

D E V A L V A N D E M O R G E N S T E R

JES. 14: 4b-23

doctoraalscriptie van Klaas Spronk
zomer 1981

I. INLEIDING

Jes.14 wordt over het algemeen beschouwd als één van de hoogtepunten van de oudtestamentische poëzie. Dat zal er wel mede de oorzaak van zijn, dat het zeer veel onderzoekers heeft aangetrokken. Maar naast de schoonheid van dit gedicht, zijn er tenminste nog twee zaken te noemen die hier om de aandacht vragen.

Om te beginnen de vraag naar de ritmische opbouw. Men beschouwt Jes.14:4b-21(23) sinds Budde (ZAW 2(1882)) als een goed voorbeeld van een gedicht met het consequent volgehouden zgn. Qina-metrum. Het op enkele schoonheidsfoutjes na geheel regelmatig verlopen gedicht lijkt echter vanaf v.17b in de war. Daarom is er een groot aantal pogingen gedaan om ook die verzen weer in het gelid te krijgen. Deze studie wil hieraan een nieuwe toevoegen, die is geïnspireerd door de dissertatie van Van der Lugt over strofische structuren in de bijbelse poëzie (Van der Lugt 1980 (1)) en enkele artikelen van De Moor over de versbouw in Ugarit en Israel (De Moor 1978a en b).

Ten tweede houdt men zich al zeer lang bezig met de vraag welke achtergrond de verzen 12-15 hebben. Men vermoedt al sinds Herder, dat hier van een mythe sprake is, terwijl Gruppe in 1883 als eerste een verbinding met de griekse mythe over Phaeton veronderstelde (volgens Baumgartner 1959:157). Sindsdien wordt hier door bijna alle onderzoekers in deze richting gedacht. De veronderstelde mythe is echter nog steeds nergens in de vorm, waarnaar Jes.14 zou verwijzen, aangetroffen. Reden voor een eindeloos debat met onvermijdelijk veel onzekerheden. Aansluiting bij bekend mythologisch materiaal, waarbij 'mythe' wordt opgevat in algemene zin als 'godenverhaal', stuit op zeer veel moeilijkheden. Deze studie wil nagaan of hier dan wellicht geen sprake is van mythologische beeldspraak, maar van een aanduiding van een werkelijk bij de koning (van Babel) levende voorstelling over zijn eigen positie. Het buiten-bijbels materiaal, dat niet voor de gewenste mythe kan zorgen, is in deze wel illustratief (2). De meeste aandacht zal, zoals ook uit de titel wel blijkt, besteed (moeten) worden aan dit tweede punt. Hierbij wordt echter een probleemveld geraakt, dat deze doctoraalstudie onmogelijk in zijn geheel kan bestrijken, nl. dat van de voorstellingen over het leven na de dood. Met nadruk zij daarom vooropgesteld, dat zij zich beperkt tot de ene voorstelling, die mogelijk uit Jes.14 af te leiden valt. Meer is voorlopig niet mogelijk. Dat toetsing binnen het geheel van de oudtestamentische gedachtenwereld over dood en leven na de dood vooralsnog opgeschort moet worden, brengt een zeker risico met zich mee. In het onderzoek van deze problematiek hoeft dit echter ook weer niet al te groot te zijn. Want vrij eensgezind is men tot de conclusie gekomen, dat hier niet van een samenhangend geheel gesproken kan worden. Uit het Oude Testament valt geen systematisch geordende voorstelling over het leven na de dood af te leiden. "Diese Dinge sind eben nicht Gegenstand der Erfahrung und Beobachtung, sondern des Glaubens, der Hoffnung, der Sehnsucht oder auch der Furcht und sollen es sein. Das Wissen von ihnen im A.T. gründet sich in der Hauptsache auf gelegentliche prophetische Vorhersage, die von gerade gegebenen Verhältnissen ausgeht und jeweils nur einzelne Züge betont, aber kein fertiges abgeschlossenes System gibt." (Nötscher 1970: 176). Daarom durf ik dit risico op me te nemen, in de hoop dat deze studie het onderzoek iets verder zal brengen.

II. VERTALING

Bij de vertaling is gestreefd naar een weergave in goed en voor de niet ingewijde begrijpelijk Nederlands. Het is m.a.w. een poging tot een dynamisch-equivalente vertaling, die gebaseerd is op mijn interpretatie van deze tekst. Voor de argumentatie voor de op het eerste gezicht mogelijk te vrij geachte vertaling kan dus verwezen worden naar de rest van deze studie. Deze vertaling houdt de door de BHS aangegeven stichometrie aan.

- 4b Ja, het is gebeurd met de dwingeland, gedaan met de verdrukking!
- 5 -Verbroken heeft de Here de staf der bozen, de scepter der tyrannen.-
- 6 Hij geselde volkeren in zijn grimmigheid, zonder ophouden.
Hij tyranniseerde landen in zijn woede, hij was een meedogenloze vervolger.
- 7 De hele wereld is nu tot rust gekomen. Men juicht van vreugde.
- 8 Ook de jeneverbesbomen kunnen zich nu verheugen, samen met de ceders van de Libanon:
"Sinds gij neerligt, klimt er niemand meer naar ons op, om ons te vellen."
- 9 Beneden is de onderwereld in rep en roer vanwege u en uw aankomst.
Vanwege u worden alle schimmen van de heersers der aarde opgeschrikt,
moeten ze opstaan van hun tronen, deze koningen der volken.
- 10 Zij allen verwelkomen u met de woorden:
"Nu zijt gij ook even zwak geworden als wij. Aan ons bent gij gelijk geworden."
- 11 Neergestort in de onderwereld is uw hoogmoed met uw harpmuziek.
Wormen vormen het bed onder u en maden uw bedekking."
- 12 Ja, gij zijt uit de hemel gevallen, o morgenster bij de dageraad,
ter aarde geveld, o gij overwinnaar der volken.
- 13 En dat terwijl ge bij uzelf dacht: "Ik zal opklimmen naar de hemel.
Nog boven de sterren van El zal ik mijn troon plaatsen en zetelen op de berg waar de goden vergaderen, op het hoogtepunt van de Safon.
- 14 Ik zal opklimmen tot boven de hoge wolken, gelijk worden aan de allerhoogste."
- 15 Ja, ja! In de onderwereld zijt ge neergestort, in het dieptepunt van die put.
- 16 Wie u nu zien, moeten wel twee keer kijken:
"Is dit de man die de wereld in opschudding bracht en koninkrijken aan het wankelen,
die de aarde verwoestte, de steden met de grond gelijk maakte, die zijn gevangenen, 18 alle koningen van de wereld, niet naar huis liet gaan?"
Zij zijn nu allemaal eervol begraven, ieder in zijn eigen graf,
- 19 terwijl gij ver van uw graf ligt, weggesmeten als een afschuwelijke misgeboorte.
Uw lijkgewaad zijn zij, die door het zwaard gedood zijn. Gij daalt af naar putstenen als een vertrappt kadaver.
- 20 Gij wordt niet met hen in het graf verenigd.
Want gij hebt uw eigen land te gronde gericht en uw eigen volk uitgemoord.
-Van het nageslacht van misdadigers zal nooit meer sprake zijn-
- 21 Maakt voor zijn zonen de slachtbank gereed, om de schuld van

de vaderen.

- Zij zullen niet meer opstaan om de wereld in bezit te nemen
 en de aarde te vullen met vijandschap,
 22 want Ik zal tegen hen opstaan, spreekt de Here der heerscharen.
 Naam en rest van Babel roei ik uit tot de laatste man,
 spreekt de Here.
 23 Ik zal het maken tot een domein van wilde dieren (?), een
 waterpoel.
 Ik zal het wegbezemen met de bezem van de vernieling, spreekt
 de Here der heerscharen.

III. OPMERKINGEN BIJ DE TEKST

mdhbb (4) is een hapax legomenon en uiterst moeilijk te vertalen. Door sommigen wordt het verbonden met Aram. dhb, 'goud' (zo bijv. Erlandsson 1970:29v: 'gold tribute' en de Authorised Version: 'the golden city'). Delitzsch leidt het af d'b/dwb (=dhb), 'verschrompen', voorafgegaan door een mem-locale: 'Marterort' (Delitzsch 1889:210). Orlinsky gaat, op grond van v.5, uit van het vermoeden dat hier zoiets als kracht of macht gelezen moet worden. Dat lukt hem dan ook door uit te gaan van Ugar. db'at, 'kracht', en het (onzekere) db't in Dtn.32:25. Hij stelt vervolgens: "It may be that the ancients recognised in d'b, db, and dhb the common db element, with the meaning 'strong'. Our mdhbb would then mean 'might, power, oppression' or the like." (Orlinsky 1957:203) Het goed recht van dergelijke toch wat gekunstelde pogingen tot vertaling lijkt te worden bevestigd door het feit dat mdhbb ook voorkomt in een tekst uit Qumran (1QH III,25 en XII,18). Daarmee is echter nog niets bewezen. Het kan nl. evengoed verklaren hoe een dergelijk woord later in de bijbeltekst is kunnen komen te staan. Er is veel dat pleit voor de lezing mrhbb, zoals in 1QJes.a. Hoogstwaarschijnlijk is dat ook de lezing achter epispoudastes van de Sept. (zie vooral Ginsburg 1968:53 n.38). De overeenkomstige, van de MT afwijkende, overlevering van deze twee belangrijke en van elkaar onafhankelijke tekstgetuigen dient zeer serieus genomen te worden (Van der Kooy 1978:76). De lezing mrhbb wordt bevestigd door het feit dat in Jes.3:5 de wortel van dit woord, rhb, evenals in Jes.14:4 naast ngš wordt gebruikt. Vgl. ook Jes.30:7: rhbhm šbt, waar het naast het eveneens in dit vers voorkomende šbt staat. Gezien deze laatste tekst ligt het voor de hand om aan te nemen dat hier de naam van het chaosmonster Rahab meeklinkt (zo: Wildberger 1978:544). Ik vertaal hier met 'verdrukking'. Mogelijk is misschien ook 'terreur' (Gray 1912:252 naar hrhyb in Hgl.6:5).

mrdb (6) Hier zijn vele uitleggers niet tevreden over het parallellisme. Het zou toch veel mooier zijn geweest als hier mrdb, van dezelfde wordel als rdh in het eerste verslid, had gestaan. De tekst is dan ook door de meeste commentatoren overeenkomstig 'verbeterd', zelfs door Ridderbos (1926:94). Intussen wijst alleen de Targum in deze richting. Uit de vrije vertaling van de Sept. valt hier niets af te leiden. 1QJes.a., Pesj. en Vulg. houden vast aan een vorm van rdp. De context doet hier een Part. act. verwachten. Daarom is hier met BHS meraddep, part. pi. 'vervolger', te lezen. (Barth 1977:121. Voor een mogelijke verklaring van het in de MT gebruikte part. hof. zie daar pp. 140v n.151.)

hšk (6) Het perf. van de MT zal wel vervangen moeten worden

door een inf. hāšōk, want bly staat nooit voor een perf.

Cwrr, hyqm (9) Het subject is hier het als persoon voorgestelde š'wl (vgl. Jes.5:14: 'de muil van de onderwereld', Spr.30:16: de onderwereld is 'onverzadigbaar' en Jes.38:18: 'de onderwereld looft U niet'). rgzh laat zien dat š'wl vrouwelijk is. Daarmee is perf. hif. masc. hēqīm in strijd. Daarom is het beter hier hāqēm, inf. abs., te lezen en Cwrr niet als perf. pil. maar als inf. abs. po. op te vatten (Ges.K. par.145t).

hmyt nblyk (11) 'De klank van uw harpen' is in dit verband wat vreemd. meestal wordt het opgevat als een aanduiding van de hoogmoedigheid van de koning in zijn pracht en praal (Duhm 1922:95, Wildberger 1978:550. Vgl ook IDB Vol.3 p.475: "the harp was an instrument of the aristocratic hierarchy". Daarbij kan dan worden verwezen naar teksten als Jes.5:12 en 24:18.

Nu is het echter bevreemdend dat, als deze oplossing zo voor de hand ligt, er een hapax legomenon (hmyt) wordt gebruikt en dat vele belangrijke tekstgetuigen moeite hebben gehad met deze woorden. 1QJes.a. heeft nbltk, 'uw lijk', vgl. Vulg.: cadaver tuum en Symm. ethanatōthē tō ptōma (hmyt als perf.hif. van mwt) en Theod. thanatos.

Op grond van 1QJes.a. wil Driver vertalen met 'the noisy throng of thy dead fellows' (Driver 1968:43). Een onwaarschijnlijke oplossing, omdat bij geen enkele tekstgetuige meervoud wordt gebruikt.

Sept. lijkt dichter in de buurt van de MT te komen: hē pollē sou euphrosunē.

Gezien de grote problemen bij de tekstgetuigen dient de genoemde door de meeste commentatoren overgenomen verklaring nog eens extra kritisch bekeken te worden. Als het hier inderdaad gaat om de aanduiding van één van de "Prestige-Requisiten eines Königshofs" (Wildberger 1978:550), dan is het op zijn minst merkwaardig te noemen dat dat gebeurt op een zo ongebruikelijke manier. Meestal worden bij de beschrijving van muziekgelagen e.d. een hele rij instrumenten genoemd (2Sam.6:5, Jes.5:12), of andere uitdrukkingen gebezigd (Amos 5:23; 6:5). Verder wordt nergens in deze teksten een verbinding met g'wn gelegd zoals in Jes.14:11.

Nu hebben de meeste afwijkende tekstgetuigen hier een relatie met de dood van de dwingeland gezien. Zou de MT niet eveneens op deze wijze zijn te interpreteren? Daarop wijst het op het eerste gezicht wat vreemd lijkende gebruik van hmyt. Dat heeft een interessante parallel in Jer.48:36: 'Daarom klaagt (yhmh) mijn hart over Moab als klaagfluiten, ja, klaagt (yhmh) mijn hart over de mannen van Kir-Cheres als klaagfluiten.' Dezelfde tekst vinden we in Jes.16:11 met de citer i.p.v. fluiten. Vgl. ook het gebruik van hnh in Jes.59:11; Ps.55:18; 77:4. Daar wordt het eveneens gebruikt voor het klagen over de dood of een dode. Maar vooral het gebruikt m.b.t. instrumenten is hier belangrijk. De fluit geldt als het instrument bij uitstek voor de dodenklacht (Jahnow 1923:79v). Voor de harp ligt dat, zoals de boven aangehaalde teksten duidelijk maken, heel anders in Israel. In Egypte daarentegen speelt de harp een hoofdrol in de dodencultus. "Das Instrument fehlt in keiner Musikszenen der grossen Nekropolen." (Lex.d.Aegypt.II s.v.Harfe Sp.969) De harpen "erklängen zur Verehrung der Götter, auch der Könige, im Totenkult." (a.w.:971) Illustratiever nog zijn sommige van de vele overgeleverde harpenliederen (enkel hiervan staan in ANET p.33 en 467, zie vooral Lex.d.Aegypt.II s.v. Harfnerlieder Sp.972vv).

Er zijn twee soorten harpenliederen te onderscheiden. De eerste staat erg negatief tegenover de dood en roept dan ook op om van

het leven dan maar zoveel mogelijk te maken. Heel anders ligt het bij de tweede categorie. Deze verheerlijkt de gestorvene in zijn graf en bezingt "die Gemeinschaft mit dem Sonnengott, Versorgung im Grabe, körperliche Wohlbehaltenheit, Verwandlungsfähigkeit, 'Rechtfertigung' und Speisung, Bewillkennung und 'Berufung' im Totenreich." (a.w.:977. Vgl. ook Schott 1952:842vv) Tegen deze achtergrond gezien, kan hmyt nblyk opgevat worden als een uitdrukking van de verwachting van de koning na dit leven een heerlijk bestaan bij de goden te krijgen. Voor de dichter van Jes.14 echter een teken van hoogmoed (11aA). Deze trots wordt dan ook gefnuikt in de volgende versregel: geen welkomstmuziek, maar gruwelijke wormen en maden wachten hem in de onderwereld.

ys^c (11) De MT is hier moeilijk. Het heeft perf.pu.masc., terwijl rmh fem. is. Daar nu het parallelle mksyk een subst. is, wil men hier eveneens een subst. lezen: yāsūca (Duhm 1922:95) of, in status constructus: y^esūca (Marti 1900:124) of y^esuca (BHS). De lezing van de MT is echter grammaticaal niet onaanvaardbaar. (Ges.K. par.145o) Perf.pu. van ys^c komt verder in dezelfde context voor in Ester 4:3.

hyll (12) Hiervan is de vocalisatie onzeker. Op zich genomen zou het met de in de MT gegeven vocalisatie een imperf. hif. van yll, 'jammeren', kunnen zijn. Zo is het ook opgevat door Aquila: ololuzōn. Blijkbaar is hier gekeken naar Jes.13:6. Maar die opvatting geeft geen enkele zin aan de tekst. Het lijkt hier eerder te gaan om een afleiding van hll, 'schijnen, lichten', wat normaal voor hemellichamen wordt gebruikt (Jes.13:10, Job 31:26).

Op grond van Arab. hilālu, 'nieuwe maan', hebben velen gemeend hier overeenkomstig te moeten vocaliseren en te vertalen. Zo bijv. BHS: hēlāl, 'luna crescens'. Het verband in de tekst met de dageraad is dan echter wel wat moeilijk. Dan is de Sept. met heōsphoros, 'morgenster' aannemelijker, daar die als hemellichaam kenmerkend is voor de dageraad (vgl. Vulg.: lucifer). Grelot ziet in de vocalisatie van de MT een "témoignage avec exactitude de l'origine du terme" (Grelot 1956b:303v). Uitgangspunt van zijn redenering hierachter is de door hem in een ander artikel (Grelot 1956a) ondernomen poging hyll te identificeren met de uit Ugaritische teksten bekende god ʿAthtaru (zie hiervoor beneden). hyll is dan te beschouwen als "un qualificatif de nature" van deze god: "le Brillant", hetgeen dan overeenkomt met het epitheton van zijn Bab.Ass. naamgenote Ištar: ellētu, fem. van ellu, dat ontstaan zou zijn uit ʿhalilu, wat dan weer aardig lijkt op Hebr. hēlāl. En zo komt Grelot dan tot de conclusie, dat we hier te maken hebben met een "forme hébraïsée, introduit dans la Bible par l'intermédiaire probable de la Phénicie".

Deze op zich al niet overtuigende redenering lijkt al te zeer bepaald door de wens het uitgangspunt te bewijzen. En ook al mocht hyll hier af te leiden zijn van Akk. ellu, dan is hiermee de verbinding met ʿAthtaru via Ištar nog niet gelegd, want hetzelfde epitheton komt ook voor bij andere goden als šamaš en Marduk (Langdon 1930:173). Het voorkomen van deze verwante woorden in verschillende talen hoeft niet te wijzen op verschillende verschijningen van één en dezelfde god, maar kan gewoon betrekking hebben op het algemene verschijnsel der hemellichamen, wier straling een ieder geheel zelfstandig kan opmerken.

Het is zeer waarschijnlijk dat we hier gewoon te maken hebben met de Hebreeuwse aanduiding voor de morgenster. Het ligt ook niet voor de hand om hyll hier als een epitheton op te vatten, daar het zelf alweer een nadere aanduiding krijgt in bn-šhr

(anders: Oldenburg 1970:206 n.121). Wanneer hyll gewoon staat voor de morgenster, zal bn hier niet duiden op zoonschap, maar meer algemeen op het ergens bij horen.

hwłš cl-gwym (12) De MT lijkt hier hlš gal., 'zwak zijn', overgankelijk te gebruiken in de betekenis 'doen verzwakken, overwinnen', zoals in Ex.17:13. Daar wordt het echter met een acc. geconstrueerd, hier met cl. Reden voor o.a. de BHS om kl te lezen, waarbij verwezen wordt naar de Sept. Deze heeft een nogal afwijkende lezing: ho apostellōn pros panta ta ethnē. Maar dat is niet zo moeilijk te verklaren. apostellōn berust op een letteromzetting van de grondtekst in Swłh (Van der Kooy 1978:44). Symm. volgt dan ook de moeilijker lezing van de MT: titrōskōn. panta berust op beïnvloeding door v.9.10.18.26. Een zelfde geval komt voor in Jes.40:15.17 (Van Leeuwen 1980:174, anders: Seeligmann 1948:63 n.25). Gezien de zeldzaamheid van de hier gebruikte constructie is door velen geprobeerd een andere oplossing te zoeken. Zo vertaalt Gunkel met 'liegst star auf Leichen' (Gunkel 1921:132), waarbij dan gwywt gelezen moet worden. Rost leest hier een vorm van hrš n.a.v. Ps.129:3 (Rost 1972:177 n.5). Kissane leest i.p.v. cl: yl, 'terebint' naar Ez.31:14 (Kissane 1941:173). Eitan leest 'reaper' naar Arab. halasa (Eitan 1937:62v, overgenomen door Gowan 1975:162 n.10).

Van Leeuwen handhaaft de MT, maar meent een geheel andere betekenis gevonden te hebben: 'helpless on your back', "a pseudo-epithet contrasting the lofty Helel son of Dawn to a lowly mortal in the posture of death" (a.w.:178). gwy is hier opgevat als 'rug', normaal gw (Job 20:25). Deze vorm verklaart Van Leeuwen m.b.v. gwyh (Dan.10:6), tot welke zich gwy verhoudt als 'ny', 'vloot', tot 'nyh', 'schip'. De mem is hier dan enclitisch. Iets wat door de schrijver van 1QJes.a. niet meer is begrepen, zodat hij de mem maar heeft weggelaten.

Van Leeuwen wordt tot deze moeizame redenering geïnspireerd door een door hem ontdekte parallel met het Gilgamesh-epos. Naast de vele door hem aangenomen overeenkomsten in thematiek, ziet hij één woordelijke en wel in XI, waar Gilgamesh tegen Utnapishtim er zijn verbazing over uitspreekt, dat de laatste zo weinig voorstelt ondanks zijn goddelijke status. Dat laatste drukt Gilgamesh, volgens Van Leeuwen, dan zo uit: 'My heart had regarded thee as resolved to do battle. [Yet] thou liest indolent upon thy back!' (XI,6). Volgens Van Leeuwen is dit een opaangetrokken lezing (182 n.43), hoewel hij erkent Von Soden's vertaling niet te hebben kunnen inzien. En dat is jammer, want diens vertaling is nu net geheel anders!: 'Mein Herz ist ganz darauf gerichtet, mit dir zu kämpfen, und doch ist mein Arm untätig gegen dich'. Laten we echter aannemen, dat de door Van Leeuwen gegeven interpretatie correct is, daar Von Soden hier blijkbaar alleen staat. Dat kan echter onmogelijk gelden voor Jes.14:12. In ieder geval niet wat betreft de voorstelling: hyll bn-šhr zit in de onderwereld, Utnapishtim heeft het heel wat beter getroffen. Van Leeuwen moet hier dan ook een "inversion" aannemen (183v): een verschillend gebruik van hetzelfde element bij verschillende volken. Maar ook de voor hem belangrijke lezing van 1QJes.a. kan eenvoudiger anders verklaard worden, nl. als een actualiserende interpretatie van de schrijver, die de verdrukking op het eigen volk (enkelvoud) betrok (Vgl. voor die mogelijkheid de karakterisering van 1QJes.a. door Van der Kooy 1978:61). Verder is hier niet, zoals Van Leeuwen meent, een tegenstelling met hyll bn-šhr te verwachten, maar eerder iets soortgelijks, zoals ook bij de beide eerste versleden het geval is.

Aangezien geen van de genoemde voorstellen tot verandering kan overtuigen, is het raadzaam vast te houden aan de niet onver-

klaarbare lezing van de MT: hij die er zich op beroemt volken te verzwakken is zelf een zwakke schim geworden (v.10).

kwkby-'l (13) De grote vraag is hier hoe 'l is op te vatten: als een aanduiding van verhevenheid (zo o.a. Gesenius, Fohrer 1966:189 n.16, Snijders 1969:172, Kaiser 1976:26 n.4) of van een god (zo: Barth 1977:132, Wildberger 1978:535)? Deze uitdrukking, die alleen hier voorkomt in het Oude Testament, lijkt veel op die in een Phoenicische inscriptie uit de 5.-4. eeuw v. Chr. (KAI 277): km hkkbm 'l. Deze is direkt door velen aangehaald ter verduidelijking van onze tekst (Dahood 1965, Albright 1968:202, Pope TWAT I:272). Dat levert echter problemen op, daar hkkbm hier blijkbaar niet in de status constructus staat. KAI II p.331 geeft dan ook als vertaling: 'wie diese Sterne', waarbij 'l, zoals in de meeste gevallen, is opgevat als aanw. vnw. Dahood c.s. lossen dit probleem op door hier een enclitische mem te lezen. Maar ook dat kan niet alles oplossen, want ook het verband spreekt voor de door KAI gegeven vertaling. Met deze tekst valt dus niet, zoals men wil, te bewijzen dat in Jes.14:13 de god El is bedoeld. Van de bijbelteksten die Dahood aanvoert, om het verband tussen El en sterren aan te tonen (Dtn.32:8, Ps.139:17v (3), 147:4, Job 38:7, 22:12v) zou alleen Job 22:12 in die richting kunnen wijzen, waarmee echter nog lang niet is aangetoond, dat het hier om een oorspronkelijk andere god dan JHWH gaat. Het enige wat vooralsnog voor 'l als godsnaam pleit is de context. Want ook Clywn in v.14 is duidelijk een aanduiding van een godheid.

yrkty spwn (13) Met Delitzsch is de dualis yrktym op te vatten als "die beiden Seiten eines Dinges, in welche es auseinandergeht, die beiden Schenkel eines Winkels, dann auch der Scheitel, wo die Schenkel auseinandergehen." (Delitzsch 1889:213) In Jes.14:13.15 vinden we tegenover elkaar de top van de godenberg en het dieptepunt van de als put voorgestelde onderwereld (Fohrer 1966:189 n.17, Robinson 1974:121). Dat zijn dan de uiterste punten van het 'universum', zoals men zich dat voorstelde (Tromp 1969:181v). Het wereldbeeld dat hieruit spreekt komt overeen met het Mesopotamische idee van een 'wereldberg': "der als Berg gedachte Luftraum, dessen Fundament die Erde ist und dessen Gipfel den Himmel erreicht" (Alfrink 1933:48). Alfrink ziet in hr-mwCd (v.13) een aanduiding van deze wereldberg en gaat uitgebreid op deze voorstelling in, om aan te tonen dat deze uiterste punt in het noorden (spwn) werd gedacht, waar men de woonplaats der goden wist. Inmiddels hebben we echter uit Ugaritische teksten spwn ook leren kennen als de naam van de berg van de god Ba^{cal} (CTA 3A:22, 16I:7). Deze berg heeft Eissfeldt weten te identificeren met de bestaande berg Gebel el Akra^c. Deze tot één berg beperkte voorstelling lijkt te botsen met de door Alfrink aangenomen universele. Aan welke is hier gedacht? Ohler meent dat hier alleen sprake kan zijn van de uit Mesopotamië bekende traditie (Ohler 1969:176). Wildberger daarentegen denkt dat het mogelijk is "für den ugaritischen El ein Wohnsitz auf einem fernen hohen Berg im Norden anzunehmen" (Wildberger 1978:554), op grond van enkele losstaande godennamen: 'l spn, 'l kn spn, gecombineerd met gr ll (CTA 2.I:20), als aanduiding van El's woonplaats. Daarmee gaat hij uit van een mogelijk tweeledig gebruik van spn in het Ugaritisch, op zwakke gronden (4). En gaat hij voorbij aan de toespeling op Ba^{cal} in v.14: cl-bmt^y Cb, wat nl. herinnert aan Ba^{cal}'s epitheton 'wolkenrijder' (CTA 2.IV:8, 3.B:40) (Schmidt 1966:35). Bovendien lijkt de woonplaats van El, volgens Ugaritische teksten, veel meer op die van de Mesopotamische wereldberg (vgl. CTA 3.E:14v, 17.VI:

47v). Volgens deze bevindt El zich op de grens van hemel en aarde (Dijkstra 1980:295 n.83). Het is gevaarlijk om hier te werken met scherpe onderscheidingen tussen de genoemde voorstellingen. Elke heilige berg had ook een 'kosmische' betekenis. (Vgl. voor een overzicht van deze problematiek Clifford 1972 en voor deze conclusie p.190v) Hier hebben we waarschijnlijk te maken met een vervloeiing van de voorstellingen rond de woonplaats van El en die van Ba^{Cal} (Schmidt 1966:35 en THAT II:578, Houtman 1974:147v) (5). Concluderend kunnen we zeggen dat byrkty spwn hier de plaats aan geeft waar de aarde overgaat in de hemel, de woonplaats der goden.

Crym (17) Aangezien het suffix verwijst naar het fem. tbl, zou je hier Cryh (Aeth.) of Crym (Sept. e.a.) verwachten. De MT is echter niet onmogelijk, als we hier een constructio ad sensum aannemen (Delitzsch 1889:213), een beïnvloeding door het masc. mdbr (Ges.K. par-1350). Deze lezing wordt bevestigd door 1QJes.a.

pth (17) Vers 17b is voor veel commentatoren onaanvaardbaar vanwege de grammaticaal vreemde constructie en het gestoorde ritme. De MT heeft hier echter in het eerste lid de normale drie accenten door de maqgef-verbinding van l' met pth. Ook grammaticaal is deze tekst verdedigbaar (Barth 1977:122), zij het moeilijk. Met Symm. (tous thesmious autou mē apolusas eis oikian) is hier een pi.-vorm aan te nemen: pittah (vgl. Ps. 102:21, 105:20, Jer.40:4 voor een soortgelijk gebruik) (zo: BHS, Duhm 1922:96). We hebben hier te maken met een constructio praegnans (Ges.K. par.1170): 'zijn gevangenen liet hij niet vrij, noch zond hij ze naar huis'. Er moet dus een werkwoord bij gedacht worden.

Dit maakt een ingreep in de MT overbodig, zoals bijv. het door velen aangenomen byt hkl, 'gevangenis' (Graetz, BHK, Feldmann 1925:182, Auvray 1972:160, Wildberger 1978:535). Bovendien is voor dit laatste geen enkele tekstgetuige aan te voeren.

(17b-20aA) Dit gedeelte is volgens de meeste commentatoren danig in de war geraakt, gezien het veranderde ritme. "The change in meter indicates a probable corruption." (Childs 1962:69) Men wenst het Qina-metrum ook in deze verzen aan te houden en zo mogelijk de vierde en vijfde strofe, net als de voorafgaande drie, een lengte van zeven versregels te geven (Dupont-Sommer 1948:73). Invloedrijk is de oplossing van Duhm geweest. Ik geef die hier kort weer, samen met die van enkele anderen, omdat onder nog ruim aandacht geschonken zal moeten worden aan de structuur van deze verzen.

Duhm volgt de MT tot v.19 en gaat dan als volgt verder:

w'th hšlkt bhrwgym / mṭcny hrb

ywrdy 'l-'bny-bwr / kpgr mwbs

['yk ngzrt] mqrk / knsr nt^cb

['yk škbt mkbwd] / lbš [bšt]

20 ['bwtyk]

Du aber bist hingeworfen unter Erwürgte / Schwertdurchborte.

Hinabfahrend zu den Steinen der Grube / wie ein zertretenes Aas.

[O wie bist du entfernt] von deinem Grabe / wie ein verabscheuter Spross.

[O wie liegst du ohne Ehren] / bekleidet [mit deiner Schande]!

20 [Deine Väter,] nicht vereinst du dich mit ihnen im Begräbnis. (Duhm 1922:96v)

Lohmann meent zich meer bij de Sept. te moeten aansluiten (Lohmann 1910:12) en komt dan, een eveneens in v.19 nogal afwijkende tekst:

(tot

lbšk dmy m' / (w)'yn mthrk
cl-kn ngzrt mqrk / kpgr mwbs

Wie ist dein Gewand mit Blut besudelt! / Niemand ist da der dich
reinigt.

Drum bist du ausgeschlossen von deinem Grab / gleich wie einem
Aas das zertreten wird.

(Lohmann 1910:124)

Bij deze poging dient opgemerkt te worden dat men zich hier toch maar beter niet kan aansluiten bij de Sept., omdat in v.19-20 de vertaler de tekst duidelijk heeft willen actualiseren en betrokken heeft op de gebeurtenissen in 169 v.Chr. rond Antiochus Epiphanes (Seeligmann 1948:83v, Van der Kooy 1978:26v). De afwijkingen van de MT hebben alle daarop betrekking.

Heel uitgebreid is Dupont-Sommer op het probleem van de versindeling ingegaan met voor v.19b-20a het volgende resultaat:

19b Crmy lbwš hrgym / m'cny hrs

19c yrdy 'l-'bny-bwr /

20a l'-thd 'tm bqbwrh / 19d knpr mwbs

Dépouillés de (leur) vêtement, égorgés, / transpercés par l'épée,

Ils descendent vers les pierres de la Josse /

Tu ne seras pas réuni à eux dans la sépulture / tel un cadavre
faulé aux pieds.

(Dupont-Sommer 1948:79)

Wildberger heeft een wat gematigder oplossing, doch ontkomt evenmin aan veel verschuivingen (Wildberger 1978:535v). De verklaring van deze verwarring in de tekst, wordt gezocht in een slordigheid van een schrijver, die enkele verzen vergat. Toen hij dat later ontdekte, heeft hij ze er maar naast geschreven. Een volgende copist heeft die 'kanttekening' er maar weer wat proberen in te frommelen. Hetgeen hem bijzonder slecht gelukt schijnt te zijn. (Zo: Duhm 1922:97, Lohmann 1910:12, Rost 1975:179 n.1, Dupont-Sommer 1948:80. Andere commentatoren noemen meestal geen oorzaak voor het toch ernstige tekstbederf, maar ze gaan wel uit van de oplossingen van de eersten.)

Zoals gezegd, kan de Sept. moeilijk ter verdediging van verregaande emendaties worden aangevoerd. Datzelfde geldt voor de andere tekstgetuigen. 1QJes.a. heeft zelfs nagenoeg dezelfde tekst als de MT (Erlandsson 1970:38). Daarom is de manier van aanpak van Barth, die uitgaat van de in de MT gegeven woordvolgorde, meer op zijn plaats. Voor een logische versopbouw heeft ook hij echter nogal wat tekstwijzigingen nodig (Barth 1977:123).

Het is duidelijk dat achter al deze reconstructies een gebrek aan vertrouwen in de Masoretische overlevering, maar ook in de poëtische mogelijkheden van de hebreeuwse dichter zit.

"One has the feeling that a good modern poem has been produced by some of these efforts, but probably not the one which originated in antiquity." (Gowan 1975:46) De nog volgende analyse van de structuur hoopt daar dichterbij te kunnen komen. Uitgaande van een minder dogmatische opvatting van de vorm van de oud-hebreeuwse poëzie, die ruimte laat voor de creativiteit van de dichter in een veel flexibeler systeem (vgl. De Moor 1978a:127). Torrey merkt in dit verband terecht op: "In general, the meter of this poem, which is correct as it stands, has been badly treated from failure to recognize the regulated freedom, which is so characteristic of the best hebrew verse." (Torrey 1938:117 n.5)

nsr (19) levert problemen op, want 'spruit' wordt alleen in positieve zin gebruikt in het Oude Testament (Jes.11:1, 60:21, Dan.11:7). Hier echter wordt het als een gruwel voorgesteld. Er zijn slechts enkele commentatoren die hier de MT verdedigen (König 1926:183 n.2, Erlandsson 1970:37), terwijl er

vele voorstellen tot verandering zijn:

yēser, 'Gebilde' (Gunkel, Jahnow 1923:240); nēšer, 'adelaar' (Köhler, Childs 1962:69); ns1, 'decomposing dead flesh' (Ginsburg 1968:52 n.31); nēpel, 'misgeboorte' (Schwally, Procksch 1930:199, Dupont-Sommer 1948:75 n.2, Barth 1977:123, Wildberger 1978:536).

Dat laatste voorstel is het beste. Het wordt gesteund door de Vulg. en Targ. en door het gebruik in Ps.58:9, Job 3:16 en Pred.6:3.

yrđy '1-'bny-bwr (19) De MT verbindt dit met mt^{cny} hrb. De yod geeft immers aanleiding om bij yrđy aan een meervoud te denken. In dit vers hebben echter alle werkwoorden betrekking op de dwingeland en moet ook hier waarschijnlijk wel enkelvoud gelezen worden, met een chirek-compaginis (Ges.K.par.90k-o, zo: Duhm 1922:97, Marti 1900:126, Barth 1977:123).

bwr staat hier duidelijk voor de onderwereld (Tromp 1969:67). Maar 'stenen van de put' is een vrij duistere uitdrukking. Daarom lezen velen hier 'dny, 'fundamenten', met Symm. en de Vulg. (Deze is hier echter vrijwel zeker afhankelijk van Symm. (Van der Kooy 1978:192).) Toch is er wel wat voor de MT te zeggen. Deze heeft nl. een interessante parallel in Ez.28:14.16. Op de heilige berg, te vergelijken met de hier genoemde 'berg der samenkomst', het tegenovergestelde van wat v.19 hier wil beschrijven, bevinden zich volgens Ez.28 'bny-'š, 'stenen van vuur'. Het kan dus goed zijn ^{dat} hier iets dergelijks voor de onderwereld, in een aangepaste vorm, wordt bedoeld. De door velen gegeven verklaring, dat het hier zou gaan om een provisorisch graf op het slagveld, is niet geheel uit te sluiten, maar zou toch betekenen, dat de dichter zich hier nogal krom heeft uitgedrukt.

'bwtm (21) Je zou hier enkelvoud verwachten, evenals de Sept. en de Syr. cwn 'bwt is echter als terminus technicus op te vatten: 'de schuld der vaders' (Rinaldi, Bi.e Or. 10 (1968)24). cwn komt nl. niet voor met 'b (e.v.). Het is mogelijk dat dit meervoud ook het voorafgaande mr^{cym} heeft beïnvloed.

crym (21) Dit woord valt buiten het ritme en wordt 'dus' door velen geschrapt (o.a. BHS, Duhm 1922:98, Kaiser 1976:27). Het is verder ook moeilijk uit te leggen. Mogelijk is hier dezelfde gedachte te vinden als in Jes.5:8. De stad kan een bron van zelfverzekerdheid en hoogmoed worden (Hulst, THAT II:270v). Overtuigend is deze verklaring echter niet. De Sept. leest polemōn (vgl. de Pesj., die hier evenwel afhankelijk is volgens Van der Kooy 1978:179). Maar ook hier moet gerekend worden met een actualiserende vertaling (zie boven). Er zijn vele voorstellen tot emendatie gedaan. Maar het meest aannemelijke ^{is} om met 1Sam.28:16 en Ps.139:20 te vertalen met 'vijanden' (König 1926:183 n.8). Hiervoor hoeft de MT niet gewijzigd te worden. Verder vinden we het woord met die betekenis naast rš^{cym}, vgl. Jes.14:5.

IV. STRUCTUUR

In de inleiding en bij de tekstkritische opmerkingen over v. 17b-20a is al het nodige gezegd over de problemen die men heeft ondervonden bij het onderzoek naar de structuur van dit hoofdstuk. Het begint al bij de afperking van de pericoop. Het begin is duidelijk. Gezien de aankondiging in v.4a begint het lied in v.4b. Terwijl in 4a nog geen ritme is te ontdekken, begint in v.4b een groot stuk, dat heel duidelijk het Qina-ritme aanhoudt (6).

Maar waar ligt het slot van het oorspronkelijke gedicht? Dat v.24-27 erbuiten vallen is duidelijk. Het onderwerp (Assur) verschilt en ook de stijl. Dat laatste geldt ook voor v.22-23. Volgens sommigen zijn deze twee verzen niet eens poëtisch te noemen (BHK, Wildberger 1978:537, Quell 1959:137: "ohne Zwang finde ich hier nur Prosa."). De versindeling in de BHS lijkt echter heel logisch. Het is de vraag op deze verzen al of niet een rol kunnen spelen in de structuur van de voorafgaande verzen.

Bijna alle commentatoren hebben wel geprobeerd een zekere regelmatige opbouw aan te wijzen. Over de indeling van de eerste drie stanza's bestaat grote eensgezindheid: 4b-8, 9-11, 12-15. Alle drie bestaan uit zeven versregels. Die regelmaat ontbreekt in het vervolg, tot groot verdriet der onderzoekers. Van de vele pogingen, die daaruit voortgekomen zijn, om toch nog tot vijf zeven-regelige stanza's te komen, zijn de meest markante boven al genoemd. Wildberger ontkent gewoon de mogelijkheid hier een dergelijke regelmaat aan te treffen en spreekt liever over (onregelmatige) hoofdstukken. Hij verdeelt, op grond van de inhoud, in: 16-17*, 18-20, 21. Anderen nemen in deze een gematigde positie in (Erlandsson 1970:122: "No division into stanzas can be determined with certainty", Auvray 1972:159) en verdelen de rest in: 16-19, 20-21 (22-23).

Zoals al gezegd, is dit onderzoek naar de opbouw geïnspireerd door het werk van Van der Lugt en De Moor. Dienovereenkomstig is ook hier gezocht naar een regelmatige opbouw, vooral op het niveau van de stanza's. Als regel wordt aangenomen, dat het aantal strofen in de stanza's, in één gedicht, hetzelfde is (De Moor 1978b:215) (7).

M.i. heeft Jes.14:4b-23 de volgende structuur (Romeinse cijfers geven de stanza's aan, de arabische de strofen):

- I. 1. 'yk šbt ngś(4aA)/ šbth mr!hbb(4aB)
 šbr yhw mth rš^cym(5aA)/ šbt mšlym(5aB)
 2. mkh cym b^cbrh(6aA)/ mkt blty srh(6aB)
 rdh b'p gwym(6bA)/ mrdp bly hśk(6bB)
 3. nhh šqth kl-h'rš(7aA)/ pšhw rnh(7aB)
 gm-brwšym śmhw lk(8aA)/ 'rzy lbnwn(8aB)
 m'z škbt l'-y^clh(8bA)/ hkrt clynw(8bB)
- II. 1. š'wl mtht rgzh lk(9aA)/ lqr't bw'k(9aB)
 c^wrr lk rp'ym(9bA)/ kl-c^twdy 'rš(9bB)
 2. hqym mks'wtm(9cA)/ kl mlky gwym(9cB)
 klm y^cnw(10aA)/ wy'mrw 'lyk(10aB)
 3. gm-'th hlyt kmwnw(10bA)/ 'lynw nmšlt(10bB)
 hwrđ š'wl g'wnk(11aA)/ hmyt nblyk(11aB)
 thtyk yš^c rmh(11bA)/ wmkšyk twl^ch(11bB)
- III. 1. 'yk nplt mšmym(12aA)/ hyll bn-šhr(12aB)
 ngd^ct l'rš(12bA)/ hwlš c^l-gwym(12bB)
 2. w'th 'mrt blbbk(13aA)/ hšmym 'c^lh(13aB)
 mm^cl lkwbkby-'l(13bA)/ 'rym ks'y(13bB)
 w'šb bhr-mw^cd(13cA)/ byrkty špwn(13cB)
 'c^lh c^l-bmt y^cb(14aA)/ 'dmh l^clywn(14aB)
 3. 'k 'l-š'wl twrd(15aA)/ 'l-yrkty-bwr(15aB)
- IV. 1. r'yk 'lyk yšgyhw(16aA)/ 'lyk ytbwnnw(16aB)
 hzh h'yš mrgyw h'rš(16bA)/ mr^cyš mmlkwt(16bB)
 śm tbl kmdb(17aA)/ w^cryw hrs(17aB)
 2. 'syryw l'-p^th byth(17bA)/ kl-mlky gwym(18aB)
 klm škbw bkbwd(18bA)/ 'yš bbytw(18bB)
 3. w'th hšlkt mqrk(19aA)/ knšr nt^cb(19aB)/ lbwš hrgym m^tcny hrb(19aB)
 ywrđy 'l-'bny-bwr(19bA)/ kpgr mwbs(19bB)/ l'-thđ 'tm bqbwrh(20aC)
- V. 1. ky-'rš šht(20aA)/ c^mk hrgt(20bB)
 2. l'-yqr' l^cwlm(20cA)/ zr^c mr^cym(20cB)
 hkynw lbnyw mth(21aA)/ b^cwn 'bwtm(21aB)
 bl-yqmw wyršw 'rš(21bA)/ wml'w pny-tbl c^rym(21bB)
 3. wqmt y^clyhm(22aA)/ n'm yhw šb'wt(22aB)
 whkrty lbbl śm wš'r(22bA)/ wryn wnkr(22bB)/ n'm-yhw(22bC)
 wšmt yh lmwrš qpd(23aA)/ w'gmy-mym(23aB)/ wt't'ty hmt't't' hšmd
 (23aC)/ n'm yhw šb'wt(23aD)

Het blijkt dat als v.22-23 bij het voorafgaande genomen wordt, er een evenwichtige structuur bestaat: vijf stanza's, die ieder op zich bestaan uit drie strofen, en alle stanza's met een gelijke lengte van zeven versregels.

De onderscheiding in stanza's is heel duidelijk, die van de strofen vaak minder (8).

Behalve inhoudelijke argumenten, die later nog ter sprake

zullen komen, zijn er de volgende formele argumenten voor de gegeven structuur:

I. 'yk is een bekende aanduiding van het begin van een structurele eenheid (9).

De verdeling in drie strofen wordt aannemelijk gemaakt, doordat de middelste strofe zich onderscheidt door de opbouw uit twee volkomen parallelle versregels.

II. De stanza wordt gekenmerkt door het woordgebruik aan begin en eind: š'wl (9aA en 11aA), tht (9aA en 11bA) met daartussenin het herhaalde kl(m) (9bB, 9cB en 10aA).

II.3.: 'th is een zeer sterke indicatie voor het begin van een eenheid (vgl. III.2. en IV.3.).

III. Voor 'yk zie bij I, voor w'th zie bij II.3.

Kenmerkend woordgebruik: šmym (12aA, 13aB) en yrkty (13cB en 15aB) (10).

IV. Bij de indeling in versregels heeft men zich altijd laten leiden door de overtuiging, dat hier alleen maar disticha, volgens de meesten ook nog in het Qina-ritme, gebruikt konden zijn. De tekst zelf wijst echter in een andere richting. De problemen met de stichometrische indeling van 17b-20 kunnen worden opgelost met een verwijzing naar v.9-11. Tussen beide gedeelten bestaat nl. een opvallende overeenkomst: 9cB=18aB.

Beide worden in de volgende versregel gevolgd door klm (ook opgemerkt door Duhm 1922:96).

Maar de overeenkomst gaat nog veel verder. Zo zijn de koningen in 9cB en 18aB object, maar worden subject in de volgende regel. De dan volgende versregel brengt de overgang naar de dwingeland: 'th (10bA, 19aA), wiens lage staat wordt bezongen (10b, 19a) en diens afdaling (yrđ) naar de onderwereld (11a, 19b). Om die laatste overeenkomst moeten nu in v.19 wel twee tristicha gelezen worden. Hiervoor leent de tekst zich dan ook uitstekend, want het blijkt dat beide tristicha volkomen parallel lopen. Ook binnen de hele structuur heeft deze uitweiding een logische plaats (zie bij V.3.).

IV.2. heeft een chiastische structuur door kl(m) (18aB, 18bA) en byt (17bA, 18bB) (11).

IV.3.: Dat deze twee versregels bij elkaar horen, wordt nog eens onderstreept doordat qbr zowel aan begin als eind staat.

V. Hier is het meest omstreden gedeelte v.22-23. Typerend is het neerbuigende oordeel van Quell over de schrijver, die hier z.i. aan het werk is: "Nein, er ist kein Meister des Wortes, der arme, gequälte kleine Prophet....der so gut wie nichts von schriftstellerischer Gewandtheit besitzt" (Quell 1959: 137v). Hier is maar weer eens aangetoond, dat de mogelijkheden van een schrijver beperkt zijn tot die van zijn lezer. Want, hoewel v.22-23 niet helemaal beantwoordt aan de in formeel opzicht gestelde verwachtingen, hebben we hier toch een schitterend opgebouwde climax, die bereikt wordt met een oplopende reeks: van een monostiche tot een tristichon, steeds gevolgd door het dreunende n'm yhwh (šb'wt). Daar deze laatste uitdrukking steeds tot de voorafgaande stiche(n) gerekend dient te worden, zou hier bij wijze van uitzondering een tetrastiche aangenomen moeten worden in v.23. Op zich ligt natuurlijk de indeling in twee versregels, zoals in de BHS, voor de hand. Toch moet men hier op grond van de structuur van deze strofe en van het hele gedicht vermoeden, dat de dichter v.23 als één versregel heeft gedacht, omdat zo ook hier de stanza dan zeven

versregels telt. De vervloeking wordt tot de laatste adem voortgezet.

Omdat al eerder is aangetoond, dat aan het slot van IV eveneens een verlenging van versregels moet worden aangenomen, valt 22-23 structureel niet uit de toon. Integendeel, we vinden hier een bevestiging van wat Gordis in het algemeen heeft geconstateerd: "We (...) find a tendency (...) to complete a psalm or a poetic speech (...) with great power." Hetgeen o.a. bereikt wordt door "increasing the number of stichs in the closing verse." (geciteerd bij Van der Lugt 1980:502, die deze stelling "toespitst en verbreedt").

De gevonden opbouw wordt bevestigd doordat een zgn. 'ui-structuur' is aan te wijzen. D.w.z. dat I met V en II met IV correspondeert. Ook dit geldt, behalve inhoudelijk, op het formele vlak:

ywhw in I (5aA) en V (22b, 22d, 23)

cm in I (6aA) en V (20bB)

rs in I (7aA) en V (20bA, 21bA)

krt in I (8bB) en V (22cA)

v.9-11 (II) keert wat opbouw betreft terug in 18-19 (IV)

Opvallend is dat van deze twee gedeelten het yrd 'l š'wl/bwr (11aA, 19bA) terugkeert in III.3. (15a), waar beide termen parallel gebruikt worden. Aan deze versregel (15a) is in de structuur blijkbaar een centrale positie toegedacht, binnen de door de 'ui-structuur' toch al benadrukte stanza III.

Inhoudelijk geeft deze structuur een heldere onderverdeling. Met de afwisseling van stanza's hangt een verplaatsing van gezichtspunt samen:

I. schildert de vreugde op aarde;

II. de opschudding in de onderwereld over de komst van de dwingeland;

III. is niet met een bepaalde plaats verbonden, maar kan in deze context beschouwd worden als de verklaring voor de overgang van de aarde (naar de pretentie van de dwingeland, zelfs de hemel) naar de onderwereld. Gekenmerkt door het felle contrast tussen yrkty spwn (13cB) en yrkty-bwr (15aB);

IV. gaat over de verbazing over de begraafplaats van de dwingeland. Volgens Barth speelt deze scene in de onderwereld (Barth 1977:129v n.85). Maar dat lijkt gezien de nadruk hier op qb(w)r in IV.3. wat moeilijk. Er is hier evenwel toch een relatie met II aan te nemen, daar in de oud-oosterse voorstellingswereld geen duidelijk onderscheid gemaakt wordt tussen graf en onderwereld. Een goede begrafenis werd beschouwd als voorwaarde voor een dragelijk bestaan in de onderwereld. De schim van een onbegravene was veroordeeld tot een rusteloos bestaan zonder tehuis. In deze tekst is het verband duidelijk door de gelijkstelling van š'wl en bwr, daar bwr ontleend is aan de schachtgraven. (Vgl. voor het nauwe verband tussen graf en onderwereld: Nötscher 1970:209-212, Quell 1925:11-23, Tromp 1969:77, Wächter 1967:171-180.)

V. keert weer gerug op aarde, vgl. het herhaalde rs, dat deze tstrofe ook nog met I verbindt.

V. 'GATTUNG'

Jes.14 is een heel mooi voorbeeld van het vermogen van de hebreeuwse dichter creatief om te gaan met door de traditie aangereikte vormelementen.

Jes.14:4b-23 is formeel gezien een volmaakt lijkenlied. Alle kenmerken daarvan zijn in dit gedicht terug te vinden. Dat is heel duidelijk aangetoond door Jahnow, die de geschiedenis van het lijkenlied is nagegaan (Jahnow 1923, zie voor Jes.14: pp.239-253, vgl. ook Lohmann 1910). Door alle commentatoren is dit erkend (zie vooral Quell 1959:146-155, Erlandsson 1970: 122-124, Barth 1977:125v, Wildberger 1978:539v).

Een vergelijking met ander lijkenliederen laat zien hoe de dichter hier met deze vorm is omgesprongen. Dat het opschrift hier niet zoals bij deze vorm gebruikelijk gynh luidt, maar mšl, 'spotlied' (vgl. Micha 2:4, Hab.2:6), is, doet het ergste vermoeden.

- Het al eerder genoemde ritme van het klaaglied geeft de Gattung duidelijk aan.
- 'yk in v.4.12 is de normale aanhef (2Sam.1:19.27, Ez.26:17).
- De tegenstelling tussen vroeger, toen het zo goed was, en nu (Jahnow 1923:81), zit in de hele structuur in de tegenstelling tussen aarde (hemel) en onderwereld.
- De beschrijving van het 'goede' in participia is ook heel gewoon voor deze dichtvorm (v.6.12b.16b). Hier is het echter zo slecht als je maar kunt voorstellen.
- Het aanvoeren van verschillende 'koren', die de dode bezingen (de bomen in v.8, de schimmen en v.10v, de toeschouwers in v.16v), doet denken aan de voor de dodenklacht kenmerkende wisselzang (Jahnow 1923:81).
- De dode wordt aangesproken (vgl. het herhaalde lk) (a.w.:50).
- In veel klaagliederen wordt men verzoend met de dood vanwege het roemvolle sterven of het voortleven van de naam in de kinderen (a.w.:99v). Ook hier wordt men verzoend met de dood van de dwingeland, maar nu vanwege zijn smadelijke ondergang en omdat hij niet zal voortleven in zijn kinderen!
- Ook hier klinkt de oproep aan de klagenden (2Sam.1:24, vgl. a.w.:101), maar niet zoals gewoon om te wenen. Nee, om ook de kinderen van de dwingeland te laten afslachten (vgl. Barth 1977:126 n.63).
- Heel het woordgebruik is gekleurd door het lijkenlied:
 - šmh (8a)- Terwijl men doorgaans in klachten vreest voor de blijdschap van de vijand (2Sam.1:20, Kll.2:17, 4:21), zijn de betrokken hier zelf blij (vgl. Ez.28:17).
 - hwrđ (g'wn) (11a)- vgl. Kll.2:21, Ez.32:21.
 - ys^c (11b)- In Ester 4:3 gebruikt voor de beschrijving van een rouwgebruik: 'zak en as als bed uitgespreid'. Dit zal bedoeld zijn als imitatie van de veronderstelde omstandigheden in de onderwereld (vgl. Jes.26:19, Job 17:16). Jes.14:11 zinspeelt hierop, maar maakt het nog wel een graadje erger.
 - npl (12a)- vgl. 2Sam.1:19.25.27, Jer.9:22, Amos 5:2 en vooral Kll.2:1v (van de hemel ter aarde).
 - ngd^c (12b)- vgl. Kll.2:3. gd^c komt verder vaak parallel voor met šbr (v.5) (Jes.45:2, Jer.50:23, Ps.107:16), ook met npl (Jes.9:9, Ez.6:6v, Am.3:14).
 - l'rs (12b)- samen met hšlk in Kll.2:1, Ez.19:12, 28:17. Ook hier kunnen we dus weer zien, dat de dichter van Jes.14 verder gaat dan normaal, als hij in v.19 zegt dat de dwingeland niet slechts ter aarde zal worden geworpen, maar zelfs ver van zijn graf.

(19aC)- Dit vers vinden we zo terug in Ez.32:20. Het liggen bij degenen die gedood zijn door het zwaard, blijkt een grote schande te zijn.

krt (22)- is in deze context leedder de aanduiding van het handelen van de dood (vgl. Jer.9:21). Dat dit vers net zoals de vorige dus zinspeelt op de dodenklacht, is opnieuw een argument voor een indeling tot en met v.22v.

Jes.14:4b-23 bevat zoveel elementen van het normale lijkenned, dat het wel verdacht moet lijken. Dit is overdreven! Sommige zaken worden aangedikt, andere in hun tegendeel omgekeerd. Jahnow spreekt terecht van een parodie. "Das Wesen der Parodie besteht darin, dass eine Gattung nach Situation und Stilform beibehalten wird -ja, sie ist umso wirksamer, je treuer diese äusseren Merkmale gewahrt bleiben - während ihr Inhalt eine so einschneidende Umbildung erfährt, dass die Gattung sich damit selbst aufhebt." (Jahnow 1923:236)

Er is hier vrij uitgebreid aandacht gesteed aan de vergelijking met andere teksten. Om te beginnen, omdat het duidelijk maakt dat het hier om een echt oudtestamentisch gedicht gaat en niet om een oorspronkelijk kanaänitisch (Fohrer 1966:191, Quell 1959: 157, Schoors 1972:102). Verder speelt de Gattungsgeschiede bij de datering een belangrijke rol. Op grond van de manier waarop wordt omgegaan met de overlevering is dit gedicht vrij laat te dateren. Bovendien staan de enige in het Oude Testament voorkomende teksten, waarmee je deze parodie enigszins zou kunnen vergelijken in Ez. (vgl. Jahnow 1923:197-253), m.n. Ez.28:11-19, 32:19-32. De Gattung pleit voor een laat-exilische datering (zo: Bertholet 1914:44, Auvray 1972:163, Vermeylen 1977:293v).

VI. GESCHIEDENIS VAN DE TEKST - DATERING

Het is mogelijk te promoveren op het probleem van de datering van Jes.13-14 (Erlandsson 1970). Dit zou erop kunnen wijzen, dat de oplossing niet zo eenvoudig te vinden is. De geschiedenis van het onderzoek leert, dat er een levendig debat gaande is over de vraag of Jes.14 nu slaat op de Assyrische overheersing en dus uit de tijd van Jesaja, of zelfs van Jesaja zelf stamt of dat we hier moeten denken aan het nieuw-Babylonische rijk en een ontstaanstijd in de ballingschap. Complicerende factor bij dit alles is, dat er onderscheid gemaakt moet worden tussen de inleiding v.1-4a, dat volgens de meesten bij v.22v hoort, en het gedicht zelf. Het is mogelijk, dat dit raam een latere actualisering is van een ouder lied, zodat beide genoemde mogelijke dateringen samengenomen kunnen wrden.

Het heeft weinig zin hier een uitgebreid overzicht van het onderzoek te geven. Er kan volstaan worden met de verzekering dat alle genoemde oplossingen en nog meer voorkomen. Kenmerkend voor de hier heersende onzekerheid, is het oordeel van Eissfeldt: "Wir werden also das Stück etwa aus derselben Zeit wie das vorhergehende herleiten müssen (d.i. kort voor 538 KS). Sollte aber das Gedicht doch gegen einen Assyrikerkönig gerichtet sein, so wäre es etwa ein Jahrhundert älter und könnte von Jesaja herrühren." (Einl. par.43.5.e.)

Het is ook wel aardig om eens na te gaan welke koning volgens de onderzoekers hier bedoeld kan zijn, in chronologische volgorde:

- Tiglat-Pilezer III (745-727): Auerbach.
- Sargon II (721-705): A. Jeremias, Winckler (2. opvatting),

Alfrink 1933:67, Ginsburg 1968:49vv, Herbert 1973:102,
 Bart 1977:137v, Clements 1980:140.
 Sanherib (704-681)- Winckler (2. opvatting), Cobb 1896:25v,
 Vandenburg 1912:120v, Mauchline 1962:143,
 Eichrodt 1967:29, Erlandsson 1970: 111-114.
 Assur-uballit II (612-609)- Hempel, Rost 1972:176, Auvray 1972:
 163.
 Nebukadnezar (605-562)- Lohmann 1910:26vv, Procksch 1930:201,
 Wildberger 1978:543.
 Nabonidus (556-539)- Duhm 1922:93, Marti 1900:128, König 1926:
 186, Langdon 1930:174.
 Pseudo-Nebukadnezar (+521)- Sayce (zie bij Lohmann 1910:26vv).
 Alexander de grote (336-323)- Gressmann, Meinhold, Torrey 1925:
 286.

Anderen onthouden zich van een oordeel of menen, dat hier meer
 in het algemeen is gesproken, ook in het oorspronkelijk gedicht.
 Zoiets als 'de koning van Babel' (Ridderbos 1926:99, Schoors
 1972:102), of Babel als symbool voor de goddeloze wereldmacht
 (Kaiser 1976:6). Meestal wordt dit laatste echter pas aangeno-
 men voor de aanduiding van Babel in de raamverzen, als een
 latere redactie van de oorspronkelijk tegen een historische
 koning gerichte profetie (Gray 1912:233, Scott 1956:259, Fohrer
 1966:92, Clements 1980:140, Martin-Achard 1980:100).

In alle gevallen, waarin men probeert te achterhalen welke ko-
 ning oorspronkelijk is bedoeld, gaat men ervan uit, dat er in
 de tekst verwijzingen naar historische gebeurtenissen en situ-
 aties worden gegeven. Om te beginnen in v.8. Dat zou verwijzen
 naar het verzamelen van hout door een bepaalde koning voor zijn
 bouwactiviteiten. Nu is het van vele koningen bekend, dat zij
 hout haalden van de Libanon (vgl. de door Wildberger 1978:546
 aangehaalde teksten). Mocht achter v.8 dus inderdaad een his-
 torische aanwijzing schuilgaan, dan is hiermee nog niets gezegd.
 Dat maakt het dan ook waarschijnlijk dat dit vers helemaal niet
 zo is bedoeld. Stolz heeft aangetoond, dat hier eerder
 een mythologische voorstelling achter is te zoeken: een poging
 van mensen om bomen te kappen in de tuin van God, die werd ge-
 localiseerd op de Libanon (Stolz 1972).

Valt deze tekst af als historische aanwijzing, dan blijft alleen
 nog over de beschrijving van de smadelijke dood van de dwinge-
 land in v.19v. Hier zijn eventueel wel enkele Assyrische en
 Babylonische vorsten te noemen, die op een nare manier aan hun
 eind zijn gekomen. Het is echter eerder al duidelijk geworden
 dat we in Jes.14 met sterk door de traditie gekleurde taal te
 maken hebben. In v.19v is dat niet minder het geval. Naast de
 boven al genoemde overeenkomsten, kan in het algemeen gewezen
 worden op teksten, die op soortgelijke wijze het lot van god-
 delozen geschrijven, zonder concrete personen te noemen:
 Job 15:20-35, 18:5-21, 20:6-29 (zo: Kissane 1941:167). De dreig-
 ing niet in het eigen graf begraven te zullen worden, is een
 bekende vervloeking (Wächter 1967:174).

Daarbij komt nog de vraag of dit gedicht wel terug ziet op
 een bepaalde gebeurtenis. Volgens Jahnow is het kenmerk van een
 profetisch lijkenlied als dit, dat het op de toekomst is gericht
 (a.w.:162). Als we Jes.14 vergelijken met ander profetische (en
 parodistische) lijkenliederen wordt dit oordeel bevestigd. Vgl.
 bijv. Jer.38:22 (dat gaat over het toekomstig lot van Jojakim),
 Ez.26:15-18, 27:18.26-36 (Zimmerli 1979:638), Am.5:17 (de hoor-
 ders worden bezongen als gestorvenen), Micha 2:4.

Bij al deze bezwaren tegen het zoeken naar historische aankno-
 pingspunten voor een datering, ligt een onderzoek naar het woord-
 gebruik en de stijl van deze pericoop voor de hand. Om veel tijd
 en moeite te besparen, beperk ik mij hier tot de weergave van
 de conclusies van enkele nijvere onderzoekers:

"The language and style give confirmatory testimony of the most

intricate and convincing nature (voor het auteurschap van Jesaja KS)". (Cobb 1896:35)

"There is much in the ode that makes it appear post exilic, as for example, the vocabulary." (Vandenburgh 1912:116)

"The diction is still another powerfull argument for the Isaian authorship of the poem." (Ginsburg 1968:52)

Volgens Kuenen is één blik op het verschil in woordgebruik en stijl van Jes.13:2-14:23 met dat van authentiek Jesajaanse woorden voldoende om elk geloof in de authenticiteit van deze hoofdstukken de grond in te boren. (volgens Erlandsson 1970:128)

"The diction is, to a great extent, typical of 'genuine' passages in Is.1-39." (Erlandsson 1970:138 Vgl. voor een niet bepaald lovend oordeel over het breed opgezette onderzoek achter deze conclusie: Wildberger 1972)

"Der lexikalisch-stilistische Befund erbringt keine zusätzlichen Anhaltspunkte für jesajanische Verfasserschaft." (Barth 1977:140)

Reden genoeg om bij de datering niet alles van het woord- en stijlonderzoek te laten afhangen.

In de eerste plaats dient hier onderzocht te worden, en dat is over het algemeen maar weinig gebeurd, in welke verhouding Jes. 14:4b-23 staat tot de inleiding v.1-4a, maar vooral tot 13:2-22. Want met dat laatste is het immers door een latere redactor samengevoegd onder het opschrift in 13:1.

In Jes.13 hebben we in ieder geval ook een vrij zeker uitgangspunt wat de datering betreft. Men is het er doorgaans wel over eens, dat dit hoofdstuk niet al te lang voor het eind van de ballingschap geplaatst moet worden (Eissfeldt, Einleitung par. 43.5.d., Wildberger 1978:509).

Nu is er een opvallende overeenkomst in woordgebruik waarneembaar, die niet toevallig kan zijn:

rhm (13:8.18/14:1), g'wn (13:19/14:11), rgz (13:13/14:9.16), cbrh (13:9.13/14:6), 'p (13:9/14:6), kwkb (13:10/14:13), tbl (13:11/14:17.21), kl-h'rs (13:5/14:7), ršcym (13:11/14:6), šbt (13:11/14:5), vgl. verder 13:9b met 14:17a, 13:15 met 14:19, 13:21v met 14:23.

Een verwantschap van beide teksten kan niet ontkend worden. En dat geldt voor héél c.14:4b-23. Barth besteedt alleen aandacht aan v.1-4a en 22v en constateert dat deze afhankelijk zijn van c.13. Daarmee gaat hij dus eenvoudig voorbij aan de toch duidelijke overeenkomsten met c.13, die ook in v.4b-21 te vinden zijn (Barth 1977:127). Het is juist opvallend, dat in v.1-4a slechts één woord uit c.13 terugkeert, terwijl het nog geheel anders gebruikt wordt ook en eerder aan Zach doet denken (zie onder). Barth acht verder 14:23 afhankelijk van 13:21v. Maar als dat zo zou zijn, dan is het toch vreemd, dat hier slechts de gedachte terugkeert, terwijl de terminologie volledig anders is. Bij afhankelijkheid zou je anders verwachten.

Een directe afhankelijkheid van c.13 kan uit het woordgebruik niet worden afgeleid. Wel zien we de tendens om de dwingeland af te schilderen met woorden, waarmee in c.13 God wordt aangeduid. Doch ook daarin is de dichter van 14:4b-23 niet afhankelijk van c.13, want bij die beschrijving gebruikt hij ook aanduidingen uit andere tradities (vgl. hrs (17a): van God gezegd in Kll.2:2.17 naast cbrh en 'p, vgl. ook v.18 met Ps.102:21). Zowel in c.13 als 14 wordt de aarde met twee termen ('rs en tbl) aangeduid en speelt een grote rol. Maar niet dezelfde: in c.13 is zij de boze, in c.14 juist het slachtoffer daarvan. Op grond van deze waarnemingen zou gedacht kunnen worden aan eenzelfde schrijver voor beide hoofdstukken of in ieder geval nauw verwante schrijvers.

Welke rol speelt nu v.1-4a?

Al lang geleden is de overeenkomst tussen v.1v en Zach.1:16v, 2:12-17 gezien (Cobb 1896:19, sindsdien door velen overgenomen).

Die met Deutero- en Trito-Jesaja is de onderzoekers evenmin ontgaan (Duhm 1922:94, Marti 1900:123, Delitzsch 1889:208 voor v.1v: "Hier haben wir den Trostinhalt der c.40-66 im nuce."). In v.3 ligt dat wat anders. Hier vinden we een opvallende parallelie met Ex.1:14.

v.1v en 3-4a lijken oorspronkelijk los van elkaar te hebben gestaan. Hetgeen ook blijkt uit de scheiding in de MT. Het gebruik van nwh in v.1 doet vermoeden, dat het hier in v.1v om een latere toevoeging bij v.3-4a gaat. Uit de nogal ongebruikelijke vorm (Ges.K. par.72ee) valt af te leiden, dat men heeft willen aansluiten bij het nwh in v.3.

Bij vergelijking van v.3-4a met 4b-23 valt het verschil in gebruik van bbl op. In v.4a wordt de koning van Babel genoemd, in v.22 het land Babel. Dit is een aanwijzing daarvoor, dat de eerste hoorders wel wisten wie met de dwingeland van het lijkenlied is bedoeld. De scherpte van dit lied ligt ook in zijn indirektheid. De persoon wordt niet genoemd, de suggestie is echter des te overtuigender. Omdat het om een persoon gaat, doet de stadsnaam in v.22 hier niet aan af. Het staat bovendien aan het slot. Maar voor latere hoorders, die niet meer als vanzelfsprekend bij de opsomming van misdaden aan die persoon dachten, was een aanwijzing aan het begin voor het goede begrip noodzakelijk.

In de tijd van Zacharia is dan v.1v tussen c.13 en 14 geplaatst, om duidelijk te maken dat het bij al dat onheil over Babel uiteindelijk toch om het heil van Israel gaat.

Jes.14:4b-23 is op grond van de verwantschap met Jes.13 en de Gattung kort voor het einde van de ballingschap te dateren, met de komende nederlaag van de Babylonische overheersers in zicht.

In de bovenstaande redenering is steeds uitgegaan van de eenheid van 4b-23. Voor wat betreft v.22v is dat m.i. al voldoende aangetoond vanuit de structuur en woordgebruik. Maar ook v.5 en 20b-21 worden wel secundair geacht, een latere generaliserende bewerking, die zich onderscheidt door het gebruik van het meervoud (Barth 1977:127-129). Deze moet echter wel snel na het oorspronkelijk gedicht zijn gegeven (a.w.: 140v). Een onderscheiding in lagen is hier echter allerm minst noodzakelijk. Om te beginnen is het goed mogelijk, dat hier in deze verzen is gedacht aan de onderdanen van de koning. De koning en het volk zijn nu eenmaal niet altijd scherp te scheiden (vgl. i.v.m. de koning van Babel: Jer.21:7, Ez.32:11v). Al eerder is opgemerkt, dat het bij 'bwtm om een vaste formulering gaat, die mogelijk ook het voorafgaande mrCym heeft beïnvloed. Tenslotte moet worden opgemerkt dat in de regelmatige structuur v.5 en 20b-21 niet gemist kunnen worden. Hier zou dan aangenomen moeten worden, dat dit spotlied kort na zijn ontstaan herdicht is. Maar dat is niet aannemelijk, omdat de oorspronkelijke versie dan ongewoon onregelmatig geweest zou zijn of heel anders.

VII. VOORSTELLING ACHTER DE TEKST

Zoals de structuur al aangaf, zijn de verzen 12-15 van centrale betekenis voor de interpretatie van dit gedicht. Nu is dit gedeelte al zoveel malen uitgebreid bestudeerd, dat dit onderzoek op zich al een studie waard is (12). Vooral de vraag naar de achtergrond heeft de geleerden bezig gehouden sinds Herder het vermoeden uitsprak dat we hier wel eens met een mythe te maken zouden kunnen hebben (zie de inleiding). Over het feit dat achter deze tekst een mythe zit, is men het over het algemeen wel eens. En niet gering probleem hierbij is echter, dat deze, behalve in de toespeling hierop in deze verzen, nog nergens is ontdekt. Zelfs de naam van de god, die de hoofdpersoon van deze mythe is levert moeilijkheden op. En daar ligt toch de sleutel voor de oplossing (Childs 1962:70). We kennen weliswaar de Ugaritische hll, vader van de krt, godinnen van de geboorte (CTA 17.II:27, 24:6), maar deze is met de maansikkel verbonden (vgl. Arab. Hēlal van de nieuwe maan) en dus moeilijk in verband met de dageraad te brengen. Hier is eerder sprake van de morgenster. Bovendien weten we van deze god weinig meer dan zijn vaderschap.

Gunkel gaat uit van het verband met de morgenster en wil hier een "Naturmythos" achter zoeken: "Der Morgenstern, Sohn der Morgenrot, hat ein eigentümliches Geschick. Hell erstralend eilt er am Himmel empor, aber er kommt nicht zur Höhe; die Sonnenstrahlen machen ihn erblassen. Diesen Naturvorgang schildert der Mythos als einen Kampf Eljons gegen Hēlel, der einst zur Höhe des Himmels hinauf wollte, aber zur Unterwelt herab musste." (Gunkel 1921:133) Deze opvatting is sindsdien vrijwel door iedereen overgenomen. Maar er zijn toch wel wat oneffenheden. Om te beginnen ontbreekt in Jes.14:12-15 het strijdelement. Dit erkent Gunkel: "Wir müssen also ergänzen, dass es zu einem Kampfe gekommen ist." (t.p.) (13) Verder wordt hier als vanzelfsprekend aangenomen dat Eljon dezelfde is als de zon. De zonnegod wordt echter niet zo genoemd.

Wat betreft de oorsprong van deze mythe, voelt Gunkel het meest voor babylonische afkomst. Hij wijst ook wel op de overeenkomsten met de griekse mythe van Phaeton, wiens naam net zoals hyll 'glanzend' betekent, maar hij distantieert zich van een gelijkstelling (a.w.:134).

Hier is Grelot een stap verder gegaan. Hij heeft uitgebreid de plaatsen bestudeerd, waar in de griekse mythologie Phaeton voorkomt. Deze blijkt voor verschillende mythologische figuren te staan. Het is een bijnaam van de zonnegod; de naam van een zoon van de zonnegod (bekend van het verhaal van zijn hoodlottige reis met de zonnewagen); de naam van een zoon van Eōs, de dageraad, deze is de verpersoonlijking van de morgen- en avondster: heōsphoros. De eerste (bijnaam van de zonnegod) valt onder de noemer van "épithète commune aux divinités astrales" (Grelot 1956a:28). Het is een aangehaalde mening, die hij echter niet ontkent.). De anderen weet hij te herleiden tot één figuur en motief, welke in later tijd in verschillende facetten uiteen zijn gevallen: "le mythe astral d'Eōsphoros et le motif de l'ubris ont été dissociés avec le temps, et c'est précisément à cette dissociation qu'est dû la dédoublement du héros." (a.w.:32) De oorspronkelijke mythe kennen we dan via Phoenicië, waar hij ook in de bijbel is terechtgekomen: "Le prototype du mythe phénicien, imité par l'auteur biblique, semble donc avoir éclaté après son introduction dans le monde grec, pour se développer sur plusieurs lignes indépendantes." (t.p.) De griekse mythe van Phaeton is dus afhankelijk van de mythe, die ten grondslag ligt aan Jes.14:12-15. Het bestaan daarvan is voor-

opgezet (a.w.:19). Sporen van die mythe zoekt Grelot vervolgens in de Ugaritische teksten via de figuur van ^cAthtar. Deze kan volgens hem met de morgenster verbonden worden via de Babyl. Ištar. Deze godin heeft als grote overeenkomst met Phaeton, dat zij verbonden wordt met een leeuw (a.w.:29) (14), terwijl zij als Venusgodin eveneens de godin van de morgen- en avondster is (a.w.:30). ^cAthtar is de mannelijke vorm van een oorspronkelijk androgyn godheid, waarvan ook Ištar is afgeleid. Hiernaast is dan ook nog bekend de Arab. Athtar, een belangrijke stergod, die daarbij in de eerste eeuwen na Chr. ook wel met Shahar, de morgenschemering, werd verbonden (Höffner, in: Gese 1970:271). Reden genoeg voor Grelot, om uit te gaan van de gelijkheid van ^cAthtar en hyll. Daarop is nu ook zijn interpretatie van een aantal Ugaritische teksten gebaseerd.

CTA 2.III:1-24 - een nogal beschadigde tekst. ^cAthtar protesteert hier tegen de opdracht van El om een paleis voor Yammu te bouwen. De zonnegodin waarschuwt hem niet tegen de wil van El in te gaan. Maar ^cAthtar klaagt zelf geen huis te hebben. Grelot leest hierin, ten onrechte, een poging van ^cAthtar om Yammu te verdringen. Hij meent in ieder geval de karaktertrekken van Phaeton in dit gedrag van hem te herkennen. Maar die parallel moet vaag blijven.

CTA 6.I:39-65 - Nadat Ba^cal het onderspit heeft gedolven tegen Motu, stelt Athiratu voor om ^cAthtar koning te maken in plaats van Ba^cal. Na enige bedenkingen te hebben geuit, stelt El hem dan ook aan. ^cAthtar neemt plaats op de zetel van Ba^cal, maar hij blijkt letterlijk te klein van formaat als vervanger van Ba^cal. Daarom daalt hij af van diens residentie, de Safon, en wordt koning op aarde (vgl. De Moor 1971:202-206). Grelot meent hier een aanwijzing te vinden van een strijd tussen Yammu, Ba^cal en ^cAthtar om de opvolging van El(!) (a.w.:38). Van geen van beide is hier echter sprake. Het gaat om de troon van Ba^cal en ^cAthtar levert geen strijd, maar wordt gewoon aangesteld door El. Het is dan ook onbegrijpelijk, dat Grelot hier (met Albright) dezelfde situatie ziet als in Jes.14: "Le language que prête le texte biblique au héros présomptueux serait un bonne situation au moment de l'intronisation d'Attar, usurpateur du trône de Baal." (a.w.:38). Dit moet bewezen worden door een verwijzing naar het overeenkomstig eind van ^cAthtar, zoals beschreven in CTA 6.V:1-6. Dat spreekt evenwel van de toekomstige afrekening van Ba^cal met alle zonen van Athiratu. ^cAthtar is slechts één van hen. Om het feit dat het hier weer Ba^cal is die optreedt tegen ^cAthtar en niet, zoals zou moeten, El, bekommert zich Grelot blijkbaar niet.

Hij gaat intussen verder met het probleem, 'dat nog rest': de afstamming van ^cAthtar. Is het feit dat hij een zoon van Athiratu wordt genoemd, in overeenstemming te brengen met Jes.14:12, dat hyll de zoon van šhr noemt? Hier moet CTA 23 uitkomst brengen. Uit deze tekst kan nl. met een redelijke mate van zekerheid worden afgeleid, dat de daar genoemde Shahar een kind van Athiratu is. Als dan ^cAthtar geen zoon, maar afstammeling van Athiratu genoemd wordt (a.w.:40), is de cirkel rond: "Hēlel descend ainsi d'Aterah: rien n'empêche par conséquent, de ce côté, de l'identifier à Attar." (a.w.:41) (15).

Daar komt dan tenslotte nog bij, dat in CTA 24:25-30 volgens Grelot ^cAthtar een leeuw wordt genoemd, hetgeen overeenkomt met wat eerder is gezegd over Phaeton en Ištar. Dit berust echter op een vergissing. Om te beginnen is hier niet ^cAthtar genoemd, maar ^cAttartu. Verder is de aanduiding leeuw bedoeld voor de in de volgende regel genoemde Yarihu.

Grelots conclusie: "Ainsi donc nous avons retrouvé en Grèce qu'à Ugarit le trace du mythe astral utilisé par l'auteur d'Is. XIV." (a.w.:42)

Mckay wil het door Grelot geleverde werk afmaken door aan te

tonen, dat ook de ouders van Phaeton en Helel in wezen dezelfde zijn. Het probleem is nl., dat de "parent-deities would not appear to correspond, for Eos was a goddess whose beauty the Greeks extolled, while Shahr, with his brother Shalim is a voracious young male god" (McKay 1970:455). Hij leidt nu uit het spraakgebruik in het Oude Testament af, dat Šhr als een persoon wordt voorgesteld, ja zelfs als een godin (Ps.57:9, 110:3, 139:3, Job 3:9, 41:10, Hgl.6:10): "in each of the instances quoted, Šhr appears without the definite article in the MT and is most certainly portrayed as a female deity, a Dawn-goddess", net zoals de griekse Eos van grote schoonheid, getuige Hgl.6:10. (a.w.:459. In wat minder extreme bewoordingen overgenomen door Wildberger 1978:551.)

Uit de beknopte weergave van het betoog van Grelot, aangevuld met dat van McKay, blijkt wel hoe moeilijk het is de mythische achtergrond van Jes.14:12-15 te achterhalen. Om aan te kunnen sluiten bij bekende mythen, moeten ingewikkelde constructies worden bedacht. Nu is daar niets op tegen, zolang er maar niets wordt verbogen of teveel wordt bijgedacht. En aan geen van beide gevaren is men hier ontkomen.

Wat betreft de verbinding van hyll met de griekse Phaeton, is het zeer bedenkelijk, dat de gegevens uit de griekse mythologie in dit geval samengebracht moeten worden met behulp van niet-griekse gegevens, die ontleend zijn aan het juist te vergelijken object (16). Dit lijkt wel erg op een cirkelredenering en vindt dan ook, bij mijn weten, geen navolging onder classicisten (vgl. bijv. Der Kleine Pauly s.v. Phaeton, waar tussen de drie genoemde gestalten geen enkele verbinding wordt gelegd.) De overeenkomst in benaming berust eerder op een algemene aanduiding van hemellichamen, zoals Grelot die wel voor de naam van de zonnegod aanneemt. Zoals boven al betoogd, is het Sem. hyll/ellu eveneens zo op te vatten en is de relatie met Phaeton zeer oppervlakkig.

Daarbij komt nog, dat er tussen de griekse mythe van het uit de hand lopen van de reis met de zonnewagen door Phaeton en Jes.14 zo goed als geen werkelijk belangrijke overeenkomsten bestaan. In ieder geval doet Phaeton geen poging de hemel te bestormen, voor Grelot het centrale thema in Jes.14 (vgl. Gowan 1975:51).

De conclusies van McKay zijn onbegrijpelijk. Dat een natuurverschijnsel als persoon wordt voorgesteld is nog geen reden om het tot god te verheffen, ook al wordt het zonder lidwoord gebruikt. Heel bekend is bijv. Ps.98:8, of gaat het hier om rivier- en berggoden? Het lijkt erop, alsof hier de wens sterker is dan de wetenschap!

Wat betreft de mogelijkheid van een Kanaänitische of Ugaritische herkomst is boven al uitgebreid gewezen op de moeilijkheden bij de hiervoor noodzakelijke interpretatie van de teksten. Het is zelfs de vraag of de verbinding met ʿAthtaru op zich wel zo gemakkelijk gelegd kan worden als vaak wordt voorgesteld (vgl. bijv. ook Albright 1968:163 n.73), ook al is deze god in Ugarit dan verbonden met de avond- en morgenster (Gese 1970:138).

Nog onlangs heeft Craigie toch ook weer gepleit voor deze gelijkstelling. Om te beginnen wijst hij daarbij op de epitheta van ʿAthtaru: crz (CTA 6.I:54vv), wat hij vertaalt met 'the Luminous' en ydʿ.ylhn (CTA 6.I:48), volgens Craigie: 'one who knows how to flash'. Beiden zouden zijn karakter als 'shining one' = hyll benadrukken (Craigie 1973:223v). Beide vertalingen zijn echter dubieus (vgl. De Moor 1971:202-204, die vertaalt met resp. 'the tyrant' en 'one who is able to moisten'.).

Craigie wijst verder op het kenmerkende strijd lustige karakter van ʿAthtaru: "If the warlike character of Athtar were known to Isaiah, then Athtar is an even more suitable prototype for

adaptation in the prophet's poetic invective." (a.w.:225)
Dit kan echter niet als bewijs gelden, daar hier gewoon is
uitgegaan van een strijd in Jes.14:12-15, hetgeen niet het ge-
val is.

Al eerder is de Arabische god ^CAthtar genoemd. Via deze god
probeert nu Oldenburg een mythe, als aangeduid in Jes.14:12-15,
te reconstrueren. ^CAthtar staat bekend als de hoogste god in
het oud-arabische pantheon. Maar dat is volgens Oldenburg niet
altijd zo geweest. Vóór hem was nl. El de machtigste, wat op
te maken valt uit de bestudering van theofore namen (Oldenburg
1970:187-198). Wanneer in de namen 'l voorkomt zou dat niet
te maken hebben met de algemene aanduiding van een godheid,
maar met de eigenaam El, hoewel deze later niet^{meer} voorkomt in
deze religie. Daar in een later stadium ^CAthtar duidelijk de
machtigste is, moet er een godenstrijd tussen die beiden heb-
ben plaatsgevonden, omdat El nooit een andere god naast zich
zou hebben kunnen verdragen. Oldenburg komt gemakkelijk tot
deze these, daar hij iets dergelijks ook aanneemt binnen het
Ugaritische pantheon tussen El en Ba^Cal (a.w.:202v). Zo komt hij
tot de conclusie: "A dramatic myth describing how this happened
may have become very popular and spread into other parts of the
Semitic world, even to Babylon. Therefore, when Isaiah prophesied
the downfall of the mighty king of Babylon, the beloved of Ištar,
who threatened Israel, the people of El-Yahweh, he could use
no illustration more striking than the familiar myth of the
presumptuous Morning-star who aspired to the kingship above the
stars of El, - but was hurled down into the pit by El the Most
High." (a.w.:207v)

Dat El vóór ^CAthtar de belangrijkste god in de oud-arabische
religie was, is twijfelachtig. De opvatting dat er een gewel-
dige mythologische machtsstrijd heeft moeten woeden bij een
dergelijke verschuiving in het pantheon, en dat zo'n strijd
tussen El en Ba^Cal kan worden aangetoond, is sterk aangevochten.
Het aannemen van een wijdverspreide populaire mythe, wiens be-
staan ons eerst door Oldenburg bekend gemaakt moet worden, is
onzin!

In geen geval ligt een simpele gelijkstelling van hyll met
^CAthtar(u) voor de hand. Bij alle bovengenoemde pogingen zou
men bovendien nog moeten vragen, waarom het woord hyll is ge-
bruikt en niet gewoon ^CAttharu, die blijkens sommige betogen
toch wel vreselijk belangrijk moet zijn geweest (Wyatt 1976:97).
Reden tot verhulling kan er toch nauwelijks zijn geweest, daar
hij hier niet bepaald bejubeld wordt.

We moeten eerder vaststellen, dat het hier om niet meer gaat
dan in hun verband met de morgenster gelijksoortige grootheden.
Met de huidige gegevens laat zich geen enkele buiten-bijbelse
mythe zonder problemen inpassen in het door Jes.14:12-15 gete-
kende raam. Dan is het toch wel bedenkelijk hoe gemakkelijk
veel commentatoren met vaak grote stelligheid kunnen spreken van
een kanaänitische mythe, die hierachter zou zitten, alsof er
werkelijk zo één zou bestaan (Mauchline 1962:140, Scott 1956:
261v, Eichrodt 1967:24), waarbij dan vaak nogal tendentieuze
'navertellingen' worden gegeven, die natuurlijk precies bij
Jes.14:12-15 passen (zie vooral: Kaiser 1976:36 en Wildberger
1978:550.553). Het is ook geenszins te verwachten, dat een der-
gelijke mythe ooit gevonden zal worden (zie beneden. contra:
Morgenstern 1939:113, Ginsburg 1968:51 n.23).

Heeft men niet te snel de oplossing in een mythische achtergrond
willen zoeken? (vgl. Barth 1977:132) Het blijkt toch ook, dat
v.12-15 niet los van de rest is te zien. De centrale zin (v.15)
vindt zijn weerklank in v.11 en 19. v.12-15 blijkt te functio-
neren als een brug tussen de in de rest van de pericoop vol-
trokken scheiding van aarde (hemel) en onderwereld. In v.12-15

gaat het ook maar niet om een onderonsje van de goden, maar wordt het spreken over de dwingeland voortgezet (v.12bB), wat ook blijkt uit het volhouden van het aanspreken van hem (13aA, 15aA. vgl. Barth 1977:132, Ohler 1969:176). Ook de gebruikte terminologie levert geen aanknopingspunt op voor een te veronstellen niet-Israëlitische herkomst. Ze is het Oude Testament niet vreemd (zie boven bij de bespreking van de Gattung, vgl. vooral Kll.2:1).

Niettemin blijven er nog voldoende ongewone elementen over, die om een verklaring vragen, omdat zij doen denken aan een meer dan aards gebeuren, m.n. hyll bn-šhr (12), kwkby-'l (13), hrmwCd (13) en ykrty spwn (13) (gedeeltelijk is daar boven al aandacht aan besteed) (17).

Zoals al is gezegd, lijkt de sleutel voor de juiste interpretatie te liggen in hyll bn-šhr, een uitdrukking die verder nergens voorkomt het Oude Testament. Voordat hij nu verklaard kan worden, moet eerst worden nagegaan hoe hij hier is gebruikt. Over de moeilijkheden, die een verklaring op zich oplevert is inmiddels wel genoeg gezegd.

De versregel waarin hij staat is duidelijk parallel aan de volgende. De hier gebruikte termen staan ook elders naast elkaar: npl / ngdC in Jes.22:25; hemel en aarde; met 'van' de hemel en 'naar' de aarde is hetzelfde uitgedrukt. Het is dus te verwachten, dat beide tweede versleden ook iets soortgelijks uitdrukken. hwlš Cl-gwym is te vertalen met 'overwinnaar der volken'. Een vreemde benaming voor iemand van wie kort geleden is gezegd, dat hij wordt opgevreten door wormen en maden. Het is hier duidelijk ironisch bedoeld: daar lig je nu met al je pretenties. Ook jij bent zwak geworden (hlh, misschien hebben we hier wel een woordspeling met hlš, dat normaal ook 'zwak zijn' betekent.). Is dan hyll bn-šhr ook een uitdrukking waarmee een aanmatiging van de dwingeland wordt genoemd?

De invoering van een god uit een onbekende mythe, stuit hier op problemen, alleen al vanwege het volgende vers. Het beeld dat dan gebruikt zou zijn, komt slecht overeen met de werkelijkheid (Ohler 1969:176). Een god hoeft niet naar de hemel op te stijgen (13a), want hij bevindt zich daar al. In plaats van hier een verwijzing naar een god, wiens bestaan niet eens zeker is, zal hier gedacht moeten worden aan een nadere verklaring van de hoogmoed (11a) van de dwingeland, die zich aanmatigt een (morgen)ster te zijn (vgl. Snijders 1969:171). Daarmee kan moeilijk naar een bestaande god verwezen zijn, want er is er geen die aan de beschrijving beantwoordt. Maar waaraan is hier dan gedacht? Om daarachter te komen, zal met behulp van buiten-bijbels materiaal onderzocht moeten worden, wat de koning zich in zijn hoofd heeft kunnen halen. Zo'n onderzoek kan gerechtvaardigd worden door het feit, dat het hier om de overmoed van een niet-Israëlitisch vorst gaat. We worden er trouwens wel toe gedwongen, omdat we hier met een hapax legomenon te maken hebben.

Als hier nu de rol van de (morgen)ster in de oud-oosterse wereld wordt nagegaan, moet wel worden opgepast voor de fout, die Grelot werd verweten, nl. uit de veelheid van materiaal, die hier moeiteloos bijeengebracht kan worden, een beeld construeren naar de maat van de voorstelling, die juist nog bewezen moet worden. Dat er hier veel materiaal voorhanden is blijkt wel daaruit, dat de Panbabylonische school de hele Babylonische religie kon terugbrengen tot een 'Astralreligion' (Ringgren 1979:161). Hier zal de relatie die in de tekst gelegd wordt met de koning en met hemel en onderwereld niet uit het oog verloren mogen worden.

We kennen Egyptische voorstellingen, waarin de dode koning in een ster veranderd wordt (Nötscher 1970:38vv, Kees 1956:87vv). In de Egyptische religie speelt hier nu juist de morgenster een grote rol "als Sinnbild der morgendlichen Neugeburt im Parallele zur Sonne" (Kees 1956:89). Het verband van de sterren met het dodenrijk is af te lezen uit een afbeelding van het universum, zoals de Egyptenaren zich dat voorstelden. De sterren volgen de zon als hij 's nachts via het westen de onderwereld in gaat en 's morgens in het westen de hemel (Godin) weer bestijgt. Dat is een voor de zon algemene voorstelling in het oude oosten (vgl. voor Ugarit De Moor 1976:330 en CTA 15.V:18v). Het lot van de gestorvenen kon op die manier verbonden worden met de sterren: "Die Sterne gehen nach ihm (de zon KS) in sie (de onderwereld KS) ein und kommen nach ihm wieder heraus, und sie eilen an ihren Ort. Der Verstorbene soll, wie die Gestirne, nicht in der Totenwelt eingeschlossen bleiben. Er soll an der regenerierenden Kraft des Himmels teilhaben, die sich im immer neuen Aufscheinen der Gestirne kundtut." (Keel 1977:20) Het geloof leefde, dat "der Himmelsherr den Verstorbenen als Morgenstern inmitten des Binsengefildes setzen würde." (Kees 1956:89 vgl. ook Ringgren 1979:61) Zo konden de doden aangesproken worden als sterren: "Du sehr hoher unter jenen unvergänglichen Sternen, du gehst nicht unter, ewiglich." (Kees 1956:89) (18)

Dit lijkt toch wel erg op Jes.14:12v! (19)

Is hier dan sprake van het geloof van de koning van Babel in een 'zalig' bestaan na de dood, in tegenstelling tot het onaangename lot der schimmen in het stof van de onderwereld?

Dat zou betekenen, dat deze verzen anders moeten worden opgevat dan bij de gebruikelijke interpretatie, die hier gewoon beeldspraak ziet voor het streven van de koning naar macht. Daarbij wordt doorgaans verwezen naar teksten, waarin eveneens van een koning gezegd wordt, dat hij ten hemel denkt te kunnen stijgen met zijn macht, zoals dat bijv. heel duidelijk is in Jer.51:53, Ob.2-4, Job 20:6, Kll.2:1 (Vgl. Houtman 1974:245, Clifford 1975:25). De context laat hier echter toe, dat de koning van Babel hier inderdaad heeft kunnen denken aan zijn positie na zijn sterven. Er is immers steeds sprake van juist zijn lage staat in de onderwereld. Verder is er in de beschrijving van zijn hemelbeklimming (v.13v) nergens een aanwijzing voor te vinden, dat het hier om beeldspraak gaat voor een 'aards' gebeuren. Dit in tegenstelling tot de genoemde teksten, die wel dergelijke verbanden leggen. Daarbij komt nog, dat tussen de positie van iemand tijdens het leven en die van na de dood in de oud-oosterse wereld vaak niet scherp wordt onderscheiden. Het bekende voorbeeld daarvan in de Israelitische wereld is, dat men in de Psalmen kan spreken over het zich bevinden in de onderwereld, in de macht van de dood, terwijl men nog niet gestorven is. (Sinds Barth 1947 algemeen aanvaard.) Behalve in het negatieve, kan dit ook net zo goed in het positieve gelden. De Egyptische farao werd al bij zijn leven vergoddelijkt. Heel goed kan er ook over de continuering van een bepaalde positie over de doodsgrens heen gesproken worden met betrekking tot de Ugaritische rp'um. De Moor heeft aangetoond, dat deze dodengeesten als goddelijke wezens werden beschouwd. Ze hadden het voorrecht om gezeten op tronen deel te nemen aan offermaaltijden. Echter alleen hooggeplaatste personen konden na dit leven de status van rp'u krijgen. En deze titel kon nu ook door levenden gedragen worden (De Moor 1976:330-336). Ook hier lijkt sprake van een mogelijke 'zaligheid' na de dood, toebedacht aan belangrijke personen.

In feite werd de toestand na de dood in de oud-oosterse wereld wel vaker voorgesteld als een voortzetting in een andere situatie van de voor de dood ingenomen positie. Dat moge blijken uit de grafcultuur, in de overvloed aan bijgaven, die koninklijke personen meekregen. Voor het continueren van de genoten levens-

standaard had men dat alles blijkbaar nodig. "Les rois restaient donc rois après leur mort." (Bottéro 1980:35 over de Mesopotamische voorstellingen)

Toch is hier meer aan de hand. Het leven na de dood is van een andere kwaliteit, in die zin dat, zoals al bleek uit Egyptische voorstellingen, de gestorvenen een bijzondere relatie met de goden kunnen krijgen. Een aramese inscriptie uit de achtste eeuw voor Chr. kan dit illustreren. Het is een tekst op een beeld van de god Hadad afkomstig van koning Panammuwa van Sam'al (KAI nr.214). Hierin komt een fragment voor waarin de koning spreekt over de tijd na zijn dood. Hij zegent zijn opvolger, die, wanneer hij slachtoffers brengt aan Hada, zal uitspreken: 'moge de ziel van Panammuwa met u (d.i. Hadad) eten en moge de ziel van Panammuwa met u drinken' (r.17, herhaald in r.21v). Zonder hier nu direct al te veel uit te willen afleiden (vgl. de bezwerende opmerkingen van Nötscher 1970:84: geen opstanding, KAI II:220: geen vergoddelijking van de koning, Maag 1980:199: geen algemeen verbreide voorstelling), is hiermee toch wel een situatie getekend, die tijdens het leven onmogelijk lijkt, dan wel zeer uitzonderlijk (vgl. Ex.24:11) en niet, zoals hier, een terugkerend gebeuren.

Zou de koning van Babel in Jes.14 dan in de schoenen geschoven worden, dat hij voor zichzelf een positie bij de goden dacht, in ieder geval na dit leven? Hetgeen boven gezegd is over de plaats die hij denkt te bereiken, yrkty spwn (v.13), wijst eveneens in deze richting, daar we dat moeten zien als de plaats waar de aarde overgaat in de hemel, de woon- en vergaderplaats der goden. Dat laatste is uitgedrukt in hr-mw^{cd}. Eensgezind verbindt men deze term met Ugar. phr, dat voorkomt in de uitdrukkingen phr bn 'ilm, phr m^{cd}, phr 'lm (vgl. Wildberger 1978: 553) en dan duidelijk de godenvergadering aanduidt.

Interessant is nu, dat van de rp'um gezegd kan worden, dat zij in de vergadering (bphr) zijn (CTA 15.III:3v). Nu hoeft hier niet met zekerheid de godenvergadering bedoeld te zijn, opvallend is wel dat Keret ervoor omhoog moet (rm r.2), of dit nu letterlijk of figuurlijk bedoeld is.

In dit alles is een zekere gelijkheid met de voorstelling in Jes.14:13 niet uit te sluiten. Nu wordt in Ugaritische teksten ook enkele malen gesproken over de reis naar de vergadering der goden, nl. door de boden der goden (CTA 2.I:14.20). Opvallend genoeg worden deze boden vergeleken met vuur: 'išt. 'išt^m. y'itmr (CTA 2.I:32), 'als een vuur, als twee vuren verschenen zij'. Het lijkt erop alsof dit impliciet op een vergelijking met sterren wijst. Want elders worden knechtsgestalten sterren genoemd (CTA 4.IV:17: kkkbb=kkkb, 'als een ster'), terwijl deze knechten, net zoals die in CTA 2, op weg zijn naar El. Hoewel deze hulpgoden nergens 'sterren van El' genoemd worden, is het toch niet geheel ondenkbaar dat in Jes.14:13 met deze naam aan dergelijke lagere godheden is gedacht. Nog boven hen uit denkt de koning van Babel te kunnen stijgen op weg naar de godenvergadering. Deze interpretatie wordt nog bevestigd, doordat we een dergelijke kwalificatie van de sterren ook vinden in Job 38:7 waar kwkby bgr, 'morgensterren(!)' parallel staat met bny 'lhym. En deze laatste vormen in Job "den JHWH völlig untergeordneten himmlischen Hof der "Engel", die sich zu Rechenschaft und Befehlsempfang bei JHWH einfinden" (Haag, TWAT I: 681v). Ook hier worden dus hulpgoden als sterren aangeduid. De toevoeging 'l in Jes.14:13 zal in de eerste plaats gezien moeten worden als een nadere aanduiding van de sterren in de geschetste richting en is dus als godennaam op te vatten.

Al de hier behandelde teksten uit de wereld van het Oude Testament hebben genoegzaam duidelijk gemaakt, wat de koning van Babel zich allemaal heeft kunnen indenken. Geen enkele zegt

met zoveel woorden, dat hij dat ook werkelijk heeft gedacht. Daarom zij aan het slot van deze serie buiten-bijbelse gegevens nog gewezen op een afbeelding, die dit laatste wel suggereert. Ik doe dit hier met enig-voorbehoud, daar de tekst hierbij mij niet toegankelijk was en we het dus moeten doen met secundair materiaal. De bedoelde afbeelding is te vinden in AOB Abb.41 en 43 en ANEP Pl.309. Het is stele waarop een overwinning van Naramšin van Akkad (2259-2223) op de Lullubeeërs is weergegeven. Tegen de achtergrond van een beboste berg zien we, van onder naar boven, het samenraapsel der verslagenen, waarboven zich de krijgers van Naramšin fier verheffen. Bovenaan, groter van formaat als de belangrijkste persoon, staat Naramšin met de voeten op verslagenen. Hij staat op de helling van de berg, wiens top tot in de hemel reikt, gezien de drie sterren die daar nog zichtbaar zijn. Daarbij is de koning gehoornd, hetgeen hem goddelijke status verleent. Van deze voorstelling keren toch wel verrassend veel elementen terug in Jes.14. We vinden hier zelfs dezelfde verbinding als in v.12: de pretentie een met de goden verkerende morgenster te zijn gaat gepaard met de roem over een overwinning van een volk.

Zo zijn er toch een niet gering aantal buiten-bijbels verwijzingen gevonden, die allen wijzen op één zelfde voorstelling in Jes.14:12-15, nl. het geloof van de koning in ieder geval na zijn dood een goed bestaan te zullen krijgen, waarbij hij voor altijd in het gezelschap der goden zal zijn, ja zelfs een goddelijke status zal verkrijgen. Want het is duidelijk dat tussen zo'n 'zalig' nabestaan en vergoddelijking in de polytheïstische wereld buiten Israel niet scherp kan worden onderscheiden. Hierin is dan ook de belangrijkste reden voor de sterke afweer tegen deze gedachte, zoals we die vinden in Jes.14, te zoeken. Binnen het monotheïsme is alles wat riekt naar vergoddelijking verdacht, een aantasting van de unieke positie van JHWH. Het is echter ondenkbaar dat een dergelijke voorstelling beperkt zou zijn tot dit ene gedicht. Het is niet aannemelijk, dat een dergelijke absolute afwijzing op zich staat. En dat blijkt bij nader onderzoek ook geenszins het geval. Er kan in dit verband gewezen worden op die plaatsen, waar gesproken wordt over koningen en hun vermeende goddelijkheid: Jes.31:3, Ez.28:2.9.14(?).16(?), vgl. ook Ez.29:9, 31:10-18. (20) Deze teksten zijn eensgezind in hun afwijzing: gij zijt mens en geen god! Het opvallend grote aantal verwijzingen naar Ez. roept om nader onderzoek. Het blijkt dat Ez.27-32 nagenoeg geheel bestaat uit gedichten, die in ieder geval formeel, als een late ontwikkeling van het lijkenlied, nauw verwant zijn met Jes.14 (Lohmann 1910:76vv, Jahnow 1923:197-253). Ook de inhoudelijke parallellen zijn opvallend. Achtereenvolgens wordt de neerwerping van de hoogmoed van de vorsten van Tyrus en Egypte bezongen. Op de vele terminologische overeenkomsten is boven al gewezen. Kenmerkend is de herhaalde aankondiging van het zullen afdalen in de onderwereld (28:8.17, 31:16, 32:18). Indien ergens, dan is toch wel hier een overeenkomstig motief, zoals dat is aangetoond voor Jes.14 te verwachten.

Om te beginnen springt in het oog, dat in Ez.28:12-19 ook een bovenaardse scene geschilderd wordt. Door velen is deze pericoop dan ook aangehaald als staande naast Jes.14 (o.a. door Mckenzie 1956:326, Ohler 1969:159vv, Barth 1977:134v, zie daar n.118 voor verdere lit.). We hebben hier te maken met een tekstkritisch heel moeilijk bijbelgedeelte (vgl. Zimmerli 1979:672-676). Hier kan niet meer gedaan worden dan het nagaan van de gelijkenissen met Jes.14. De plaats van handeling lijkt dus overeen te komen. Weliswaar wordt hier gesproken van de hof van God (v.13), maar deze wordt verderop gelocaliseerd op de hr gdš 'lhym (v.14), hetgeen toch moeilijk een andere dan de hr

mw^{Cd} van Jes.14:13 kan zijn (Zimmerli 1979:685). Nu lijkt in Ez.28 de aangesproken persoon, in tegenstelling tot die van Jes. 14, al op deze berg te zijn. Zijn val is echter niet anders. Het voorafgaande 28:1-10 doet vermoeden dat hier sprake is van eenzelfde veroordeling van een hoogmoedig zichzelf een goddelijke status toekennen. De verschillen met Jes.14 berusten op de vermenging in Ez.28:12-19 met een andere traditie, nl. die van de verstoting van de 'oermens' uit de Godstuin (vgl. Gen.2v). De koning van Tyrus is echter geen 'oermens'. Dat thema wordt alleen aangehaald ter illustratie. Dat het hier uiteindelijk om iets anders gaat, zou kunnen blijken uit de aanduiding van de koning van Tyrus als cherub (v.14.16), dus als een goddelijk wezen van een lagere rang. Dit in tegenstelling tot Gen.2v. Deze identificatie is echter omstreden (Zimmerli 1979:684: "lässt sich von dem kritisch bereinigten Texte her nicht halten"). De MT kiest wel heel duidelijk voor de gelijkstelling van de koning met de cherub. In ieder geval is er dus een overlevering geweest die dit zo kon stellen. Het feit dat eerder al in^{de} voorafgaande tekst is gesproken van het god-zijn van deze koning wijst ook in deze richting. De afwijkende lezing van de Sept. is dan mogelijk te verklaren uit de bekende neiging van de Sept. om de afstand tussen God en mens nauwgezet te bewaren. Tenslotte zij hier nog gewezen op het feit dat van de Cherub steeds gezegd wordt, dat hij tussen de 'bny-'š, 'sterren van vuur', is geplaatst. Volgens Zimmerli zijn dat wezens die verblijven op de berg van de goden (a.w.:685). Ook dit kan wijzen op een voorstelling als in Jes.14, daar het heel goed mogelijk is dat we hier te maken hebben met een tegenstelling van de 'bny-bwr van Jes.14:19. In Ez.28 moeten we dan denken sterren (vgl. hetgeen boven is gezegd over de boden der goden in Ugarit). Reden genoeg om hier in Ez.28 een gelijke gedachte als die achter Jes.14 te zoeken. (Vanuit een ander gezichtspunt wordt eveneens voor een verwantschap in voorstelling gepleit door Barth 1977:134v.)

In Ez.31 wordt dezelfde gedachte op een andere manier verbeeld, hoewel ook hierin raakvlakken met Jes.14 zijn. Hier wordt het overmoedige (gbh (v.14), vgl. Ez.28:17. Jes.14:11 gebruikt het parallelle (zie Jer.48:29) g'wn) Assur als een ceder in Gods hof getekend, met zijn top tot in de wolken (v.10. vgl. Jes.14:14). Maar hij wordt ter aarde geveld (v.12.vgl. Jes.14:12.22). Dit alles lijkt op een vaker gebruikte manier om machtswellust te beschrijven (vgl. Jer.51:53). Ez.31 gaat echter nog een stapje verder door het element van de 'wereldboom' te gebruiken. Daarmee wil men "das Weltall in der Gesamtheit seiner Lebenskraft zur Darstellung bringen" (Zimmerli 1979:752). Iets wat de menselijke macht te boven gaat. Opvallend is dat in v.14, waar gesteld wordt dat deze boom geveld is, opdat een dergelijke hoogmoed niet meer zou voorkomen, de MT lijkt te suggereren dat dergelijke bomen met goden gelijk gesteld konden worden: 'lyhm. De tekst is hier weer moeilijk. De Sept. leest wat anders. Maar toch is het goed mogelijk dat we hier met hetzelfde verschijnsel te maken hebben als in Ez.28:14.16. Hiervoor pleit in ieder geval ook, dat deze bomen in dit vers juist nadrukkelijk met mensen worden gelijk gesteld. Een reactie op hun pretentie goden te zijn. Nu is hier geen sprake van een toestand na de dood. Dat is echter geen beletsel om toch ook hier een relatie met de voorstelling in Jes.14 aan te nemen, daar de situatie voor en na de dood niet scherp zijn te onderscheiden: wie bij zijn leven al tot boven de wolken gestegen is, hoeft na de dood geen afdaling in de onderwereld meer te verwachten, zoals het gewone volk.

Tenslotte nog enkele opmerkingen over Ez.32. v.17-32 is vooral

in verband met de beschrijving van de onderwereld vergeleken met Jes.14 (Zimmerli 1979:784v, Lohmann 1910:78vv). Dat is hier echter van ondergeschiedt belang. Hier zijn het twee uitdrukkingen die de aandacht vragen. De manier waarop hier in v.7 de farao wordt beschreven in de manier waarop God hem ten val brengt, roept toch wel sterk het vermoeden op, dat hij hier is voorgesteld als een ster aan de hemel.

Wat problematischer wordt het als nagegaan wordt of misschien ook 'ly gbwrym (v.21) een aanwijzing kan zijn voor de voorstelling dat sommige gestorvenen een goddelijke status konden krijgen. Het hoeft haast niet meer te verbazen, dat hier de tekst wederom moeilijk is (Zimmerli 1979:776.786). Uit de tekst blijkt een standsverschil in de onderwereld. De helden liggen beter (v.27). Nu worden die helden in v.21 aangehaald, maar op een andere manier dan eerst. Daarom vermoedt Zimmerli dat het hier om een latere toevoeging gaat, geïnspireerd door Jes.14:10-16v. Moge dat zo zijn, wat is er dan bedoeld met deze woorden? De vorm 'elê is een hapax. Zimmerli overweegt een afleiding van 'yl: 'machtigen', naar Ez.17:13, 31:11. Dan zou het een orthografische variant van 'yly moeten zijn (Pope, TWAT I:272). Nu lijkt dezelfde uitdrukking echter in het enkelvoud voor te komen in Jes.9:5, als één van de troonnamen van de koning: 'sterke god' (Wildberger 1980:382, vgl. Jes.10:21). Men is het erover eens, dat hier Egyptische invloed aangenomen moet worden. Dat kan erop wijzen dat met deze titel de vergoddelijking van de koning is bedoeld, die zich uitstrekt over de doodsgrens heen (vgl. ook het 'byd, 'vader van eeuwigheid'). Zouden in Ez. 32:21 dan niet 'zalige', vergoddelijkte koningen bedoeld zijn, die vanuit hun hoge(re) positie tot de andere doden spreken? Dat zij hier wel in de onderwereld en niet in de hemel vertoeven, is goed te verklaren uit dezelfde ontkenning van de mogelijkheid van zo'n hemelse 'zaligheid' als in Jes.14.

Het verschijnsel dat hooggeplaatste personen als goden aangesproken worden vinden we in Ps.45:7v, 58:2, 82:6-8. Deze laatste psalm is in dit verband zeer opmerkelijk: bnv Clywn (v.6) komt terug in Jes.14:13; de tegenoverstelling tussen goden en sterfelijke mensen (v.6v) werd hier eerder aangenomen voor Ez.31:14; de veroordeling van deze rechters (zo: Van der Ploeg 1974:56, Kraus 1978:736) lijkt veel op Jes.14:12. Ps.82 heeft dan ook geen mythische achtergrond (Morgenstern denkt bijv. aan een opstand van engelen tegen God, 1939), maar is verwant aan Jes.14, in zoverre het hier gaat om het neerhalen van de hoogmoedige gedachte der koningen aan een goddelijke status. Ps.82 is moeilijk te dateren, maar is waarschijnlijk toch niet veel ouder dan Ez. en Jes.14 (Van der Ploeg 1974:57), zodat ook wat dat betreft eenzelfde voorstelling goed mogelijk is.

Ook op andere plaatsen blijkt dus de voorstelling achter Jes. 14 terug te vinden te zijn. Nu is deze in Jes.14 samengebond in de benaming hyll bn šhr. Waarom is hiervoor deze term gebruikt?

hyll is opgevat als een gewone aanduiding voor een hemellichaam, dat door de samenvoeging met šhr 'morgenster' moet betekenen. Dat de ster in dit verband een belangrijke rol speelt is al duidelijk geworden uit teksten als Ez.32:7 en Job 38:7. Het is nu de vraag of de dageraad voor de hebreeuwse dichter hetzelfde kon betekenen als voor de Egyptenaar, nl. het moment waarop de dodengeesten de dodenwereld samen met de zon kunnen verlaten (21). Al eerder hebben we gezien, dat de dageraad als bode van de nieuwe dag uitdrukking van hoop kan zijn in het Oude Testament (zie n.20).

In Jes.8:19v verschijnt de dageraad in samenhang met doden-

bevraging. Hier zou het opgevat kunnen worden als een ontkenning van de mogelijkheden voor een bijzondere status der doden, waardoor het raadplegen van dodengeesten bij voorbaat zinloos is. De dageraad ligt in dit leven bij het horen naar het woord van God, want alleen de Here is God. Deze tekst is echter nogal onzeker (Wildberger 1980:343). Daarom kunnen er beter maar geen al te vergaande conclusies aan verbonden worden.

In Ps.139:8v vinden we šhr vlak bij š'wl. Het parallellisme geeft aan dat v.9 een met v.8 vergelijkbare inhoud moet hebben. In v.8 staan hemel en aarde tegenover elkaar, in v.9 de vleugelen der dageraad en het uiterste der zee. Doorgaans verklaart men v.9 met de aanduiding van twee andere uitersten dan hemel en aarde, nl. oost en west (Kraus 1978:1098). Een plausibele verklaring, al leveren de vleugels van de dageraad wel wat moeilijkheden op. Kraus denkt er een mythe achter, die ons echter (alweer!) verder niet bekend is.

Zou het hier nu niet mogelijk zijn v.9 volkomen parallel met v.8 te lezen? Zodat het nemen van de vleugels van de dageraad gelijk staat met het stijgen naar de hemel, precies dezelfde gedachte als in Jes.14:12v. Het spreken van de vleugels kan dan goed verklaard worden met een verwijzing naar de cherub van Ez.28:14.16, waar immers de 'zalige' koning zo genoemd wordt. Want cherubs zijn gevleugeld (Ex.25:20, 1Kon.6, Ez.1 etc.). Bovendien kan nog gewezen worden op de Egyptische gedachte, dat de dode op vleugels van Thot of Horus de hemel bereikte (Kees 1957:76v). De ziel die het graf of de onderwereld verlaat, is ook altijd gevleugeld voorgesteld (Keel 1976:55v).

Het 'uiterste der zee' kan dan worden opgevat als de ingang van het dodenrijk, de plaats waar de zon ondergaat (vgl. CTA 15.V:18v). Vanuit deze uitleg kan misschien ook licht geworpen worden op Ez.28:8, waar de koning van Tyrus wordt aangezegd, dat hij in de groeve, de onderwereld zal afdalen, een bittere dood zal sterven: 'midden in zee' (blb ymym). Dit is natuurlijk een toespeling op de ligging van de stad (vgl. 27:4.25, 28:2).

Maar hier staat het toch duidelijk parallel met de aanduiding van de onderwereld. Zou hier dan niet de voorstelling kunnen meespelen, dat deze is gelegen in het westen, in de zee? Hiervoor pleit ook Jona 2:3v, waar Jona God dankt: 'uit de schoot van het dodenrijk schreeuwde ik, Gij hoordet mijn stem. Gij hadt mij geworpen in de diepte, in het hart der zee'. Tenslotte is het mogelijk om met deze betekenis van de dageraad wat licht te brengen in een tekst die "heilillos verderbt" lijkt (Kraus 1978:517): Ps.49:15. Veel meer dan dat hier het lot van degenen die naar de onderwereld zijn afgedaald wordt geschilderd, weet men er doorgaans niet van te zeggen.

Nu verschijnt hier naast š'wl: lbqr, 'in de morgen'. bqr en šhr worden parallel gebruikt (Richt.19:25, Job 38:12). bqr zou dus hier net zo als šhr gebruikt kunnen zijn. Zo zou er aan deze tekst een goede zin te geven zijn, die zelfs een antwoord op het schrijnende probleem van v.11-13, de dood treft zowel dwazen als wijzen, zou betekenen: de oprechte heerst over de hoogmoedigen in het dodenrijk (22), want de oprechte is onttrokken aan de macht van de onderwereld, zoals de sterren in de morgenstond.

Bij het debat over de vraag of Ps.49:16 spreekt over opstanding, zal ook v.15 betrokken moeten worden.

Het gebruik van šhr bevestigt de mening, dat we in Jes.14 te maken hebben met de voorstelling, dat een hooggeplaatste persoon na de dood een 'zalig' voortbestaan bij de goden is beschoren (23). Uit de laatst aangehaalde tekst (Ps.49:15) zou kunnen worden afgeleid, dat het niet bij de ontkenning hiervan in Jes.14 is gebleven, maar er een ontwikkeling naar een meer positieve opvatting is waar te nemen. Terwijl de hoop op een

'zalig' bestaan in Jes.14 fel wordt bestreden als hoogmoed, wordt hier in Ps.49 positief gesproken over deze gedachte. Maar dat is alleen mogelijk, omdat ze hier niet meer alleen de machtige koning geldt, maar vooral de rechtvaardige voor God.

Gezien de datering van deze psalm "in die Spätzeit alttestamentlicher Psalmdichtung" (Kraus 1978:519, vgl. Van der Ploeg 1971:302: "na de ballingschap"), dus ná Jes.14, is het aannemen van een dergelijke ontwikkeling in voorstelling zeker mogelijk. In plaats van in deze verwachting een pretentieuze poging van machthebbers hun hoge staat voort te zetten na dit leven te zien, als een streven zich gelijk te stellen aan de Allerhoogste (Jes.14:14), wordt het nu opgevat als een heilsdaad van God aan degene die zich gelovig aan Hem onderwerpt. Het door velen als eerste getuigenis van opstanding der doden in het Oude Testament opgevatte Dan.12:3 lijkt ook aan te sluiten bij de voorstelling, zoals die in Jes.14 nog negatief werd beoordeeld: de opgestanen zullen stralen, zullen zijn als sterren! (24)

Samenvattend kunnen we zeggen, dat het in Jes.14:4b-23 gaat om de boodschap dat wie zichzelf een morgenster durft te noemen, ten val komt. Het hele lied is een ontkenning van de mogelijkheid van de mens, om op eigen kracht bij God te komen. Tijdens het leven niet en ook voor na de dood hoeft men voor zich geen hemelse sferen te verwachten. Want niemand kan de éne God evenaren. Deze pretentie wordt de koning van Babel keer op keer in de schoenen geschoven. Het blijkt ook uit de manier waarop zijn handelen wordt beschreven: zich door zijn toorn en grimmigheid laten leiden (v.6.17), is iets wat alleen God zich kan veroorloven (Jes.13:9.13, Kll.2:1-3); landen tot woestenijen maken (v.17) is Gods zaak (vgl. v.23, Jes.13:17vv, Ez.29:10); God beslist over het lot der gevangenen, want Hij doet dat beter (vgl. v.18 met Ps.102:21).

Het hoogmoedige streven zichzelf op te werken tot bij God, is ook al uitgedrukt in v.8. Hij dacht over de godentuin op de Libanon te kunnen beschikken. Wat dat betekent wordt ons duidelijk uit de Babylonische mythologie: "Die Ersturmung des Berges ist identisch mit dem Eintritt in den Lebensraum der Himmlischen" (Stolz 1972:150).

De pretenties van de koning zijn ook verwoord in het noemen van de harpmuziek (zie boven).

Ook de beschrijving van de onderwereld lijkt bepaalt door de negatie. De trotse rp'um, zoals we die kennen uit Ugarit, zijn hier slechts zwakke schimmen (v.9 vgl. De Moor 1976:340v). En koningen hoeven geen hooggeplaatste zetels te verwachten (v.13). Ze mogen dan wel op tronen zitten, maar die staan evengoed in de onderwereld (vgl. De Moor 1976:335). In zoverre is de altijd aangenomen tegenstelling met Job 3:19 helemaal niet zo groot.

Wie denkt zelf tot in de hemel te kunnen stijgen (Clh), stelt zich daarmee gelijk aan de Allerhoogste (Clywn), want er is maar één god: de Here. Nee, als er in deze gehandeld wordt, dan zal dat van Hem zelf uit moeten gaan. Maar dat is een nieuw hoofdstuk.

NOTEN

(1) Om het aantal noten te beperken, zijn de literatuurverwijzingen in de tekst opgenomen. Auteursnaam met jaar van uitgave verwijzen naar de literatuurlijst.

(2) De aanwijzing dat er hier mogelijk sprake kan zijn van een verhoogde positie van een vooraanstaande persoon, zoals de koning, in het leven en na de dood, heb ik te danken aan prof. De Moor (vgl. De Moor 1976). Voor de hier gevolgde lijn van onderzoek ben ik zelf verantwoordelijk.

(3) De voor dit 'bewijs' geleverde exegese van Ps.139:17v is op z'n minst uiterst merkwaardig te noemen. Daarvoor leest Dahood hier 'uw vrienden' in v.17 i.p.v. 'uw gedachten' (vgl. v.2), zoals vrijwel alle commentatoren. Hij redeneert nu, dat Gods 'vrienden' hier parallel staan met 'zand', dat op zijn beurt in Gen.22:17 parallel staat met sterren. Dus zijn volgens Dahood de sterren Gods vrienden. Een ongeloofelijk staaltje van domweg formele redeneertrant, daar toch iedereen duidelijk kan zijn, dat het hier gaat om een uitdrukking van talrijkheid en niet meer. Of moet ook het zand onder Gods vrienden gerekend worden?

(4) 'il spn is waarschijnlijk geen aanduiding van El, maar van Ba'al. Vgl. hiervoor RS 24.245:2. Margulis spreekt hier over een "deified mountain-home" (Margulis 1974:1). M.i. vormt de bedoelde regel echter een chiasme met de voorafgaande, zodat 'il spn gelijkgesteld wordt met hd, een bekende benaming van Ba'al. In ieder geval is hier geen sprake van El.

(5) De bewering van Margulis, dat de Safon ook werd voorgesteld als een wereldberg (Margulis 1974), berust op een foute interpretatie van c.s.brqy[]r'išh (RS 24.245:4v) (Vgl. De Moor 1969:180v).

(6) Gezien het karakter van de hebreeuwse poëzie is het beter van ritme dan van metrum te spreken (De Moor 1978a:128v.136).

(7) Hier wordt de volgende terminologie gebruikt: de kleinste poëtische eenheid is een stiche, één tot drie (of vier?) stichen vormen een versregel, één tot drie (soms vier) versregels vormen een strofe en een aantal strofen vormen een stanza. Een gedicht bestaat meestal uit een aantal stanza's.

(8) De strofe kan gedefinieerd worden als een eenheid in gedachte (De Moor 1978b:199). Dat is echter een vrij vaag criterium, waarbij veel verschil van mening mogelijk is.

(9) (zie p. 36) —————> (10) Voor een heel andere stichometrische analyse vgl. Loretz 1976. Hij gaat uit van het parallellismus membrorum, waarbij het aantal letters een extra controle-mogelijkheid biedt. Door af en toe bepaalde letters niet mee te tellen komt het aantal letters van de parallele leden vaak aardig overeen. Hoewel deze analyse moet dienen als voorwaarde voor "eine Klärung der mit Jes.14:12-15 verbundenen Probleme" (a.w.:134), functioneert zij in werkelijkheid niet anders dan ter afwising van enkele algemene opmerkingen over het verband met de kanaänitische mythologie, zonder daarop van invloed te zijn. Hij merkt dan ook aan het slot van zijn artikel terecht op, dat dit probleem nog onderzocht moet worden (a.w.:136).

(11) Velen zien een oneffenheid in deze strofe, juist in dit herhaalde byt: hoe kunnen de koningen in ere in hun huis liggen, als ze toch niet naar huis toe mochten (Marti 1900:126, Procksch 1930:199, Schoors 1972:105)? Hier is men dan wel hypercorrect. De bedoeling van de dichter lijkt hier anders: de dwingeland mocht dan wel de koningen in het huis van bewaring houden, zij hebben nu hun eeuwig huis (vgl. Pred.12:5), terwijl hij, ver zijn graf, niet tot rust kan komen (Gray 1912:258, Barth 1977:122 n.24).

(12) G. Keown, A History of Interpretation of Isaiah 14:12-15, diss. Southern Baptist Theological Seminary 1979. Ik heb dit werk helaas niet kunnen inzien, maar ik heb wel een vermoeden wat betreft de inhoud.

(13) In de meeste gevallen gaat men er gewoon van uit, dat hier van een strijd tussen de goden sprake is. Anderen zien in de tekst zelf aanleiding om van een strijd te spreken. Quell meent dat met ngd^ct (v.12) een strijd is aangeduid (Quell 1959:151.153), zo ook Wildberger (1978:552v), die hierin "einen harten Kampf" leest. Nu is gd^c het gewone woord voor het kapen van bomen, terwijl het ook wel als beeld wordt gebruikt (Jer.48:25, 50:23), maar dan altijd van zaken en niet van personen. Hier in Jes.14:12 is waarschijnlijk gedacht aan een voorstelling als in Ez.31:10vv. Ook daar is niet direct een strijd bedoeld, maar het neervellen van de trots. Gowan legt hier de nadruk op v.13bB en 14aB: "they represent a grab for primacy, the kingship of the gods" (Gowan 1975:59). Het is echter niet meer dan normaal dat de goden op tronen zitten. Bovendien gaat het hier om de gewone koningszetels, zoals die al eerder zijn genoemd in v.9. Het zich gelijk willen stellen aan Eljon is nog geen poging tot machtsovername (zie voor de functie van dit vers p.32). Uit de tekst zelf is dus geen strijdhandeling af te leiden (vgl. Ohler 1969:177 n.13, Barth 1977:132).

(14) Du Mesnil du Buisson komt tot een verbinding van Athtarū, die hij gelijk stelt met hyll, met een leeuw op grond van CTA 2.III:20. Het door hem gelezen lb'um moet echter met KTU lb^{dm}, 'alleen', gelezen worden. Ook zijn tweede argument uit CTA 5.I.14v gaat niet op. Hij vertaalt: "et alors la tombe (sera) la tombe des lions, l'océan", hetgeen hij verklaart met: "Il y a une allusion à la mort du lion étoile du matin, qui se renouvelle chaque fois qu'il s'élève dans le ciel" (Du Mesnil du Buisson 1973:203). Maar hier gaat het over Motu, die over zichzelf spreekt en zichzelf vergelijkt met een leeuw: "Well, does not a lion's appetite crave like prey" (De Moor 1979:641). Du Mesnil du Buisson brengt dan verder enkele vreemde voorstellingen met betrekking tot de morgenster/leeuw te berde. De leeuw wordt veroordeeld, omdat hij de frisheid van de nacht heeft verzengd in de hitte van de dag (a.w.:204vv).

(15) Gray wil verwijzingen naar de Ugaritische mythologie beperken tot "the fall of the bright Venus-star, who proved an inadequate substitute for Baal" (Gray 1965:288). Hij benadrukt dat er hier geen sprake is van de rebellie van een overmoedige god (t.p. n.1). Overigens is wat Gray hier een val noemt in de mythe een noodgedwongen, doch in feite vrijwillige afdaling van Athtarū, waartoe hij zelf besluit.

(16) Iets dergelijks vinden we ook op het gebied van de Ugaritische mythologie. Op zoek naar een "true parallel to Is. 14:12-15", weet Wyatt Athtarū, Yammu en Motu gelijk te stellen als "three hypostases of the same figure", die eeuwige tegen-

hangers van El zijn, niet van Ba^cal, want "originally (...) the king against whom the upstart ^cAthtar struggled was not the storm-god Ba^cal-Hadad, but his own father El. The biblical version of the myth appears to know nothing of Ba^cal's role, and represents a continuance of the older version of the myth in some parts of the Levant (Wyatt 1976:94). Als de buiten-bijbelse bronnen de voorstellingen, die in de bijbel gevonden worden, niet zo opleveren, dan dienen ze blijkbaar gecorrigeerd te worden.

(17) Gowan, die ook inziet dat niet zomaar een bekende mythe kan worden aangevoerd als een verhelderende achtergrond van Jes.14:12-15, kiest bewust voor een andere methode. Hij wil geen termen nagaan, maar motieven (Gowan 1975:53) Op zich geen slecht uitgangspunt, maar dan moeten de motieven wel duidelijk te noemen en af te grenzen zijn. Dat blijkt hier niet zo eenvoudig te gaan, waardoor zijn betoog verder wat vaag en oppervlakkig blijft. Bovendien heeft hij hiermee al van te voren besloten, dat het hier moet gaan om een samenraapsel van mythologische motieven. Maar dat is allerm minst noodzakelijk.

(18) Hier kan misschien nog gewezen worden op de al eerder genoemde tekst KAI 277. De daar gebruikte uitdrukking kkbm 'l komt voor in de slotregel: 'Und es mögen die Jahre für das Motivbild der Gottheit in ihrem Tempel sein wie diese(?) Sterne'. Het is goed mogelijk dat Albright gelijk heeft, gezien de context, dat deze uitdrukking eeuwigheid symboliseert (Albright 1968:202), ook al interpreteert hij hier 'l waarschijnlijk verkeerd.

(19) De kwestie van de datering van de hier aangehaalde voorstellingen is niet zo belangrijk, omdat het hier gaat om zaken die in elke tijd leefden en door alle eeuwen heen in zekere zin te vinden zijn. Hier dient slechts te worden opgepast voor het aanvoeren van voorstellingen, die met zekerheid alleen voorkomen in de tijd na het ontstaan van Jes.14.

(20) Teksten als Num.24:17 (de ster die opgaat uit Jacob) en Ps.110:3 (jonge mannen die oprijzen uit de schoot van de dageraad) lijken in positieve zin te spreken over een goddelijke status. Maar hier kan slechts sprake zijn van een zeer indirect verband. Hier wordt aan het morgenrood gedacht als beeld voor de hoopvolle ommekeer, daar het morgenrood en de morgenster immers in de natuur de overgang van nacht naar dag aankondigen. Meer mag hier niet achter gezocht worden (vgl. Kraus 1978:933). Vgl in dit verband ook Jes.58:8, Hos.6:3.

(21) Er is geen enkele reden om aan te nemen, dat in het Oude Testament de dageraad als godin werd voorgesteld, zoals McKay beweert (zie boven). Evenmin is de verklaring van Craigie, dat bn-šhr slaat op de neergang van de morgenster, overtuigend (Craigie 1973:224 vgl. Barth 1977:133 n.112).

(22) Een vergelijkbare voorstelling vinden we in een pyramide-tekst uit de 25. eeuw v.Chr. Van een gestorven farao wordt beweerd dat hij heerst over de doden (ANET 32 tekst a).

(23) Vanuit het hier ontwikkelde gezichtspunt is misschien ook een bijdrage te leveren aan de interpretatie van de moeilijk te verklaren tekst over Šaḥar en Šalim, 'morgenrood en avondschemering' (CTA 23). Is deze rituele tekst misschien in verband te brengen met de dodencultus en heeft hij te maken met de verzorging van de aan de macht van de onderwereld ont-hevenen, die kunnen eten met de goden (vgl. De Moor 1976 over

rp'um en zie KAI 214)? Er zijn enige elementen in de tekst, die daarop wijzen. In de beginscene wordt gesproken van eten en drinken. Gezien het slot zal het ook hier wel gaan om Šahar en Šhalim. Opmerkelijk is dat hierbij de hooggeplaatste personen een zegengroet krijgen. Hebben zij baat bij deze maaltijd? De volgende scene wordt de god van de dood onschadelijk gemaakt. Het verhaal eindigt met de roep van beide goden om eten, een oproep voor de verzorging van de dodenmaaltijd als in KAI 214?

(24) Het zou overmoedig zijn hier de geschiedenis van het opstandingsgeloof te willen tekenen (vgl. voor de plaats van Ps.49 hierin: Kellermann 1976:275vv). Het is op zich al gevaarlijk hier termen als 'opstanding' te willen gebruiken, omdat deze vaak niet direkt uit de voorstellingen zelf komen. De kans bestaat, dat we begrippen uit de (westerse) dogmatiek gebruiken om de bijbelse gegevens daarnaar te ordenen, hetgeen tegen de eigenlijke betekenis van de tekst kan ingaan. Vandaar ook dat als hier ter aanduiding van het bedoelde het begrip 'zalig(heid)' is gebruikt, dit tussen aanhalingstekens staat. (Vgl. ook de kritiek van Vawter op het gebruik van de term 'eeuwig leven' door Dahood (Vawter 1972:169).)

Ik wil hier slechts enkele opmerkingen maken over de doorwerking van de voorstelling, zoals we die vinden in Jes.14. Bekend is dat in de intertestamentaire periode Jes.14 is geïnterpreteerd als het verhaal van Satan, die God wilde overtroeven (2Henoch 29.4-5, Ps.Sal.1:5, Leven van Adam en Eva 15v). Hij dankt er zijn naam Lucifer aan. Deze traditie is doorgetrokken in Luc.10:18 en Opb.12:9. Vanwege de scherpe afwijzing van elk hoogmoedig denken op eigen kracht bij God te kunnen komen, is dat een legitiem gebruik te noemen (Grelot 1956:48). Schmidt gaat echter te ver als hij meent, dat Jes.14:12-15 alleen maar vanuit deze latere traditie begrepen kan worden (Schmidt 1951:172).

Aan de andere kant is er een doorwerking waarneembaar, zoals die al zichtbaar werd in Ps.49 en Dan.3. Dat blijkt uit teksten als 2Petr.1:19, Opb.2:28, 22:16. Vooral de laatste tekst is zeer opmerkelijk, waar Jezus Christus zichzelf noemt: ho astēr ho lampros ho prōinos (vgl. Sept. van Jes.14:12: ho heōsphoros ho prōi). Men verwijst hier doorgaans naar Num.24:17, maar een verwijzing naar Jes.14:12 en de achterliggende voorstelling is nog veel vruchtbaarder: een hoogmoedig op de eigen kwaliteiten vertrouwen voor de toestand na de dood komt voor de val, maar in Christus gloort voor alle gelovigen de dageraad, ook na de dood.

(9) Vgl. voor dit en ander kenmerkend woordgebruik in verband met de strofische structuur Van der Lugt 1980:508-524. Dit is evenwel beperkt tot de psalmen.

LITERATUURLIJST

- Albright 1968 - W.F. Albright, Yahweh and the Gods of Canaan, London 1968.
- Alfrink 1933 - B. Alfrink, Der Versamlungsberg im äussersten Norden (Is.14), Biblica 14(1933)41-67.
- Auvray 1972 - P. Auvray, Isaïe 1-39 (Sources Bibliques), Paris 1972.
- Barth 1947 - C. Barth, Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Zürich 1947.
- Barth 1977 - H. Barth, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit, WMANT 48, Neukirchen 1977.
- Baumgartner 1959 - W. Baumgartner, Israelitisch-Griechische Sagenbeziehungen, in: ders., Zum Alten Testament und seiner Umwelt, Leiden 1959, 147-178.
- Bertholet 1914 - A. Bertholet, Die Israelitische Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, Tübingen 1914.
- Bottéro 1980 - J. Bottéro, La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne, in: B. Alster (ed.), Death in Mesopotamia, XXVIIe Rencontre assyriologique internationale. Mesopotamia 8, Copenhagen 1980, 25-52.
- Childs 1962 - B.S. Childs, Myth and Reality in the Old Testament, London 1962.
- Clements 1980 - R.E. Clements, Isaiah 1-39 (New Century Bible Commentary), Grand Rapids/London 1980.
- Clifford 1972 - R.J. Clifford, The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament, Cambridge 1972.
- Clifford 1975 - id., History and Myth in Daniel 10-12, BASOR 220(1975)23-26.
- Cobb 1896 - W.H. Cobb, The Ode in Isaiah XIV, JBL 15(1896)18-35.
- Craigie 1973 - P.C. Craigie, Helel, Athtar and Phaeton (Jes. 14:12-15), ZAW 85(1973)223-225.
- Dahood 1965 - M. Dahood, Punic hkkbm 'l and Isa.14,13, Orientalia NS 34(1965)170-172.
- Delitzsch 1889 - F. Delitzsch, Commentar über das Buch Jesaja, Leipzig 1889.
- Dijkstra 1980 - M. Dijkstra, Gods voorstelling, Dissertationes Neerlandicae. Series Theologica 2, Kampen 1980.
- Driver 1968 - G.R. Driver, Isaiah I-XXXIX, Textual and Linguistic Problems, JSS 13(1968)36vv.
- Duhm 1922 - B. Duhm, Das Buch Jesaja (Handkommentar zum Alten Testament), Göttingen 1922.
- Dupont-Sommer 1948 - A. Dupont-Sommer, Note exégétique sur Isaïe 14,16-21, RHR 134(1948)72-80.
- Eichrodt 1967 - W. Eichrodt, Der Herr der Geschichte (Jes.13-23 und 28-39) (Die Botschaft des Alten Testaments 17/2), Stuttgart 1967.
- Eitan 1937 - I. Eitan, A Contribution to Isaiah Exegesis, HUCA 12-13(1937/38)55-88.
- Erlandsson 1970 - S. Erlandsson, The Burden of Babylon, A Study of Isaiah 13:2-14:23. Coniectana Biblica. O.T.Series 4, Lund 1970.
- Feldmann 1925 - F. Feldmann, Das Buch Isaias (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament), Münster 1925.
- Fohrer 1966 - G. Fohrer, Das Buch Jesaja (Zürcher Bibelkommentare) Zürich/Stuttgart 1966.
- Gese 1970 - H. Gese, M. Höffner, K. Rudolph, Die Religionen Alt-syriens, Altarabiens und der Mandäer. Die Religionen der Menschheit 10,2, Stuttgart 1970.
- Ginsburg 1968 - H.L. Ginsburg, Reflexes of Sargon in Isaiah after

- 715 B.C.E., JAOS 88(1968)47-53.
- Gowan 1975 - D.E. Gowan, When Man Becomes God, Humanism and Hybris in the Old Testament. Pittsburgh Theological Monographs 6, Pittsburgh 1975.
- Gray 1912 - G.B. Gray, The Book of Isaiah I-XXVII (The International Critical Commentary), Edinburgh 1912.
- Gray 1965 - J. Gray, The Legacy of Canaan, Leiden 1965.
- Grelot 1956a - P. Grelot, Isaïe XIV 12-15 et son arrière-plan mythologique, RHR 149(1956)18-48.
- Grelot 1956b - id., Sur la vocalisation de hyll (Is.XIV12), VT 6 (1956)303v.
- Gunkel 1921 - H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1921.
- Herbert 1973 - A.S. Herbert, The Book of Isaiah 1-39 (Cambridge Bible Commentaries), Cambridge 1973.
- Houtman 1974 - C. Houtman, De hemel in het Oude Testament, Franeker 1974.
- Kaiser 1976
zie p. 40 → Jahnow 1923 - H. Jahnow, Das Hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung. BZAW 36, Giessen 1923.
- Keel 1976 - O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament, Zürich/Neukirchen 1977.
- Kees 1956 - H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Berlin 1956.
- Kellermann 1976 - U. Kellermann, Ueberwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und nach dem Auferstehungsglauben, ZThK 73(1976) 259-282.
- Kissane 1941 - E.J. Kissane, The Book of Isaiah, Dublin 1941.
- König 1926 - E. König, Jesaja, Gütersloh 1926.
- Van der Kooy 1978 - A. van der Kooy, De oude tekstgetuigen van het boek Jesaja, diss. Utrecht 1978 (De onlangs verschenen duitse uitgave, Göttingen 1981 heb ik niet kunnen raadplegen.)
- Kraus 1978 - H.-J. Kraus, Psalmen (BKAT XV 1.2.), Neukirchen-Vluyn 1978.
- Langdon 1930 - S.H. Langdon, The star Hēlēl, Jupiter?, Exp. Times 42 (1930)172-174.
- Van Leeuwen 1980 - R.C. van Leeuwen, Hēlēš 'al gwyw and Gilgāmesh XI,6, JBL 99(1980)173-184.
- Lohmann 1910 - P. Lohmann, Die anonymen Prophetien gegen Babel aus der Zeit des Exils, diss. Rostock 1910.
- Loretz 1976 - O. Loretz, Der kanaänäisch-biblische Mythos vom Sturz des Šahar-Sohnes Hēlēl, UF 8(1976)133-136.
- Van der Lugt 1980 - P. van der Lugt, Strofische structuren in de bijbels-hebreeuwse poëzie. Dissertationes Neerlandicae. Series Theologica, Kampen 1980.
- Maag 1980 - V. Maag, Tod und Jenseits nach dem Alten Testament, in: id., Kultur, Kulturkontakt und Religion, Göttingen 1980, 181-202.
- McKay 1970 - J.W. McKay, Helel and the Dawn-Goddess, VT 20(1970) 451-464.
- McKenzie 1956 - J.C. McKenzie, Mythologische Allusionen in Ezek. 28:12-18, JBL 75(1956)322-327.
- Margulis 1974 - B. Margulis, Weltbaum and Weltberg in Ugaritic Literature, ZAW 86(1974)1-23.
- Marti 1900 - K. Marti, Das Buch Jesaja (Kurzer Handkommentar zum Alten Testament), Tübingen 1900.
- Martin-Achard 1980 - R. Martin-Achard, Esaïe 47 et la tradition prophétique sur Babylone, in: Prophecy, Essays presented to Georg Fohrer (ed. J.A. Emerton) Berlin/New York 1980, 83-105.
- Mauchline 1962 - J. Mauchline, Isaiah 1-39 (Torch Bible Paperbacks), London 1962.
- Du Mesnil du Buisson 1973 - R. du Mesnil du Buisson, Nouvelles

- études sur les dieux et les mythes de Canaan, Leiden 1973.
- De Moor 1969 - J.C. de Moor, Studies in the New Alphabetic Texts From Ras Shamra I, UF 1(1969)167-188.
- De Moor 1971 - id., The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba¹lu, AOAT 16, Neukirchen-Vluyn 1971.
- De Moor 1976 - id., Rāpi'ūma - Rephaim, ZAW 88(1976)323-346.
- De Moor 1978a - id., The Art of Versification in Ugarit and Israel I: The Rhythmical Structure, in: Studies in the Bible and Ancient Near East, FS Loewenstamm, Jerusalem 1978, 119-139.
- De Moor 1978b - id., The Art of Versification in Ugarit and Israel II: The Formal Structure, UF 10(1978) 187-217.
- De Moor 1979 - id., Contributions to the Ugaritic Lexicon, UF 11(1979)639-653.
- Morgenstern 1939 - J. Morgenstern, The Mythological Background of Psalm 82, HUCA 14(1939)29-126.
- Nötscher 1970 - F. Nötscher, Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben, Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Würzburg 1926, Darmstadt 1970.
- Ohler 1969 - A. Ohler, Mythologische Elemente im Alten Testament, Düsseldorf 1969.
- Oldenburg 1970 - U. Oldenburg, Above the Stars of El, ZAW 82 (1970)187-208.
- Orlinsky 1957 - H.M. Orlinsky, Madhebah in Isaiah XIV 4, VT 7 (1957)202v.
- Van der Ploeg 1971 - J.P.M. van der Ploeg, Psalmen I (BOT), Roermond 1971.
- Van der Ploeg 1974 - id. dl. II.
- Procksch 1930 - O. Procksch, Jesaja I (Kommentar zum Alten Testament), Leipzig 1930.
- Quell 1925 - G. Quell, Die Auffassung des Todes in Israel, Leipzig/Erlangen 1925 (Nachdr. Darmstadt 1967).
- Quell 1959 - id., Jes. 14, 1-23 in: Festschrift Fr. Baumgärtel zum 70. Geburtstag, Erlangen 1959, 131-157.
- Ridderbos 1926 - J. Ridderbos, De profet Jesaja (KV), Kampen 1926.
- Ringgren 1979 - H. Ringgren, Die Religionen des Alten Orients, ATD Ergänzungsreihe. Sonderband, Göttingen 1979.
- Robinson 1974 - A. Robinson, Zion and Šāphōn in Psalm XLVIII 3, VT 24(1974)118-123.
- Rost 1972 - P. Rost, Miszellen 2: Jesaja, Kap. 14, 4b-21, in: Altorientalische Studien, B. Meisner zum 60. Geburtstag gewidmet, MAOG 4 Heft 1/2, 175-179 (Neudruck 1972).
- Schmidt 1951 - K.L. Schmidt, Lucifer als gefallene Engelmacht, TLZ 7(1951)161-179.
- Schmidt 1966 - W.H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel, Berlin 1966.
- Schoors 1972 - A. Schoors, Jesaja (BOT), Roermond 1972.
- Schott 1952 - S. Schott, Das Schöne Fest vom Wüstentale, Akk. d. Geistes- und Socialwiss. Klasse. Jhrg. 1952 nr. 11 Wiesbaden 1952.
- Scott 1956 - R.B.Y. Scott, The Book of Isaiah (The Interpreter's Bible 5), New York/Nashville 1956, 149-381.
- Seeligmann 1948 - I.L. Seeligmann, The Septuagint Version of Isaiah, Leiden 1948.
- Snijders 1969 - L.A. Snijders, Jesaja deel I (POT), Nijkerk 1969.
- Stolz 1972 - F. Stolz, Die Bäume des Gottesgarten auf dem Libanon, ZAW 84(1972)141-156.
- Torrey 1926 - C.C. Torrey, Alexander the Great in the Old Testament Prophecies, in: Vom Alten Testament, K. Marti zum 70. Geburtstage gewidmet (ed. K. Budde), Giessen 1925, 281-286.

- Torrey 1938 - C.C. Torrey, Some Important Editorial Operations in the Book Isaiah, JBL 57 (1938)109-139.
- Tromp 1969 - N.J. Tromp, Primitive Conceptions of Death and Neather World in the Old Testament, Biblica et Orientalia 21, Rome 1969.
- Vandenburg 1912 - F.A. Vandenburg, The Ode on the King of Babylon, Isaiah XIV 4b-21, AJSL 29(1912/13) 111-121.
- Vawter 1972 - B. Vawter, Intimations of Immortality in the Old Testament, JBL 91(1972)158-171.
- Vermeulen 1977 - J. Vermeulen, Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Tome I, Paris 1977.
- Wächter 1967 - L. Wächter, Der Tod im Alten Testament. AzTh II.8., Stuttgart 1967.
- Wildberger 1972 - H. Wildberger, recensie van Erlandsson 1970, JSS 17(1972)151-153.
- Wildberger 1978 - id., Jesaja 13-27 (BKAT X/2), Neukirchen-Vluyn 1978.
- Wildberger 1980 - id., Jesaja 1-12 (BKAT X/1), Neukirchen-Vluyn 21980.
- Wyatt 1976 - N. Wyatt, Āthtar and the Devil, Glasgow University Oriental Society Transaction 25(1973s ed.1976)85-97.
- Zimmerli 1979 - W. Zimmerli, Ezechiel (BKAT XIII), Neukirchen-Vluyn 21979.
- Kaiser 1976 - O. Kaiser, Der Prophet Jesaja, Kap. 13-39 (ATD 18), Göttingen 1976.