologiese arbeid. Hij is daaraan gebind en moet in harmonie daarmee verder voortbou”, a.w., blz. 292) doet tekort aan het kritisch karakter van de theologie als wetenskap en is niet reformatorisch.

The first section of the report deals with the general situation of the country and the progress of the work during the year. It is followed by a detailed account of the various projects and the results achieved. The report concludes with a summary of the work done and the plans for the future.

The second section of the report deals with the financial statement of the year. It shows the income and expenditure of the organization and the balance sheet at the end of the year. The financial statement is followed by a statement of the assets and liabilities of the organization.

The third section of the report deals with the administrative work of the organization. It describes the various departments and the work done by each of them. It also describes the various committees and the work done by them.

The fourth section of the report deals with the work of the various committees. It describes the work done by the Executive Committee, the Finance Committee, the Audit Committee, and the various other committees. It also describes the work done by the various sub-committees.

The fifth section of the report deals with the work of the various departments. It describes the work done by the Administration Department, the Finance Department, the Audit Department, and the various other departments. It also describes the work done by the various sub-departments.

The sixth section of the report deals with the work of the various projects. It describes the work done by the various projects and the results achieved. It also describes the work done by the various sub-projects.

The seventh section of the report deals with the work of the various committees and sub-committees. It describes the work done by the various committees and sub-committees and the results achieved. It also describes the work done by the various sub-committees.

