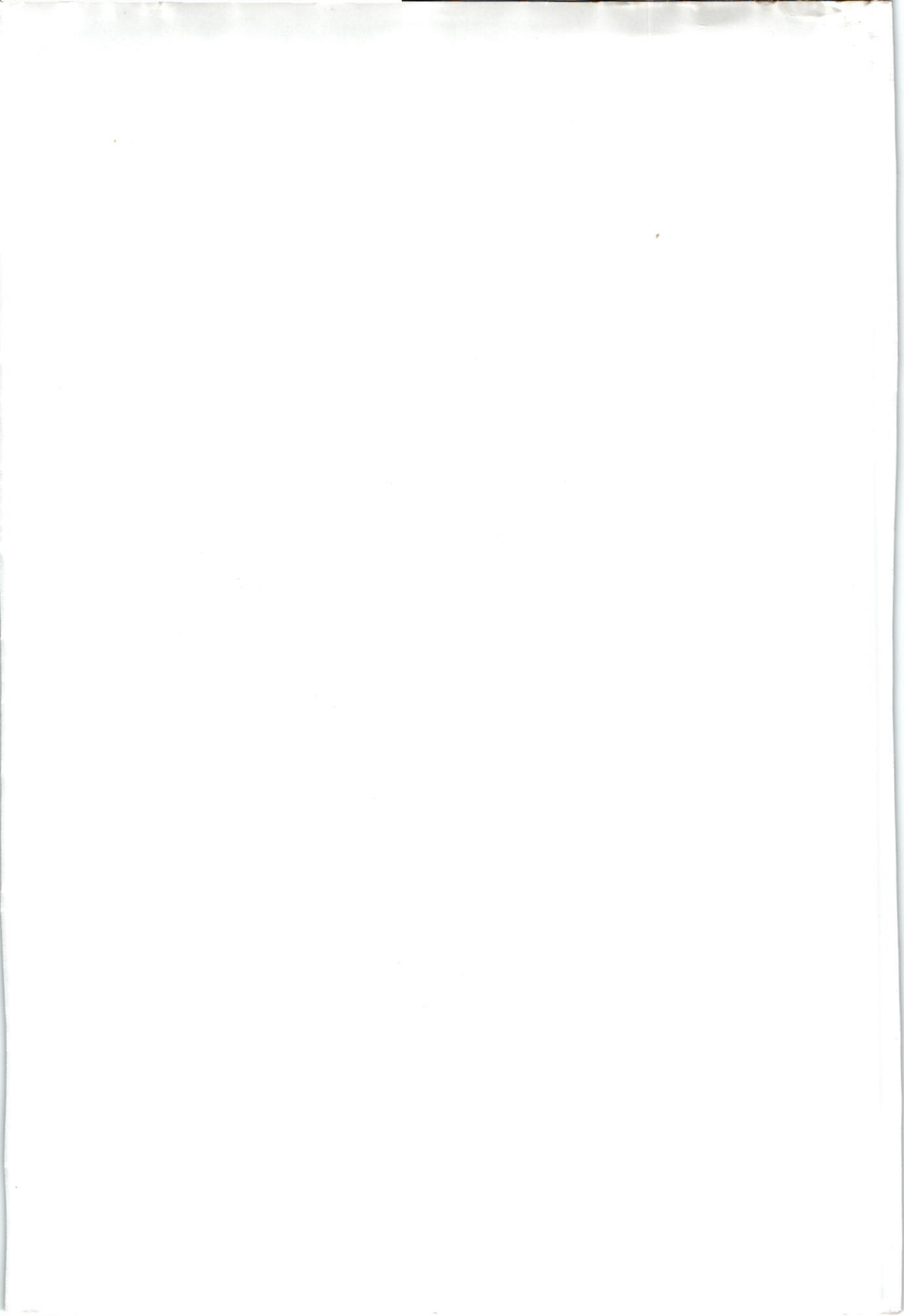


COMMENTAAR OP HET
OUDER TESTAMENT

Nahum

Vertaald en verklaard door Dr. K. Spronk



COMMENTAAR OP HET
OUDE TESTAMENT

*

NAHUM

COMMENTAAR OP HET OUDE TESTAMENT

ONDER REDACTIE VAN

Prof. Dr. C. HOUTMAN, Prof. Dr. H. LEENE,
Prof. Dr. J.C. DE MOOR en Prof. Dr. E. NOORT

*

NAHUM

DOOR

Dr. K. SPRONK

KOK – KAMPEN
1999

NAHUM

VERTAALD EN VERKLAARD

DOOR

Dr. K. SPRONK

KOK – KAMPEN

1999

© 1999, Uitgeverij Kok – Kampen
Postbus 5018, 8260 GA Kampen
E-mail: jhkok@wxs.nl
<http://www.kokkampen.com>
Omslag Dik Prins, DPD Amersfoort
ISBN 90 242 6188 0
NUGI 631

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

INHOUD

Woord vooraf	6
Afkortingen	7
Literatuur	14
Inleiding	23
§ 1 Literaire aspecten	
1.1 Literatuur	23
1.2 De Hebreeuwse tekst en de vertalingen	24
1.3 Eenheid en structuur van het boek	25
1.4 Stijl van de dichter	28
1.5 Bronnen van inspiratie	29
1.6 Het boek Nahum als bron van inspiratie	30
1.7 De plaats binnen de canon	31
§ 2 Historische aspecten	
2.1 Literatuur	33
2.2 De historische achtergrond	33
2.3 Datering van het boek en aanduiding van de schrijver	35
§ 3 Theologische aspecten	
3.1 Literatuur	37
§ 4 Geschiedenis van de uitleg	
4.1 Literatuur	39
Nahum 1:1-11 – YHWH is machtig en wreekt het kwade	
Vertaling	43
Hoofdpijnen en perspectieven	44
Inleiding tot de exegese	45
Literatuur	45
Exegese	51
Nahum 1:12-2:14 – het oordeel over Nineve	
Vertaling	85
Hoofdpijnen en perspectieven	87
Inleiding tot de exegese	89
Literatuur	89
Exegese	92
Nahum 3:1-19 – ‘Ach, Nineve !’	
Vertaling	138
Hoofdpijnen en perspectieven	140
Inleiding tot de exegese	141
Literatuur	141
Exegese	143

WOORD VOORAF

Het werk aan dit commentaar op het literair zo mooie, maar theologisch zo omstreden boek van de profeet Nahum begon tijdens een studieverlof mij verleend door de Gereformeerde kerk van Monnickendam in de zomer van 1989. Het zou waarschijnlijk nog lang niet zijn voltooid als ik niet door de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken te Kampen in de gelegenheid was gesteld om vanaf 1993 gedurende twee en een half jaar de helft van mijn tijd aan dit project te besteden. Ik ben naast de Universiteit de Gereformeerde kerk van Culemborg veel dank verschuldigd voor het feit dat zij mij hiervoor de vrijheid heeft gegeven.

Mijn dank gaat verder uit naar het personeel van de bibliotheek van de Theologische Universiteit voor de vriendelijke en deskundige hulp bij mijn streven om alles te vinden wat er ooit over Nahum geschreven is. Dat dit niet helemaal is gelukt, is zeker niet aan hen te wijten.

Bij de structuur analyse van de tekst heb ik dankbaar gebruik gemaakt van grote kennis op dit terrein van prof. J.C. de Moor, de vader van de "Kamper school".

Met mijn collega A.J.O. van der Wal heb ik stimulerende gesprekken gehad over de relatie tussen Nahum en andere profeten, met name Jeremia.

Dit commentaar verscheen eerder in het Engels, in de serie *Historical Commentary on the Old Testament*. Ik was blij verrast met het aanbod van de uitgever om het ook in het Nederlands te laten verschijnen. Dat bood mij ook de mogelijkheid om enkele recente publicaties te verwerken.

Moge het bijdragen aan een beter verstaan van de oude woorden, waarbij er hopelijk iets te merken is van het ontzag en het enthousiasme dat bij mij alleen maar toenam hoe langer ik ermee bezig mocht zijn.¹

Culemborg, januari 1999

Klaas Spronk

¹ In zekere zin kreeg mijn werk daarmee ook iets van een poging tot rehabilitatie van een ten onrechte vrijwel genegeerde of zelfs verguisde profeet. Wat te denken, bijvoorbeeld, van de opmerking door Vawter 1961, 219: 'there is not much need to comment on the short prophecy of Nahum, which can be read in a few minutes and which presents few problems of interpretation'? Of, nog erger, de opmerking in de *Book List of the SOTS* 1988, 54, van R.A. Mason: 'Will any of us ever have the courage to admit (...) that the book really is rather a disgrace to the two religious communities of whose canonical Scriptures it forms so unwelcome a part?'

AFKORTINGEN

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	The Anchor Bible
ABD	<i>The Anchor Bible Dictionary</i>
ABAW.PH	Abhandlungen der (kaiserlichen) Bayrischen Akademie der Wissenschaften-Philosophisch-historische Abteilung
AfO	<i>Archiv für Orientforschung</i>
AHw	W. von Soden, <i>Akkadisches Handwörterbuch</i> , Wiesbaden 1965, 1972, 1981
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i>
AnBib	Analecta Biblica
ANEP	<i>The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament</i> , ed. J.B. Pritchard
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament</i> , ed. J.B. Pritchard
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
ARM	Archives royales de Mari
ARTU	J.C. de Moor, <i>An Anthology of Religious Texts from Ugarit</i> , Leiden 1987
ArOr	<i>Archiv Orientalní</i>
ATD	Das Alte Testament Deutsch
AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
Aug	<i>Augustinianum</i>
AuS	G. Dalman, <i>Arbeit und Sitte in Palästina</i> , I-VII, Gütersloh 1928-1942
AV	Authorized Version (King James Version)
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BARev	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BBB	Bonner biblische Beiträge
BC	Biblischer Kommentar über das Alte Testament (Keil/Delitzsch)
BDB	F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , corrected impression, Oxford 1952
BeO	<i>Biblia e Oriente</i>
BetM	<i>Beth Mikra</i>
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BH	<i>Bijbels Handboek</i> , ed. A.S. van der Woude
BHHW	<i>Biblich-historisches Handwörterbuch</i> , ed. B. Reicke and L. Rost
BHK	<i>Biblia Hebraica</i> , ed. R. Kittel
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>

<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BiLe</i>	<i>Bibel und Leben</i>
<i>BiOr</i>	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
<i>BIOSCS</i>	<i>Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies</i>
<i>BiTr</i>	<i>Bible Translator</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
<i>BK</i>	<i>Biblischer Kommentar</i>
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
<i>BOT</i>	<i>De Boeken van het Oude Testament</i>
<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i>
<i>BRL²</i>	<i>Biblisches Reallexikon</i> , ed. K. Galling, Tübingen 1977 ²
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<i>BWANT</i>	<i>Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament</i>
<i>BWL</i>	W.G. Lambert, <i>Babylonian Wisdom Literature</i> , Oxford 1960
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
<i>BZAW</i>	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>BZNW</i>	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>CAD</i>	<i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> , ed. L. Oppenheim et al., Chicago 1956-
<i>CAH</i>	<i>The Cambridge Ancient History</i>
<i>CAT</i>	<i>Commentaire de L'Ancien Testament</i>
<i>CB</i>	T.K. Cheyne, <i>Critica Biblica</i> , London 1903v. (herdruk Amsterdam 1970)
<i>CBCNEB</i>	<i>The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible</i>
<i>CBSC</i>	<i>Cambridge-Bible for Schools and Colleges</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CeB</i>	<i>The Century Bible</i>
<i>CHP</i>	W.G.E. Watson, <i>Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques</i> (JSOTSup 26), Sheffield 1986 ²
<i>ConB</i>	<i>Coniectanea Biblica</i>
<i>COT</i>	<i>Commentaar op het Oude Testament</i>
<i>CTA</i>	A. Herdner, <i>Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939</i> , Paris 1963
<i>CTAT</i>	D. Barthélemy, <i>Critique textuelle de l'ancien testament. Tome 3. Ézéchiël, Daniel et les 12 Prophètes</i> (OBO 50/3), Fribourg 1992
<i>DB</i>	<i>Dictionary of the Bible</i> , ed. J. Hastings
<i>DBS</i>	<i>Dictionnaire de la Bible, Supplément</i>
<i>DDD</i>	<i>Dictionary of Deities and Demons</i> (ed. K. van der Toorn et al.), Leiden 1995
<i>DJD</i>	<i>Discoveries in the Judean desert</i>
<i>EchB</i>	<i>Echter-Bibel</i>
<i>EH</i>	<i>Exegetisches Handbuch zum Alten Testament</i>
<i>EJ</i>	<i>Encyclopaedia Judaica</i>

ERE	<i>Encyclopaedia of Religion and Ethics</i>
ErIs	<i>Eretz-Israel</i>
EstBib	<i>Estudios Bíblicos</i>
ET	<i>Expository Times</i>
EThL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
EvQ	<i>The Evangelical Quarterly</i>
EvTh	<i>Evangelische Theologie</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
Fs	Festschrift
FzB	Forschungen zur Bibel
GD	J.C.L. Gibson, <i>Davidson's Introductory Hebrew Grammar. Syntax</i> , Edinburgh 1994
GELS	T. Muraoka, <i>A Greek-English Lexikon of the Septuagint (Twelve Prophets)</i> , Louvain 1993
Ges. ¹⁸	<i>Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament</i> , 18th ed., ed. R. Meyer and H. Donner, Berlin 1987-
Ges-B	W. Gesenius, F. Buhl, <i>Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament</i> , Leipzig 1921 ¹⁷
Ges-K	<i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , ed. E. Kautzsch, tr. A.E. Cowley, 2d English ed., Oxford 1910
GthJ	<i>Grace Theological Journal</i>
GthT	<i>Gereformeerd Theologisch Tijdschrift</i>
HAL	W. Baumgartner et al., <i>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i> , Leiden 1967-1996
HAT	Handbuch zum Alten Testament
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
Hev.	<i>The Greek Minor Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)</i> (ed. E. Tov et al., DJD 7), Oxford 1990
HK	Handkommentar zum Alten Testament
HSAT	Die heilige Schrift des Alten Testaments (Kautzsch)
HSchAT	Die heilige Schrift des Alten Testaments (Feldmann & Herkenne)
HThR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IB	The Interpreter's Bible
ICC	The International Critical Commentary
IDB(S)	<i>The Interpreter's Dictionary of the Bible (Supplementary Volume)</i>
IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
Int	<i>Interpretation</i>
JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
JANES	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>

JBC	Jerome Biblical Commentary
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JCS	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
JE	<i>The Jewish Encyclopedia</i>
JEOL	<i>Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JM	P. Joüon, T. Muraoka, <i>A Grammar of Biblical Hebrew</i> (Subsidia Biblica 14), Roma 1993
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JNSL	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
JPOS	<i>Journal of the Palestine Oriental Society</i>
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
JSem	<i>Journal of Semitics</i>
JSJ	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
JThS	<i>Journal of Theological Studies</i>
Jud	<i>Judaica</i>
KAI	H. Donner, W. Röllig, <i>Kanaanäische und aramäische Inschriften</i> , I-III, Wiesbaden 1966-69 ²
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KBL	L. Koehler, W. Baumgartner, <i>Lexicon in Veteris Testamenti Libros</i> , Leiden 1953
KEH	Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament
KHC	Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
KJV	Authorised King James Version
KK	Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testamentes (Strack & Zöckler)
KS	<i>Kleine Schriften</i>
KTU	M. Dietrich et al. (eds.), <i>Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit</i> , I, Neukirchen-Vluyn 1976; second, enlarged edition: <i>The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places</i> , Münster 1995
KVHS	Korte Verklaring der Heilige Schrift
LÄ	<i>Lexikon der Ägyptologie</i>
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>
MGWJ	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
MIOF	<i>Mitteilungen des Instituts für Orientforschung</i>
MLC	Th.H. Gaster, <i>Myth, Legend, and Custom in the Old Testament</i> , New York 1969

Mur.	"Rouleau des douze prophètes," <i>Les grottes de Murabba'ât</i> (ed. P. Benoit et al.; DJD II), Oxford 1961, 181-205
MNAW.L	Mededelingen der Kon. Ned. Adademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde
MTZ	<i>Münchener theologische Zeitschrift</i>
NAB	New American Bible
NASV	New American Standard Version
NCeB	New Century Bible
NEB	The New English Bible
NEchB	Die Neue Echter Bibel
NedThT	<i>Nederlands Theologisch Tijdschrift</i>
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
NIV	New International Version
NJPS	The New Jewish Publication Society of America, Translations to the Holy Scriptures
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
OLZ	<i>Orientalistische Literaturzeitung</i>
Or	<i>Orientalia</i>
OrAnt	<i>Oriens Antiquus</i>
OTE	<i>Old Testament Essays</i>
OTL	Old Testament Library
OTS	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
O(u)TW(SA)P	<i>Papers read at die Ou-testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika</i>
PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
PRU	<i>Le Palais royal d'Ugarit</i>
PG	J.P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i>
PL	J.P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i>
POT	De Prediking van het Oude Testament
PW	Pauly-Wissowa, <i>Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i>
Qad	<i>Qadmoniot</i>
RA	<i>Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale</i>
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RB	<i>Revue Biblique</i>
RdQ	<i>Revue de Qumrân</i>
RE	<i>Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche</i>
REJ	<i>Revue des Études juives</i>
RGG	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
RHPPhR	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
RLA	<i>Reallexikon der Assyriologie</i>
RSP	<i>Ras Shamra Parallels</i>
RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i>

RSV	Revised Standard Version
RTAT	W.Beyerlin (ed.), <i>Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament</i> , Göttingen 1975 (1985 ²)
SAT	Die Schriften des Alten Testaments (Gunkel & Gressmann)
SBBS	The Soncino Books of the Bible
SBJ	La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem
SBLMS	SBL Monograph Series
SBOT	The Sacred Books of the Old Testament
SBPC	La Sainte Bible, Paris (Pirot & Clamer)
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SEÅ	<i>Svensk Exegetisk Årsbok</i>
Sem	<i>Semitica</i>
SJOT	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
SJTh	<i>Scottisch Journal of Theology</i>
SOTSMS	Society for Old Testament Study Monograph Series
SR	<i>Studies in Religion</i>
StTh	<i>Studia Theologica</i>
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
TBC	Torch Bible Commentaries
TeT	Tekst en Toelichting
TeU	Tekst en Uitleg
THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> , ed. E. Jenni en C. Westermann
ThLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
ThQ	<i>Theologische Quartalschrift</i>
ThZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
ThR	<i>Theologische Rundschau</i>
ThSK	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
ThZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
TOTC	Tyndale Old Testament Commentaries
TSSI	J.C. Gibson, <i>Textbook of Syrian Semitic Inscriptions</i> , I, II, III, Oxford 1971, 1975, 1982
TT	<i>Theologisch Tijdschrift</i>
TTCHV	W.G.E. Watson, <i>Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse</i> (JSOTSup 170), Sheffield 1994
ThZ	<i>Trierer Theologische Zeitschrift</i>
TUAT	<i>Texte aus der Umwelt des Alten Testaments</i> , ed. O. Kaiser
TWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , ed. G.J. Botterweck en H. Ringgren
TWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , ed. G. Kittel en G. Friedrich
TynB	<i>Tyndale Bulletin</i>

UF	<i>Ugarit-Forschungen</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WC	Westminster Commentaries
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WThJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
WO	<i>Die Welt des Orients</i>
ZÄS	<i>Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde</i>
ZA	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i>
ZAH	<i>Zeitschrift für Althebraistik</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZBK	Zürcher Bibelkommentare
ZDMG	<i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft</i>
ZDPV	<i>Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins</i>
ZKTh	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>
ZRGG	<i>Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte</i>
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ZWTh	<i>Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie</i>

LITERATUUR

Naar de in deze lijst genoemde werken wordt in het vervolg verwezen met de naam van de auteur (bij commentaren) of de naam gevolgd door het jaar van publicatie.² Naast deze lijst die betrekking heeft op het boek Nahum als geheel wordt voorafgaand aan de paragrafen van de inleiding en aan de drie pericopen van het boek nog de literatuur vermeld bij de betreffende onderdelen.

- | | |
|--------------------|--|
| Achtemeier, E. | <i>Nahum-Malachi</i> (Interpretation), Atlanta 1986 |
| Ackermann, P.F. | <i>Prophetae minores</i> , Wien 1830 |
| Allis, O.T. | "Nahum, Nineveh, Elkosh," <i>EvQ</i> 27 (1955) 67-80 |
| Alonso Schökel, L. | (+ J.L. Sicre Diaz) <i>Profetas</i> (Nueva Biblia Española), Vol. II, Madrid 1980 |
| Andel, J. van | <i>De kleine profeten</i> , Leeuwarden 1881 |
| Armerding, C.E. | "Nahum," <i>The Expositor's Bible Commentary</i> , Vol. 7, Grand Rapids 1985, 447-489 |
| Asurmendi, J. | "Les prophètes du VII ^e siècle. Nahum-Sophonie-Habaquq," <i>Les prophètes et les livres prophétiques</i> (ed. S. Amsler et al.) Paris 1985, 117-126 |
| Baker, D.W. | <i>Nahum, Habakkuk and Zephaniah</i> (TOTC), Leicester 1988 |
| Balaban, M. | "Proto-Nahum und die Geschichtsphilosophie," <i>Communio viatorum</i> 5 (1962) 234-243 |
| Beck, J.T. | <i>Erklärung der Propheten Nahum und Zephaniah</i> , Gütersloh 1899 |
| Becking, B. | "Is het boek Nahum een literaire eenheid?," <i>NedThT</i> 32 (1978) 107-124 |
| Becking, B. | <i>Nahum</i> (Verklaring van een bijbelgedeelte), Kampen 1986 |
| Becking, B. | "Godelijke toorn in het boek Nahum," <i>Kleine encyclopedie van de toorn</i> (ed. A. de Jong et al., Utrechtse theologische reeks 21), Utrecht 1993, 9-19 |
| Becking, B. | "Divine Wrath and the Conceptual Coherence of the Book of Nahum," <i>SJOT</i> 9 (1995) 277-296 (=1995a) |
| Becking, B. | "Passion, Power and Protection. Interpreting the God of Nahum," <i>Reading Prophetic Texts: Gender Specific and</i> |

² Zelfs bij een klein boek als dat van Nahum blijkt het vrijwel onmogelijk te zijn om een volledig overzicht te krijgen van wat er in de loop der eeuwen aan studies is verschenen. Met name een aantal werken uit de periode tussen 1000 en 1900, gedeeltelijk vermeld bij Justi, 12-20 en Strauss, LXXVII-LXXX, bleek niet meer te achterhalen. Gezien de lengte van deze lijst is het onbegrijpelijk dat Fensham opmerkt dat 'one of the most astonishing facts of Old Testament research is the almost total neglect of the Book of Nahum' (Fensham 1969, 13).

- Related Studies in Memory of Fokkelien van Dijk-Hemmes* (ed. B. Becking, M. Dijkstra), Leiden 1995, 1-20 (=1995b)
- Bévenot, H. *Nahum and Habakkuk* (The Westminster Version of the Sacred Scriptures), London 1937
- Bibliander, Th. *Propheta Nahum iuxta veritatem Hebraicum*, Tiguri (Zürich) 1534
- Bič, M. *Trois prophètes dans un temps de ténèbres. Sophonie-Nahum-Habaquq* (Lectio divina 48), Paris 1968
- Billerbeck, A. (+ A. Jeremias), "Der Untergang Ninives und die Weissagungsschrift des Nahum," *Beiträge zur Assyriologie* 3 (1895) 87-188
- Bliese, L.F. "A Cryptic Chiasmic Acrostic: Finding Meaning from Structure in the Poetry of Nahum," *Journal of Translation and Textlinguistics* 7 (1995), 48-81
- Bonora, A. *Nahum-Sofonia-Abacuc-Lamentazioni. Dolore, potestà e speranza* (Leggere oggi la Bibbia 1/25), Brescia 1989
- Breiteneicher, M. *Ninive und Nahum. Mit Beziehung der Resultate der neuesten Entdeckungen historisch-exegetisch bearbeitet*, München 1861
- Brockington, L.H. *The Hebrew Text of the Old Testament*, Oxford 1973
- Budde, K. "Nahum," *Encyclopaedia Biblica* (ed. T.K. Cheyne et al.), Vol. 2, London 1901, 3259-3263
- Busch, W. *Die Bücher Jona, Micha und Nahum* (Das Alte Testament in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis), Gütersloh 1914
- Calvijn, J. *Praelectiones in prophetas minores*, Geneve 1559, 1581, 1612 (ET: *Commentaries on the Twelve Minor Prophets*, Grand Rapids 1950)
- Carrez, M. "Naoum Septante," *RHPPhR* 70 (1990v.) 35-48
- Cathcart, K.J. *Nahum in the Light of Northwest Semitic* (BeO 26), Rome 1973
- Cathcart, K.J. "Treaty-Curses and the Book of Nahum," *CBQ* 34 (1973) 179-187
- Cathcart, K.J. "The Divine Warrior and the War of Yahweh in Nahum," *Biblical Studies and Contemporary Thought* (ed. M. Ward et al.), Greeno 1975, 68-76
- Cathcart, K.J. "More Philological Studies in Nahum," *JNSL* 7 (1979) 1-12
- Cathcart, K.J. "Nahum," *ABD*, Vol. 4, 1992, 998-1000
- Chisholm, R.B. *Interpreting the Minor Prophets*, Grand Rapids 1990
- Christensen, D.L. "The Book of Nahum: The Question of Authority within the Canonical Process," *JETS* 31 (1988) 51-58
- Christensen, D.L. "Nahum," *Harper's Bible Commentary*, San Francisco 1988, 736-738

- Christensen, D.L. "The Book of Nahum as a Liturgical Composition: A Prosodic Analysis," *JETS* 32 (1989) 159-169
- Christensen, D.L. "The Masoretic Accentual System and Repeated Metrical Refrains in Nahum, Song of Songs, and Deuteronomy," *VIII. International Congress of the International Organization for Masoretic Studies, Chicago 1988* (ed. E.J. Revell; Masoretic Studies 6), Missoula 1990, 31-36
- Christensen, D.L. "The Book of Nahum: A History of Interpretation", *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve* (Fs J.D.W. Watts, ed. J.W. Watts et al.; JSOTSup 235), Sheffield 1996, 187-194
- Clarck, D.J. (+ H.A. Hatton), *A Translator's Handbook to the Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (Helps for Translators), New York/Stuttgart 1989
- Coggins, R.J. "An Alternative Prophetic Tradition?" *Israel's Prophetic Tradition* (Fs. P.R. Ackroyd; ed. R. Coggins et al.), Cambridge 1982, 77-94
- Coggins, R.J. "In Wrath Remember Mercy. A Commentary on the Book of Nahum," R.J. Coggins, S.P. Re'emi, *Israel Among the Nations. A Commentary on the Books Nahum, Obadiah, Esther* (International Theological Commentary), Grand Rapids 1985, 1-63
- Craigie, P.C. *Twelve Prophets* (The Daily Study Bible), Vol. 2, Philadelphia 1985
- Cyrillus Cyrillus Alexandriae, *In Nahum prophetam commentarius* (Greek), MPG 71, 778-844
- Davidson, A.B. *The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (CBSC), Cambridge 1899
- Davis, J.D. "Nahum," *The New Westminster Dictionary*, 1944, 416v.
- Deane, W.J. *Nahum* (The Pulpit Commentary), Grand Rapids 1950
- Deden, D. *De kleine profeten* (BOT XII), Roermond 1953
- Deissler, A. *Zwölf Propheten* (EchB), Vol. 2, Würzburg 1984
- Delcor, M. "Nahum," A. Deissler, M. Delcor, *Les petits prophètes* (SBPC VIII.1), Paris 1961, 369-387
- Dietrich, W. "Der Eine Gott als Symbol politischen Widerstands. Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts," *Ein Gott allein?. YHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (ed. W. Dietrich et al.; OBO 139), Göttingen 1994, 463-490 (=1994a)
- Dietrich, W. "Nahum," *TRE*, Vol. 23, 1994, 737-742 (=1994b)
- Driver, G.R. "Linguistic and Textual Problems. Minor Prophets II," *JThS* 39 (1938) 260-273

- Duhm, B. "Anmerkungen zu den zwölf Propheten. V. Buch Nahum," *ZAW* 31 (1911) 100-107
- Eaton, J.H. *Obadiah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (TBC), London 1961
- Edelkoort, A.H. *Nahum, Habakuk, Zefanja. Drie profeten voor onzen tijd*, Amsterdam 1937
- Elliger, K. *Das Buch der zwölf kleinen Propheten* (ATD 25), Vol. 2, Göttingen 1964⁵
- Ewald, H. *Die Propheten des alten Bundes. II. Jeremja und Hezeqiel mit ihren Zeitgenossen*, Göttingen 1868
- Fensham, F.C. "Legal Activities of the Lord According to Nahum," *Van Zyl* 1969, 13-20
- Feuchtwang, D. "Assyriologische Studien II: Nahum," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 41 (1897) 385-392
- Fillion, L.-Cl. "La prophétie de Nahum," *La sainte bible commentée d'après la vulgate*, Vol. 6, Paris 1896, 493-507
- Freeman, H.E. *Nahum, Zephaniah, Habakkuk. Minor Prophets of the Seventh Century B.C.*, Chicago 1973
- Gelston, A. *The Peshitta of the Twelve Prophets*, Oxford 1987
- Gordon, R.P. K.J. Cathcart, R.P. Gordon, *The Targum of the Minor Prophets* (The Aramaic Bible, Vol. 14), Edinburgh 1989
- Gordon, R.P. *Studies in the Targum to the Twelve Prophets from Nahum to Malachi* (SVT 51), Leiden 1994
- George, A. *Michée, Sophonie, Nahum* (SBJ), Paris 1958²
- Goslinga, C.J. *Nahums Godsspraak tegen Nineve*, Zutphen 1923
- Goslinga, C.J. *Paraphrase van de boeken van de profeten Nahum-Habakuk-Zefanja*, Franeker z.j.
- Greve, E.J. *Vaticinia Nahumi et Habacuci. editio metrica*, Amsterdam 1793
- Haghebaert, P. *De Kleine Profeten* (ed. P.F.L. Ceuppens), Brugge 1928
- Hailey, H. *A Commentary on the Minor Prophets*, London 1972
- Haldar, A. *Studies in the Book of Nahum* (Uppsala Universitets Årsskrift 1946:7), Uppsala/Leipzig 1947
- Halévy, J. "Le Livre de Nahum," *Revue Sémitique* 13 (1905) 97-123
- Happel, O. *Das Buch des Propheten Nahum erklärt*, Würzburg 1902
- Harrison, C.R. "The Unity of the Minor Prophets in the LXX: A Reexamination," *BIOSCS* 21 (1988) 55-72
- Haupt, P. "Eine alttestamentliche Festliturgie für den Nikanortag," *ZDMG* 61 (1907) 275-297 (=1907a)
- Haupt, P. "The Book of Nahum," *JBL* 26 (1907) 1-53; ook los gepubliceerd als *The Book of Nahum: A New Metrical Translation with an Introduction, Restoration of the Hebrew Text and Explanatory Critical Notes*, Baltimore 1907 (=1907b)

- Haymo Haymo Halberstatensis, *Enarratio in XII prophetas minores*, PL 117, 9-294
- Helberg, J.L. "Nahum-Jonah-Lamentations-Isaiah 51-53. A Possibility for Establishing a Connection," Van Zyl 1969, 46-55
- Hieronymus Hieronymus, *Commentariorum in Naum prophetam*, Corpus Christianorum Series Latina 76A, Turnhout 1970, 525-578
- Hillers, D.R. *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (Biblica et Orientalia 16), Roma 1960
- Hitzig, F. *Die zwölf kleinen Propheten* (KEH), Leipzig 1881⁴
- Hoeke, P. van *Ontledende uitlegging over de propheten Nahum, Habakuk en Zephania*, Leiden 1709 (duitse vertaling: *Zergliedernde Auslegung der Propheten* etc., Frankfurt 1710)
- Holland, M. *Die Propheten Nahum, Habakuk und Zephania* (Wuppertaler Studienbibel), Wuppertal 1986
- Hoonacker, A. van *Les douze petits prophètes* (Études bibliques), Paris 1908
- Horst, F. "Nahum," Th.H. Robinson, F. Horst, *Die zwölf kleinen Propheten* (HAT I/14), Tübingen 1938, 153-166
- Humbert, P. "Le problème du livre de Nahoum," *RHPhR* 12 (1932) 1-15
- Jeremias, A. Zie Billerbeck 1895
- Jeremias, J. *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit* (WMANT 35), Neukirchen-Vluyn 1970
- Johnston, G.H. *A Rhetorical Analysis of the Book of Nahum*. Diss. Dallas Theol. Seminary 1992
- Julianus Julianus Toletanis, *Commentarius in Nahum prophetam*, PL 96, 705-758
- Junker, H. *Die zwölf kleinen Propheten II* (HSAT VIII.3.II), Bonn 1938
- Justi, C.W. *Nahum neu übersetzt und erläutert*, Leipzig 1820
- Kalinski, I.G. *Vaticinia Chabacuci et Nahumi itemque nonnulla Iesaiea, Micheae et Ezechielis oracula observationibus historico-philologicis ex historia Diodori Siculi circa res Sardanapali ea methodo illustrata* etc., Vratislaviae 1748
- Keil, C.F. *Biblischer Commentar über die zwölf kleinen Propheten*, Leipzig 1866
- Keller, C.-A. R. Vuilleumier, C.-A. Keller, *Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie* (CAT XIb), Neuchâtel 1971
- Keller, C.-A. "Die theologische Bewältigung der geschichtlichen Wirklichkeit in der Prophetie Nahums," *VT* 22 (1972) 399-419
- Kennicott, B. *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, Oxford 1776-1780

- Kleinert, P. *Obadja, Jonah, Micha, Nahum, Habakuk, Zephaniah* (Theologisch-homiletisches Bibelwerk 19), Bielefeld 1868 (Engelse vertaling: *The Book of Nahum*, New York 1874)
- Kleinert, P. "Nahum und der Fall Ninives," *Theologische Studien und Kritiken* 83 (1910) 501-534
- Knabenbauer, I. *Commentarius in Prophetas Minores*, pars altera (ed. M. Hagen), Paris 1923²
- Kohlenberger, J.R. *Jonah and Nahum* (Everyman's Bible Commentary), Chicago 1984
- Kreenen, E. *Nahumi vaticinium philologice et critice expositum*, Harvardici 1808
- Lamparter, H., R. von Ungern-Sternberg, H. Lamparter, *Der Tag des Gerichtes Gottes. Die Propheten Habakuk, Zephania, Jona, Nahum* (BAT 23/IV), Stuttgart 1960
- Lapide, C. a *Commentarii in XII prophetas minores*, Antwerpen 1628 (= Paris 1877)
- Leclercq, J. "Nahum," Ph. Bégueiri et al., *Études sur les prophètes d'Israël*, 1954, 85-110
- Lehrman, S.M. "נחום Nahum," *The Twelve Prophets* (SBBS), London 1970, 190-208
- Lescow, Th. "Die Komposition der Bücher Nahum und Habakuk," *BN* 77 (1995) 59-85
- Leslie, E.A. "Nahum, The Book of," *IDB*, Vol. 3, 1962, 498v.
- Lipiński, E. "Nahum," *EJ*, Vol. 12, 1972, 793vv.
- Longman, T. "The Form and Message of Nahum: Preaching from a Prophet of Doom," *Reformed Theological Journal* 1 (1985) 13-24
- Longman, T. "Nahum," *An Exegetical & Expository Commentary* (ed. T.E. McComiskey), Vol. 2, Grand Rapids 1993, 765-829
- Luckenbill, D.D. *Ancient Records of Assyria and Mesopotamia*, Vol. II: Historical Records of Assyria from Sargon to the End, Chicago 1927
- Luther, M. *In Nahum*, WA 13, 344-394 (engelse vertaling: *Works*, Vol. 18, Saint Louis 1975, 281-315)
- Luther, M. *Vorrede auff den Propheten Nahum*, WA 11.2, 288v.
- Luther, M. *Der Prophet Nahum*, WA 11.2, 290-297
- Machinist, P. "Assyria and its Image in the First Isaiah," *JAOS* 103 (1983) 719-737
- Maier, W.A. *The Book of Nahum. A Commentary*, Saint Louis 1959
- Marti, K. *Das Dodekapropheton* (KHAT XIII), Tübingen 1904
- Mason, R. *Micah, Nahum, Obadiah* (Old Testament Guides), Sheffield 1991
- Nötscher, F. *Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten* (EchB), Würzburg 1948

- Nogalski, J. *Literary Precursors to the Book of the Twelve* (BZAW 217), Berlin 1993 (=1993a)
- Nogalski, J. *Redactional Processes in the Book of the Twelve* (BZAW 218), Berlin 1993 (=1993b)
- Noll, K.L. "Nahum and the Act of Reading," *Proceedings Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Society* 16 (1996) 107-120
- Nowack, W. *Die kleinen Propheten* (HKAT III.4), Göttingen 1903²
- Olivier, J.P.J. "The Concept Day in Nahum and Habakkuk," *Van Zyl* 1969, 71-74
- Orelli, C. von *Die zwölf kleinen Propheten* (KK 5.2), München 1908
- Patterson, R.D. *Habakkuk, Nahum, Zephaniah* (The Wycliff Exegetical Commentary), Chicago 1991
- Peels, H.G.L. 'Voed het oud vertrouwen weder.' *De Godsopenbaring bij Nahum*, Kampen 1993
- Peter, A. *Die Bücher Zefanja, Nahum und Habakuk* (Geistliche Schriftlesung), Düsseldorf 1972
- Piepkorn, A.C. *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal* (Assyriological Studies 5), Chicago 1933
- Pintus, H. *Commentarius in Danielelem, Nahum et Lamentationes Ieremiae, Conimbricæ* 1582; = *Operum omnium, pars altera*, 1616, 465-521
- Qimchi *Der Kommentar des David Qimchi zum Propheten Nahum* (ed. W. Windfuhr; Rabbinische Übungstexte 1), Gießen 1927
- Reinke, L. *Zur Kritik der älteren Versionen des Propheten Nahum*, Münster 1867
- Renaud, B. "La composition du livre de Nahum. Une proposition," *ZAW* 99 (1987) 198-219.
- Renaud, B. *Michée-Sophonie-Nahum* (Sources Bibliques), Paris 1987
- Richter, G. *Erläuterungen zu dunklen Stellen in den kleinen Propheten*, Gütersloh 1914
- Ridderbos, J. *De kleine profeten II* (KVHS), Kampen 1930
- Ridderbos, N.H. *Zie Spronk* 1995
- Riessler, P. *Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch nach dem Urtext übersetzt und erklärt*, Rottenburg a.N. 1911
- Roberts, J.J.M. *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (OTL), Louisville 1991
- Robertson, O.P. *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (NICOT) 1990
- Rosenberg, A.J. *ספר תרי עשר The Book of the Twelve Prophets* (מקראות גדולות), Vol. 2, New York 1988
- Rosenmüller, E.F.C. *Prophetæ minores*, Vol. 3 (Scholia in Vetus Testamentum, Vol. 7), Leipzig 1827
- Rossi, J.B. de *Variae Lectionis Veteris Testamenti*, Vol. 3, Parma 1786

- Rudolph, W. *Micha-Nahum-Habakuk-Zephania* (KAT XIII.3), Gütersloh 1975
- Rupertus Tuitiensis, *Commentaria in XII prophetas*, PL 168
- Saggs, H.W.F. "Nahum and the Fall of Nineveh," *JThS* NS 20 (1969) 220-225
- Schart, A. *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 260), Berlin 1998
- Schets, J. *De kleine Profeten vertaald en met aantekeningen voorzien*, 's Hertogenbosch 1894
- Schmidt, H. *Die großen Propheten* (SAT 2.2), Göttingen 1923
- Schulz, H. *Das Buch Nahum. Eine redaktionskritische Untersuchung* (BZAW 129), Berlin 1973
- Schuurmans Stekhoven, J.Z. *De alexandrijnse vertaling van het Dodekapropheton*, Leiden 1887
- Scott, L. (+ J. Macginnis) "Notes on Nineveh," *Iraq* 52 (1990) 63-73
- Sellin, E. *Das Zwölfprophetenbuch* (KAT XII.2), Leipzig 1930²⁺³
- Seybold, K. *Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum* (SBS 135), Stuttgart 1989
- Seybold, K. *Nahum, Habakuk, Zephania* (ZBK 24.2), Zürich 1991
- Smit, G. *Het boek van den profeet Nahum* (TeU), Groningen 1934
- Smith, G.A. *The Book of the Twelve Prophets* (The Expositor's Bible), Vol. 2, London 1928²
- Smith, J.M.P. *Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (ICC), Edinburgh 1912
- Smith, R.L. *Micah-Malachi* (WBC), Waco 1984
- Spalinger, A. "Assurbanipal and Egypt: A Source Study," *JAOS* 94 (1974) 316-328
- Spronk, K. (+ N.H. Ridderbos) *Worstelen met een wrekende God. De uitleg van het boek Nahum*, Kampen 1995 (=1995a)
- Spronk, K. "Synchronic and Diachronic Approaches to the Book of Nahum," *Synchronic or Diachronic. A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (ed. J.C. de Moor; OTS 34), Leiden, 1995, 159-186 (=1995b)
- Spronk, K. "Nahum, een welsprekende trooster," *Schrift* 173 (1997), 143-145
- Spronk, K. "Acrostics in the Book of Nahum," *ZAW* 110 (1998) 209-222
- Stonehouse, G.G.V. "Nahum," *The Books of the Prophets Zephaniah, Nahum and Habakkuk* (Westminster Commentaries), London 1929, 73-140
- Strauss, O. *Nahumi de Nino vaticinium explicavit ex Assyriis monumentis illustravit*, Berlin 1853
- Strauss, O. *Ninive und das Wort Gottes*, Berlin 1855

- Stronach, D. (+ S. Lumsden) "UC Berkeley's Excavations at Nineveh," *BA* 55 (1992) 227-233
- Sweeney, M.A. "Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum," *ZAW* 104 (1992) 364-377
- Taylor, C.L. "The Book of Nahum," *The Interpreter's Bible*, Vol. 6, Nashville 1956, 953-969
- Theodorus *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas*. Einleitung und Ausgabe von H.N. Sprenger (Göttinger Orientforschungen V. Reihe: Biblica et Patristica, Band 1), Wiesbaden 1977
- Theodoretus Theodoretus Cyrensis, *Interpretatio Nahum prophetae* (Grieks), *PG* 81, 1787-1808
- Theophylact Theophylactus Bulgaria, *Expositio in Naum Prophetam* (Grieks), *PG* 126, 969-1048
- Umbreit, J.W.C. *Praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Bundes*, Hamburg 1844
- VanGemerén, W. *Interpreting the Prophetic Word*, Grand Rapids 1990
- Vawter, B. *The Conscience of Israel. Pre-exilic Prophets and Prophecy*, New York 1961
- Vernier, F. *La ruine de Nineve et l'oracle de Nahoum. Étude historique, exégétique et critique*, Montauban 1891
- Wal, A.J.O. van der *Nahum, Habakkuk. A Classified Bibliography*, Amsterdam 1988
- Watts, J.D.W. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (CBCNEB), Cambridge 1975
- Wehrle, J. "Nahum," "Nahum (Buch)," *Neues Bibel-Lexikon*, Lief. 10, Solothurn 1995, 893-897
- Weissenstein, E. *Nahum-Habakuk-Zephania* (Stuttgarter Bibelhefte), Stuttgart 1957
- Wellhausen, J. *Die kleinen Propheten*, Berlin 1963⁴ (=1898³)
- Wiseman, D.J. "Jonah's Nineveh," *TynB* 30 (1979) 29-51
- Woods, F.H. (+ F.E. Powell) *The Hebrew Prophets for English Readers*, Vol. 2, Oxford 1910
- Woude, A.S. van der "The Book of Nahum: A Letter Written in Exile," *OTS* 20 (1977) 108-126
- Woude, A.S. van der *Jona-Nahum* (POT), Nijkerk 1978
- Woude, A.S. van der "Nahum: bericht uit de assyrische ballingschap," *Schrift* 59 (1978) 163-198
- Wyk, W.C. van "Allusions to 'Prehistory' and History in the Book of Nahum," *De fructu oris sui. Essays in Honour of Adrianus van Selms* (ed. I.H. Eybers et al.), Leiden 1971, 222-232
- Zyl, A.H. van *Biblical Essays* (OTWP 12), Potchefstroom 1969

INLEIDING

In dit commentaar zal worden geprobeerd om aan te tonen dat het boek Nahum is geschreven in Jeruzalem, omstreeks het jaar 660 voor onze jaartelling, door een talentvolle en vrome schrijver aan het hof van de koning van Juda. Hij gebruikte daarbij de naam Nahum als pseudoniem als een verwijzing naar het doel van zijn geschrift, namelijk om de bevolking van Juda, zuchtend onder de tirannie van de Assyriërs, te troosten en te bemoedigen. Zijn bronnen van inspiratie vond hij onder andere in de vroegere profetieën van Jesaja en in de Psalmen, zoals hij die regelmatig hoorde of misschien zelfs meezong in de tempel. Hij maakte ook kundig gebruik van zijn kennis van de Assyrische teksten zoals de vazallenverdragen en hofannalen. Deze teksten, waarmee hij als schrijver aan het hof vertrouwd was, leverden voor hem passende woorden en beelden op in de beschrijving van de aangekondigde val van de Assyrische hoofdstad Nineve.

De vervulling van deze voorspelling in 612 moet, indien de bovengenoemde stelling juist is, enorm hebben bijgedragen aan de populariteit van dit geschrift. Men kon het nu immers beschouwen als een schoolvoorbeeld van ware profetie. Dat verklaart de aanwijsbare, doch tot op heden nauwelijks erkende, invloed van het boek Nahum op latere profeten zoals Habakuk, de tweede Jesaja en op Jeremia. De boodschap van Nahum blijkt te zijn toegepast op de nieuwe situatie van de overheersing door de Babyloniërs, de opvolgers van de Assyriërs. Ook in latere teksten zoals in de geschriften van de gemeenschap van Qumran en in het Nieuwe Testament is nog iets te merken van de grote invloed van dit kleine boek.

In de nu volgende inleiding wordt deze theorie nog wat verder uitgewerkt. Voor de details zie men de opmerkingen bij de tekst zelf.

§ 1 *Literaire aspecten*

1.1 *Literatuur*

M. Adler, "A Specimen of a Commentary and Collated Text of the Targum to the Prophets. Nahum," *JQR* 7 (1894/5) 630-657; Allis 1955; E. Ball, "Interpreting the Septuagint: Nahum 2.2 as a Case-Study," *JSOT* 75 (1997), 59-75; Bliese 1995; Carrez 1990v.; U. Cassuto, "On the Formal and Stylistic Relationship between Deutero-Isaiah and other Biblical Writers," *Biblical & Oriental Studies. Vol. 1: Bible*, Jerusalem 1973, 141-177; Christensen 1989; Christensen 1990; J.S. Cochrane, *Literary Features of Nahum*. Diss. Dallas Theol. Seminary 1954; Coggins 1982; R.J. Coggins, "The Minor Prophets - One Book or Twelve?" *Crossing the Boundaries* (Fs M.D. Goulder, ed. S.E. Porter et al.; Biblical Interpretation Series 8), Leiden 1994, 57-68; J.H. Eaton, *Vision in Worship*, London 1981; Gelston 1987; A. Gelston, "Some Readings in the Peshitta of the Dodekapropheton," *The Peshitta: its Early Text and History* (ed. P.B. Dirksen, M.J. Mulder), Leiden 1988, 81-98; Gordon 1989; Gordon 1994; Harrison 1988;

G. Howard, "Lucianic Readings in a Greek Twelve Prophets Scroll from the Judaean Desert," *JQR* 62 (1971v.), 51-60; G. Howard, "The Quinta of the Minor Prophets: A First Century Septuagint Text?" *Bib* 55 (1974) 15-22; B.A. Jones, *The Formation of the Book of the Twelve. A Study in Text and Canon* (SBL Diss. Series 149), Atlanta 1995; H.W. Lee, *The Function of Figurative Speech in the Book of Nahum*, Ph.D. The Southern Baptist Theol. Seminary, 1988; R.C. van Leeuwen, "Scribal Wisdom and Theodicy in the Book of the Twelve," *In Search of Wisdom* (Fs J.G. Gammie, ed. L.G. Perdue et al.), Louisville 1993, 31-49; Lescow 1995; T. Muraoka, "In Defense of the Unity of the Minor Prophets," *Annual of the Japanese Biblical Institute* 15 (1989) 25-36; Nogalski 1993; R.D. Patterson, M.E. Travers, "Literary Analysis and the Unity of Nahum," *GThJ* 9 (1988) 45-58; R.D. Patterson, M.E. Travers, "Nahum: Poet Laureate of the Minor Prophets," *JETS* 33 (1990) 437-444; Reinke 1867; Renaud 1987; J. Ribera, "La Versión Aramaica del Profeta Nahum," *Anuario de Filologia* 6 (1980) 291-322; D.A. Schneider, *The Unity of the Book of the Twelve*. Ph. Diss. Yale Univ. 1979; Schulz 1973; Schuurmans Stekhoven 1887; Spronk 1995b; Sweeney 1992; R. Weiss, "A Comparison Between the Masoretic and the Qumran Text of Nahum III, 1-11," *RdQ* 4 (1963/4) 433-439.

1.2 *De Hebreeuwse tekst en de vertalingen*

De Hebreeuwse tekst, zoals die wordt weergegeven in de *BHS* gebaseerd op de *Codex Leningradensis* B19^A, lijkt over het algemeen goed te zijn overgeleverd. Op een enkel detail na wordt hij ondersteund door de oudste ons bekende tekstgeuigen, namelijk de rol van de twaalf kleine profeten gevonden in Wadi Murabba'at (=Mur.) en het commentaar op het boek Nahum gevonden in Qumran (=4QpNah). De Griekse vertaling van de LXX wijkt op vele plaatsen af van de MT, maar dit kan doorgaans worden verklaard als een misverstand, soms als een vrije vertaling en soms als een nadere uitleg. Er bestaat onder de geleerden verschil van mening over de vraag of de vertaler van het boek Nahum ook verantwoordelijk was voor de andere boeken van de kleine profeten; sommigen denken van wel (Muraoka 1989; Jones 1995, 88vv.; Ball 1997, 60), anderen van niet (Harrison 1988). De Griekse vertalingen van Aquila, Symmachus en Theodotion staan over het algemeen dicht bij de MT. De Griekse vertaling van de kleine profeten gevonden in Nahal Hever (=Hev.) kan worden beschouwd als een vroege herziening van de LXX. Deze bevestigt doorgaans de lezing van de MT.

De Syrische vertaling van de Peshitta, welke te dateren is kort voor de vastlegging van de MT (Gelston 1988, 98), heeft op sommige plaatsen dezelfde afwijking van de MT als de LXX. Dit is toe te schrijven, net als bij de Vulgata, aan de invloed van de LXX (Gelston 1987, 174). Op enkele plaatsen heeft de Pesh. Dezelfde variant als 4QpNah., maar daarbij gaat het om zaken als extra voegwoorden (3:8, 11) met weinig consequenties voor de betekenis van de tekst.

In het moderne onderzoek schrikt men er vaak niet voor terug om met ingrijpende voorstellen tot wijziging van de Hebreeuwse tekst te komen. Men krijgt de indruk dat de overgeleverde tekst hopeloos in de war is geraakt. Een goed en invloedrijk voorbeeld hiervan vinden we in de opmerking van Gunkel (1893,

240v.): 'Das cap. Nahum 1 mag als Beispiel für den Zustand unserer Texttradition wichtig sein: Capitel- und vielfach Verseinteilung ist unrichtig; die metrischen Verse sind vielfach nicht mehr erkannt; Umstellungen von Versen oder innerhalb der Verse, tendenziöse und erklärende Glossen. Vertauschungen ungewöhnlicher Worte mit gewöhnlichen, Verdeutlichungen unverständlicher Ausdrücke, eine Fülle von Buchstabenverwechselungen, Ausfall einzelner Buchstaben und Worte und sonstige Schreibfehler. Und dies alles im Rahmen eines Capitels!' Gunkel baseert deze geringschatting van de MT op zijn overtuiging dat het eerste en een stuk van het tweede hoofdstuk van het boek oorspronkelijk een volledig alfabetisch acrostichon bevatten. Dit kan alleen maar hersteld worden via ingrijpende tekstkritische operaties. Hoewel deze opvatting tegenwoordig niet meer in deze extreme vorm wordt aangehangen, blijft men pogingen ondernemen om de tekst te 'verbeteren' (zie bijvoorbeeld het tekstkritisch apparaat in de *BHS*). In dit commentaar zal geprobeerd worden om aan te tonen dat dit in de meeste gevallen niet nodig is (zoals ook wordt aangegeven in het *CTAT*). De meeste problemen kunnen worden opgelost met behulp van de analyse van de structuur van de tekst: wat op het eerste gezicht moeilijk is te verklaren of vreemd lijkt te zijn geformuleerd krijgt vaak een goede zin als het in groter verband wordt gezien. Ook een nader onderzoek naar de eigen uitzonderlijke literaire stijl van de dichter helpt hier verder. De enige plaatsen waar men niet aan kleine wijzigingen van de tekst lijkt te kunnen ontkomen zijn 1:4b, 6a, 12a; en 3:9b. Sporen van verklarende korte aanvulling van de tekst zijn mogelijk te vinden in 2:1c; 3:16b-17a, en 19b.

1.3 Eenheid en structuur van het boek

Het boek Nahum wordt vaak opgevat als een verzameling van oorspronkelijk zelfstandige profetieën. Dit leidt men onder meer af uit het 'dubbele opschrift' (Wehrle 1995, 894).³ De eerste die dit verdedigde was Gunkel. Dat had te maken met de ontdekking van (sporen van) een acrostichon in hoofdstuk 1. Dit gedicht zou een ander karakter hebben en uit een latere tijd stammen dan de rest van het boek. Vanaf het einde van de vorige eeuw zijn er vele theorieën ontwikkeld over de samenstelling en het ontstaan van het boek. Uiteindelijk leidde dit tot studies zoals die van Seybold in 1989 en Lescow in 1995, die stellen dat er ten minste drie verschillende edities van de oorspronkelijke gedichten en visioenen zijn te onderscheiden. De grote verschillen in hun conclusies laten echter zien dat er nog alles behalve een consensus is in deze zaak. Datzelfde geldt overigens voor de manier waarop anderen de eenheid van het boek verdedigen: elke nieuwe analyse van de structuur komt weer met een andere indeling van de tekst.⁴

³ Zie ook E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 412: 'Schon die zweiteilige Überschrift 1,1 (Ausspruch über/gegen Ninive; Buch/Rolle der Schauungen Nahums) weist darauf hin, daß das Buch als Komposition von Texteinheiten unterschiedlicher Herkunft entstanden ist.'

⁴ Zie het overzicht van het onderzoek in Spronk 1995b. Ook het daarin nog niet verwerkte artikel van Bliese 1995 bevat weer een afwijkende beschrijving van de structuur van het boek. Bliese gaat uit van metrische chiasmatische structuren, waarbij hij vooral aandacht schenkt aan de lengte van de eenheden. Zijns inziens speelt daarin het getal 22 een belangrijke rol. Hoewel dit laatste tot een wellicht

Dit commentaar is gebaseerd op een nieuwe analyse van de tekst volgens de regels van de 'Kamper school' (Spronk 1995b⁵). Het uitgangspunt is de Masoretische indeling van de tekst. Alle mogelijke literaire hulpmiddelen van de dichter worden in kaart gebracht. Daarbij wordt vooral gelet op markeringen van begin en einde van grotere en kleinere eenheden en op de relaties tussen die eenheden. Zo komt men tot een indeling (van groot naar klein) in canto's, subcanto's, cantikels, strofen en verzen. Men kan dit zien als een vorm van 'close reading' met respect voor zowel de Masoretische overlevering als de vrijheid van de dichter. Het levert tal van nieuwe inzichten op en helpt soms ook bij de oplossing van oude exegetische problemen, zonder dat hoeft te worden ingegrepen in de Hebreeuwse tekst. In het commentaar wordt de nodige aandacht besteed aan de structuur van de tekst, waarbij deze beschreven wordt van de grotere (canto) tot de kleinste eenheid. Hier kunnen de opmerkingen over de structuur daarom beperkt blijven tot de grote lijnen en de relaties tussen de canto's.

Het boek Nahum kan worden beschouwd als één gedicht met de volgende evenwichtige structuur.

(sub)canto's		cantikels	strofen	verzen
I	1:1-11	3	3 + 3 + 3	17
IIA	1:12-2:3	2	3 + 3	12
IIB	2:4-8	2	2 + 2	8
IIC	2:9-14	2	3 + 3	12
IIIA	3:1-7	2	3 + 3	12
IIIB	3:8-11	2	2 + 2	7
IIIC	3:12-19	2	3 + 3	13

In het eerste canto wordt YHWH bezongen als een wreker en een rechter. Het tweede canto bevat de aankondiging van het gericht over Nineve door deze wrekende God; in een visioen ziet men hoe het vervuld wordt. Het laatste canto is een reactie op deze aankondiging en voegt een nieuw visioen toe. Men kan canto I ook zien als de proloog en canto III als de epiloog van de door God gesproken

iets te schematische benadering leidt, zijn er wel overeenkomsten met de hieronder gegeven analyse, omdat ook daarin geconcludeerd wordt dat we te maken hebben met een zeer evenwichtige structuur. Een andere overeenkomst met de analyse door Bliese is de constatering van een grote chiasistische structuur naast de aanwezigheid van meer lineaire elementen.

⁵ Op enkele plaatsen wijk ik in dit commentaar af van de resultaten van deze voorstudie. Daarbij gaat het met name om de verdeling van cantikels in canto I, de strofen in 1:7vv. En de cantikels in canto III. Al in de publicatie in 1995 week ik af van de voordracht gehouden in 1994. Helaas verviel daarmee ook de basis voor de verwijzingen door Becking 1995, 278, n. 5 en Becking 1995b, 4, n. 7.

woorden in 1:12-14 en 2:14. Op hun beurt vormen deze verzen begin en einde van het tweede canto. De canto's zijn onderling verbonden door een aantal sleutelwoorden: אֵשׁ (1:6; 2:4; 3:13, 15), טֹב (1:7; 3:4, 8), מַעֲזוּ (1:7; 3:11), and אָכַל (1:10; 2:14; 3:12v., 15). Het woord טֹב markeert het contrast tussen YHWH en Nineve. De herhaling van מַעֲזוּ geeft het verschil aan tussen Juda dat een schuilplaats vindt bij YHWH en de bewoners van Nineve die tevergeefs beschutting zoeken. De woorden אֵשׁ en אָכַל geven de rode draad aan die door het boek loopt (zie 1:6, 10; 2:14 en 3:15), welke in toenemende duidelijkheid het einde van Nineve beschrijft.

De tekst volgend op de woorden van God in 1:12-14 heeft een fraaie chiasmische structuur. De corresponderende elementen zijn hieronder schematisch weergegeven. Zo wordt duidelijk dat de dichter hiermee extra nadruk wilde geven aan de dreigende woorden namens YHWH in 2:14 en 3:5.

- a. הָרִים (2:1aA)
- b. שָׁמַע (2:1aB)
- c. חָגִי (2:1bA) - feest vieren
- d. פָּרֹץ (2:2aA) - de verstrooier
- e. imperativi (2:2aB-b)
- f. שַׁעְרֵי נְהָרוֹת נִפְתָּחוּ (2:7) - de poorten der rivieren staan open
- g. עַמָּהוּת (2:8) - slavinnen
- h. מִים (2:9 + Nineveh)
- i. אֵיחָה (2:12) - waar?
- j. הִנְנִי אֵלֶיךָ יְהוָה צְבָאוֹת (2:14)
- j' הִנְנִי אֵלֶיךָ יְהוָה צְבָאוֹת (3:5)
- i' מֵאֵינִי (3:7) - wie?
- h' מִים (3:8 + No)
- g' נָשִׁים (3:13aA) - vrouwen
- f. פָּתוּחַ נִפְתָּחוּ שַׁעְרֵי אֶרֶץ (3:13aB) - open poorten van het land
- e' imperativi (3:14)
- d' פָּרֹשׁ (3:18) - zij zijn verstrooid
- c' תִּקַּע כַּף (3:19bB) - van vreugde in de handen klappen
- b' שָׁמַע (3:19bA)
- a' הָרִים (3:18b)

Canto's II en III zijn ook dezelfde manier opgebouwd, namelijk met een relatief klein cantikel in het midden. De verwantschap tussen deze twee delen van het boek Nahum is ook beschreven door Alonso Schökel; Armerding; Achtemeier; Patterson 1988, 48v. en Nogalski 1993b, 123, zij het dat zij elk weer tot andere indelingen komen. Aan de genoemde overeenkomsten kan nog worden een extra correspondentie tussen begin en einde worden toegevoegd: aan het begin van canto II (1:12) wordt aangekondigd dat de Assyriërs zullen verdwijnen (עָבַר), ook al zijn ze nog zo talrijk. Hetzelfde wordt gezegd aan het einde van canto III.

Daarbij wordt het werkwoord נָדַד gebruikt, dat blijkens Jer. 9:9 samen met עָבַר een parallel paar kan vormen. De vergelijking van de Assyriërs met leeuwen (2:12v.) heeft een tegenhanger in de beschrijving van de Assyriërs als een kudde zonder herder (3:18).

Hiernaast treft men ook een lineaire rangschikking aan van de parallellen in de beschrijving van de belegering van de stad, ingekaderd door het herhaalde door God uitgesproken oordeel in 2:14 en 3:5.

de rode kleur van het bloed	2:4a (מָאֵדָם)	3:1 (דָּמִים)
voortrazende strijdwagens	2:5a (רֶכֶב)	3:2 (מִרְכָּבָה)
bliksemen (בָּרָק)	2:5b	3:3a
struikelen (כָּשַׁל)	2:6	3:3b
ontbloot (גִּלָּה)	2:8	3:5

Het moge duidelijk zijn dat de profetie van Nahum een goed opgebouwde eenheid is met allerlei dwarsverbindingen waardoor het goddelijke oordeel over Nineve extra wordt geaccentueerd.

1.4 Stijl van de dichter

Over één ding zijn de geleerden die studie hebben gemaakt van het boek Nahum het eens: de auteur moet een getalenteerde dichter zijn geweest. Hieronymus merkte al op dat de Hebreeuwse tekst van 3:1-4 zo mooi is dat geen enkele vertaling dit kan evenaren. Ook Luther heeft respect voor de literaire kwaliteit van bijvoorbeeld 2:6 en voor de ironie in 2:10; 3:14 en 17. Heel bekend en veel geciteerd is de opmerking van de Engelse bisschop Robert Lowth: *Ex omnibus minoribus prophetis nemo videtur aequare sublimitatem, ardorem et audaces spiritus Nahumi. Adde quod eius vaticinium integrum ac justum est poëma: exordium magnificum est et plane augustum; apparatus ad excidium Ninivae, eiusque excidii descriptio et amplificatio, ardentissimus coloribus exprimitur, at admirabilem habet evidentiam et pondus.*⁶ De auteur lijkt alle hem beschikbare poëtische middelen te hebben aangegrepen om zijn boodschap vorm te geven. Daarbij lijkt hij een voorkeur te hebben voor alliteratie, chiasmen en inclusies (zie de overzichten bij Allis 1955; Patterson/Travers 1988 en 1990; en ook Watson, *CHP*, met vele verwijzingen naar het boek Nahum).⁷ Hij bedacht zelfs nieuwe

⁶ *De sacra poesi Hebraeorum. Praelectiones academiae Oxonii habitae*, Göttingen 1770, 434; aangehaald door o.a. Kreenen 1808, 29, en JPM Smith, 274.

⁷ W.P. Griffin, *The God of the Prophets. An Analysis of Divine Action* (JSOTSup 249). Sheffield 1997, 254 onderstreept dit op statistische gronden: de auteur gebruikte relatief weinig dezelfde woorden: 'Nahum's low root use average and high use of violence terminology was representative of a creative attempt to give an extremely thorough description of the destruction of Nineveh.'

woorden (zie de opmerkingen bij 2:11 en 13v.) en maakte gebruik van verschillende soorten acrostichons (zie de opmerken bij 1:1vv., 12 en 3:18). Dit laatste was waarschijnlijk geïnspireerd door de Mesopotamische literatuur. Er zijn vele directe en indirecte parallellen aan te wijzen met Assyrische verdragsteksten en hofannalen. Het is aannemelijk dat de auteur daarmee bekend was.

De bijzondere stijl van de auteur levert de nodige problemen op bij de vertaling en interpretatie. Dit is al te zien bij de oude vertalingen. Soms ziet men daar moeizame pogingen om een tekst die de vertaler blijkbaar niet begreep enige zin te geven. De bij tijd en wijle ongebruikelijke manier van formuleren heeft er nogal eens toe geleid dat kritische uitleggers de tekst wijzigden in wat normaler Hebreeuws. Bij gebrek aan inzicht in de samenhang van de tekst vanwege de vele plotselinge overgangen kozen zij dan soms ook voor een andere indeling. In dit commentaar gaan we er echter vooralsnog van uit dat problemen met de interpretatie van de tekst eerder te maken zullen hebben met de originaliteit van de dichter dan met fouten in de overlevering. Daarom zal een eventuele ingreep in de tekst slechts als laatste redmiddel worden toegepast.

1.5 *Bronnen van inspiratie*

Hierboven werd al opgemerkt dat de dichter hoogstwaarschijnlijk goed bekend moet zijn geweest met de Mesopotamische literatuur. De goede verstaander vindt immers tal van verwijzingen naar Assyrische verdragsteksten en hofannalen (zie ook de voorbeelden hiervan gegeven door Machinist 1983, 735v. en de overzichten bij Cathcart 1973 en Johnston 1992, 330-398).⁸ Men is het erover eens dat het boek Nahum in veel opzichten op de Psalmen lijkt. Dat geldt dan met name voor het eerste hoofdstuk (zie de opmerkingen bij 1:2-9 en ook bij 3:19). Deze verwantschap met de Psalmen bracht Gunkel tot de gedachte dat dit eerste deel van het boek Nahum een toevoeging is uit de tijd na de Babylonische ballingschap. Hoewel Gunkels opvattingen over een oorspronkelijk compleet alfabetisch acrostichon tegenwoordig weinig weerklank meer vinden, komt men de daarop gebaseerde literair-kritische analyse echter nog bij veel geleerden tegen.

De relatie met cultische teksten bracht Humbert, die het boek Nahum wèl als een eenheid ziet, tot de theorie dat het oorspronkelijk geschreven is als een liturgische tekst bij de viering van de val van Nineve. Dit zou dan hebben plaats gevonden in de tempel in de herfst van het jaar 612 voor onze jaartelling. Dit idee kreeg aanvankelijk wel enige bijval (o.a. van Sellin en Bič), maar het werd al snel ter zijde gelegd, omdat het wel erg hypothetisch is en omdat in het boek Nahum de val van Nineve wordt aangekondigd als iets dat nog moet plaatsvinden.⁹

⁸ Een vergelijkbare manier van omgang met Assyrische teksten is waarneembaar in het boek Jozua. L.L. Rowlett, *Joshua and the Rhetoric of Violence. A New Historicist Analysis* (JSOTSup 226), Sheffield 1996, 183, komt wat dit betreft tot de volgende conclusie: 'As part of their imperial strategy, the Assyrians had undermined the sense of identity of the nations they conquered. Identity was being reasserted in the Joshua story, but it was done by adopting the violent ideology of the oppressors. The same ideology that had undermined their identity was now being used to exert their identity.'

⁹ Zie M. Gerlach, *Die prophetische Liturgien des Alten Testaments*, Bonn 1967, 82v.

Ook Haupt veronderstelt een cultische achtergrond. Hij verbindt het boek met de 'dag van Nikanor' genoemd in 1 Makk. 13:51v. Haldar legt verband met de cultus op grond van de vergelijking met Mesopotamische mythen, met name *Enūma eliš*. Zijn inziens hebben we hier te maken met een element uit het door hem veronderstelde syncretistische volksgeloof waarbij YHWH werd vereerd als een stervende en herrijzende god. De theorieën van Haupt en Haldar vonden weinig navolging. Dat neemt niet weg dat er wel degelijk een bepaalde verbinding met de cultus kan zijn geweest. Zo zijn er nog steeds geleerden die het boek Nahum lezen tegen de achtergrond van de tempelcultus in Jeruzalem (zie De Vries 1966). Jeremias 1969, 19, vermoedt dat profeten werkzaam in de tempel de tekst na de ballingschap hebben bewerkt. Op deze manier kon het boek gebruikt worden in de liturgie als een profetisch antwoord op een door het volk gezongen klacht. Eaton 1981, 15, meent dat Nahum sprak op het herfstfeest kort voor de val van Nineve, maar hij acht het ook mogelijk dat dit al enkele decennia eerder gebeurde. Coggins 1982, 92, is wat voorzichtiger. Hij merkt op dat er geen reden is om eraan te twijfelen dat in de tempelcultus gebeden werd om de overwinning op de vijand uit het buitenland en dat ook de profeten hierbij waren betrokken. Hij noemt in dit kader Nahum samen met Habakuk, Joël en mogelijk ook Obadja.¹⁰ Het is bij dit alles wel goed om te bedenken dat overeenkomsten met cultische taal er nog niet als vanzelf op wijzen dat de profeet zelf verbonden was aan de cultus. Het ligt meer voor de hand dat de profeet gewoonweg uitdrukkingen en vormen (zoals het alfabetische acrostichon) zoals hij die had gehoord in Jeruzalem gebruikte voor zijn eigen boodschap. Mogelijk had hij op het persoonlijke vlak contacten in kringen van de tempel (NH Ridderbos, 30).

Een derde bron van inspiratie – naast de Assyrische teksten en de teksten uit de cultus van Jeruzalem – werd gevormd door de woorden van Jesaja, die leefde en werkte in Jeruzalem aan het einde van de voorafgaande eeuw (Kleinert 1910, 520v.; Armerding, 453vv.; Spronk 1995a, 46v.). Zo worden we in het boek Nahum onder meer herinnerd aan Jes. 5:24-30; 10:5-19; 14:24-27; en 30:27-33. De oude woorden krijgen daar nieuwe betekenis (zie de opmerkingen bij Nah. 1:10, 13 en 3:1).

1.6 *Het boek Nahum als bron van inspiratie*

Op zijn beurt is ook het boek Nahum een bron van inspiratie geweest voor latere profeten (zie hierover ook Kleinert, 99; Helberg 1969; Cassuto 1973, 168-171; Coggins 1982, 82vv.; Spronk 1995a, 47-56).

Zo kan men het boek Habakuk beschouwen als een gespiegelde replica van zijn voorganger in de canon. De hymne in het laatste hoofdstuk van Habakuk heeft haar tegenhanger in Nah. 1. Het opschrift in Nah. 1:1 is nauw verwant aan dat in

¹⁰ Zie ook J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, Philadelphia 1983, 149. Hij noemt Nahum 'the spokesman for the Temple cult in the service of the (Josianic) nationalistic revival.' Zie verder R.R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980, 277: 'As a central prophet Nahum helped to preserve the social structure by expressing the nationalistic values of the royal cult.'

Hab. 2:2. Verder lette men op de overeenkomsten tussen Hab. 1:8v.; 2:12 en Nah. 1:4, tussen Hab. 3:6, 10 en Nah. 1:5, tussen Hab. 3:8vv. en Nah. 1:4, en tussen Hab. 3:16 en Nah. 1:7.¹¹

Nahum lijkt ook de tweede Jesaja te hebben beïnvloed. Het belangrijkste voorbeeld daarvan is de bekende tekst over de brenger van de blijde boodschap van vrede (Nah. 2:1 // Jes. 52:7). Ook andere teksten uit de Deutero-Jesaja doen sterk denken aan het boek Nahum; vergelijk Jes. 47:1-5 met Nah. 1:2, 8, 10; 3:5vv., 13; Jes. 51:19v. met Nah. 2:11; 3:7, 11; en ook na de ballingschap te dateren teksten Jes. 13:14 met Nah. 3:18; Jes. 24:1-4 met Nah. 1:10; 2:2, 10v.; en Jes. 33:1-12 met Nah. 1:4, 8, 10; 2:1, 14; 3:7, 15.

Hetzelfde is het geval met Jer. 30:7-15 (vgl. Nah. 1:3, 8, 13; 3:19) en Jer.46:2-12 (vgl. Nah. 1:8; 2:5, 9; 3:3, 9).

Tenslotte kan men in dit verband wijzen op de invloed die het boek Nahum lijkt te hebben gehad op de beschrijving in latere apokalyptische literatuur van Gods oordeel (zie Jes. 59:17vv.; 66:13-16) en op de beeldspraak rond de Dag des Heren (zie Cathcart 1975).

1.7 *De plaats binnen de canon*

Het boek Nahum is het zevende van de twaalf ('kleine'¹²) profeten. In de MT wordt het voorafgegaan door Micha, in de LXX door Jona. De laatste tijd gaan er in de oudtestamentische wetenschap stemmen op om de oude theorie van redactionele activiteiten in de Dodekapropheten nieuw leven in te blazen (zie Nogalski 1993a, 2-12; Jones 1995, 13-40; en Schart 1998, 1-29, met overzichten van oudere literatuur). Het is de vraag of dit zal leiden tot overtuigende en in bredere kring geaccepteerde resultaten. In ieder geval spoort de in dit commentaar verdedigde analyse van de tekst van het boek Nahum niet of nauwelijks met de suggesties dit in dit kader gedaan worden door Nogalski 1993c, die een deel van 1:2v. (zie ook Van Leeuwen 1993), 4b, 6a en 3:15v. verklaart op grond van een dergelijke redactionele activiteit. Het kan en mag niet onkend worden dat er vele dwarsverbanden zijn tussen de profetische boeken, maar het ligt meer voor de hand om die toe te schrijven aan wederzijdse beïnvloeding dan aan het werk van een latere redactor.

In het kader van deze canonieke benadering is het interessanter en vruchtbaarder om aandacht te besteden aan de volgorde waarin de twaalf boeken zijn geplaatst. Men kan zich bijvoorbeeld afvragen wat de reden is voor het hierboven genoemde verschil tussen de MT en de LXX. Coggins 1994, 64, wijst erop dat de

¹¹ Zie over de relaties tussen Nahum en Habakkuk ook Schneider 1979, 54; E. Bosshard, *BN* 40 (1987) 34; Jones 1995, 55; en met betrekking tot het laatste voorbeeld Olivier 1969. Nogalski 1993a, 40-45, spreekt ten aanzien van de ook door hem waargenomen overeenkomst tussen Nah. 3 en Hab. 1 over een 'Stichwort connection' tussen de boeken. Daarbij ziet hij de andere verbanden wel over het hoofd.

¹² Zie over de oorsprong van deze naam in de derde eeuw van onze jaartelling A. Hilhorst, "De benaming grote en kleine profeten," *Profeten en profetische geschriften* (Fs A.S. van der Woude, ed. F. García Martínez et al.), Kampen 1985, 43-54.

boeken van de twaalf profeten als één geheel net zo zijn opgebouwd als de grote profeten: in het begin gaat het om woorden van oordeel tegen het eigen zondige volk (Jes. 1-12; 24-34; Jer. 1-25; Ez. 1-24; Hos.-Micha). Het volgende deel betreft voornamelijk het oordeel over de andere volken (Jes. 13-23; 34; het tweede deel van Jer. in de versie van de LXX; Ez. 25-32; Nah.-Zef.). Als laatste deel vinden we over het algemeen woorden van hoop op herstel voor de gemeenschap der gelovigen (Jes. 40-66; slot van LXX Jer.; Ez. 33-48; Hag.-Mal.).¹³ Wat betreft de vergelijking van Nahum met Jes. 13-23 is op te merken dat dit wordt bevestigd door het gebruik van de term נִשְׁמָה in het opschrift (vgl. Jes. 13:1; 15:1 enz.). Een en ander heeft ook consequenties voor de manier waarop men de theologie van Nahum moet zien (zie de opmerkingen onder § 3).

Hoe staat het nu met de relatie tussen de boeken Nahum en Jona? Het gaat in beide boeken over dezelfde stad Nineve, dat geconfronteerd wordt met de aankondiging van een strenge straf. De uitkomst is echter totaal verschillend. Het is wel zeker dat het boek Jona geschreven is ná het boek Nahum en er hoogstwaarschijnlijk ook op reageert (vgl. Dietrich 1994b, 741: 'stille Zwiesprache'; zie ook Coggins 1994, 66). Jona herhaalt de aankondiging zoals Nahum die eerder deed. Hij hoopt duidelijk op een zelfde uitkomst, maar hij wordt daarin door YHWH zelf gecorrigeerd (let op de nauwe relatie tussen Jona 4:2 en Nah. 1:3; het gebruik van het aan de naam Nahum verwante werkwoord נָחַם in Jona 4:2; en het feit dat beide boeken eindigen met een vraag). Het boek Jona werd waarschijnlijk als laatste toegevoegd aan de verzameling van kleine profeten. Dat wordt bevestigd door de plaats ná Maleachi in een oud tekstfragment gevonden in Qumran (4QXII^a; zie hierover Jones 1995, 129-169). In de LXX werd het boek Jona direct vóór Nahum geplaatst. Dat zal wel gebeurd zijn op grond van de overeenkomsten. In de volgorde van de MT lijkt meer rekening te zijn gehouden met de chronologische aanduidingen in de opschriften van de boeken Jona en Micha. In de Targum van Nah. 1 wordt dit als volgt uitgelegd: 'Jona, de zoon van Amittai, de profeet van Gat-Hefer, profeteerde eerder tegen Nineve en haar zonden; toen ze opnieuw zondigde profeteerde Nahum van Bet Kosi nog eens tegen haar, zoals is beschreven in dit boek.' Deze nieuwe zonden van Nineve zouden dan zijn aangeduid in Mi. 5:4v. Daar gaat het namelijk over een Assyrische inval in Juda. Volgens Jones is de volgorde van de boeken in de LXX ouder dan die in de MT. De verandering in de plaatsing van het boek Jona zou een ontwikkeling in de geschiedenis van de uitleg aangeven: 'from a narrative postscript on Israelite prophecy to an example of Israelite prophetic literature and finally to a historical account of an eighth century prophetic figure' (Jones 1995, 239). Hij veronderstelt dat de boeken Jona en Nahum in de LXX direct na elkaar zijn geplaatst in een poging om met de boodschap van Gods soevereine genade volgens het boek Jona tegenwicht te

¹³ Zie voor een andere meer op de chronologie gerichte visie op de parallellen tussen de Dodekapropheten en de drie grote profeten D.N. Freedman, *The Unity of the Hebrew Bible*, Ann Arbor 1991, 49-52. Ook E.W. Conrad, "Reading Isaiah and the Twelve as Prophetic Books", *Writing and Reading the Scroll of Isaiah*, (SVT 70.1, ed. C.C. Broyles et al.), Leiden 1997, 3-17, wijst op een aantal wezenlijke inhoudelijke overeenkomsten.

bieden aan de beschrijving van het oordeel over de volkeren in de boek Joël, Obadja en Nahum. (228). Door de meer historische benadering in de MT zou dit aspect dan wat op de achtergrond zijn geraakt.

§ 2 *Historische aspecten*

2.1 *Literatuur*

B. Becking, "Bee's Dating Formula and the Book of Nahum," *JSOT* 18 (1980) 100-104; R.E. Bee, "Dating the Book of Nahum: A Response to the Article by Bob Becking," *JSOT* 18 (1980) 104; E. Ben Zvi, "History and Prophetic Texts," *History and Interpretation* (Fs J.H. Hayes, ed. M.P. Graham et al.; JSOTSup 173), Sheffield 1993, 106-120; M. Cogan, "Judah under Assyrian Hegemony," *JBL* 112 (1993) 403-414; I.H. Eybers, "A Note Concerning the Date of Nahum's," Van Zyl 1969, 9-12; A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, New York 1975; A.K. Grayson, "Assyria 668-635 B.C.: The Reign of Ashurbanipal," *CAH* III/2, 1991, 142-161; A.K. Grayson, "Assyrian Rule of Conquered Territory in Ancient Western Asia," *Civilizations of the Ancient Near East* (ed. J.M. Sasson), II, New York 1995, 959-968; W.C. Gwaltney, "Assyrians," *Peoples of the Old Testament World* (ed. A.J. Hoerth et al.), Grand Rapids 1994, 77-106; W.G. Lambert, "Assyrians and Israel," *TRE*, Vol. 4, 1979, 265-277; A.H. Layard, *Nineveh and Babylon*, London 1874; F.M.Th. de Liagre Böhl, "Blüte und Untergang des Assyrischen Reiches als historisches Problem," *Studia Biblica et Semitica* (Fs Th.C. Vriezen), Wageningen 1966, 204-220; Luckenbill 1927; T.A. Madhloum, "Nineveh. The 1968-1969 Campaign," *Sumer* 25 (1969), 43-49; T. Madhloum (sic), "Excavations at Nineveh. A Preliminary Report (1965-1967)," *Sumer* 23 (1967) 76-79; T.A. Madhloun (sic), "Nineveh. The 1967-1968 Campaign," *Sumer* 24 (1968) 45-51; W. Mayer, *Politik und Kriegskunst der Assyrier* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 9), Münster 1995; T.C. Mitchell, "Judah until the Fall of Jerusalem," *CAH* III/2, 1991, 371-409; J. Oates, "The Fall of Assyria (635-609 B.C.)," *CAH* III/2, 1991, 162-193; R.H. Pfeiffer, "Assyria and Israel," *Revista degli studi orientali* 32 (1957) 145-154; Piepkorn 1933; A.F. Rainey, "Manasseh, King of Judah, in the Whirlpool of the Seventh Century B.C.E.," *kinattūtu ša dārāti* (Fs R. Kutscher, ed. A.F. Rainey et al.), Tel Aviv 1993, 147-164; W. Röllig, "Assur-Geißel der Völker," *Saeculum* 37 (1986) 116-128; H.W.F. Saggs, *The Might that was Assyria*, London 1984; Scott 1990; C.C. Smith, "»Aha, Assyria! Rod of My Fury, Very Staff of My Sentencing-Curse«," *Words Remembered Texts Renewed* (Fs J.F.A. Sawyer, ed. J. Davies et al.; JSOTSup 195), Sheffield 1995, 182-206; Spalinger 1974; W. von Soden, "Die Assyrier und der Krieg," *Iraq* 25 (1963) 131-144; Stronach 1992; H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129), Göttingen 1982; M. Weippert, "Die Kämpfe des assyrischen Königs Assurbanipal gegen die Araber," *WdO* 7 (1973) 39-85; Wiseman 1979.

2.2 *De historische achtergrond*

Dit is niet de plaats om een uitgebreide beschrijving te geven van de geschiedenis van Juda en Assyrië in de zevende eeuw voor onze jaartelling (zie hiervoor o.a. de

uitstekende overzichten door Mitchell 1991 en Grayson 1991). We kunnen ons hier beperken tot enkele hoofdzaken.

Het enige historische feit waarvan expliciet melding wordt gemaakt in het boek Nahum is de verovering en verwoesting van de Egyptische stad Thebe, in 3:8 aangeduid met de naam 'No van Amon'. Deze werd veroverd door de Assyrische koning Assurbanipal, die regeerde van 668 tot waarschijnlijk 627 (er bestaat nogal wat onduidelijkheid over zijn laatste jaren en met name over de vraag of hij toen nog wel erkend werd als heerser). Zijn voorganger en vader Esarhaddon had hem een machtig rijk nagelaten. In zijn eerste regeringsjaren was hij vooral bezig met het consolideren van die macht. Om die reden trok hij ook tot twee keer toe met een groot leger naar Egypte, hetgeen dan uiteindelijk leidde tot de verovering van Thebe. Het daarop volgende jaar sloeg hij ook opstanden neer van de Meden in het noorden, de Arabieren in het zuiden en van de Elamieten in het oosten. De grootste bedreiging waarmee hij kreeg te maken kwam van zijn broer Shamash-shuma-ukin. Hun vader had hem aangesteld als koning van Babylon. Samen met Elam had hij in 652 een verbond tegen Assyrië gesloten. Deze opstand eindigde met de val van Babylon in 648 na een belegering van twee jaar.

Assurbanipal was meer dan een strijder. Hij was ook een bouwer. Hij voltooide de bouwprojecten in Nineve begonnen door Esarhaddon nadat deze Nineve tot zijn hoofdstad had gemaakt. Assurbanipal restaureerde tevens Babylon en zette daar een groots bouwprogramma op. Hij is ook befaamd vanwege andere culturele verdiensten, zoals het opzetten van een voor die tijd enorme bibliotheek. Op het hoogtepunt van zijn macht moet er in het land een algemeen gevoel geweest zijn van veiligheid en welzijn. Men spreekt wel van de *pax Assyriaca* (Grayson 1991, 160).

Tijdens de laatste jaren van zijn regering zette er echter een neergang in. Zijn drie opvolgers slaagden er niet in de oude glorie te doen herleven. Het einde kwam in 612, toen de samengevoegde legers van Babylon onder Nebopolassar en van Meden onder Cyaxares Nineve aanvielen en na een beleg van drie maanden innamen. De stad werd geplunderd en in een ruïne veranderd. De laatste Assyrische koning, Assur-uballit II, wist nog te ontkomen naar Haran. Ondanks steun uit Egypte kwam daar het definitieve einde van het Assyrische rijk na de nederlaag in de slag bij Karkemis in 605.

De Assyriërs waren verantwoordelijk voor het einde van de staat Israël. Zij hadden in 722 Samaria veroverd en zijn inwoners in ballingschap gevoerd. Onder koning Hizkia slaagde Juda erin om onafhankelijk te blijven. Het overleefde zelfs een aanval van Sanherib op Jeruzalem in 701. Deze Assyrische veldtocht had het land echter wel ernstig verzwakt en het volk van Juda was nu ook gedwongen om zware schatting te bestalen aan de Assyriërs. De opvolger van Hizkia, koning Manasse (regerend van 687/6 tot 640), lijkt de meeste tijd gehoorzaam geweest te zijn aan Assyrië. Het is niet duidelijk of de uitzondering waarvan verhaald wordt in 2 Kron. 33:11vv. op historische feiten berust. Juda kreeg niet te maken met nieuwe aanvallen, maar het had wel te lijden onder de opgelegde schattingen en onder de Assyrische legers op doorreis naar Egypte of Arabische gebieden. In Assyrische berichten kunnen we lezen hoe Manasse werd gedwongen om bij te

dragen aan de bouwactiviteiten en de militaire campagnes. Dit leverde grote economische problemen op voor Juda (zie Rainey 1993, 149-152, over Manasse als 'king of an economically depressed state').

De opvolger van Manasse was Amon. Hij regeerde maar kort, want al snel werd hij vermoord (in 641/640) en vervangen door Josia. Deze profiteerde aanvankelijk van de neergang van de stabiliteit onder Assurbanipal. Ook van de neergang van de Assyrische macht kon Josia profiteren. Hij kon zelfs iets van de vroegere glorie van de periode onder koning David laten herleven. Dat duurde echter maar kort. Josia vond onverwacht de dood in 609, toen hij tevergeefs probeerde een Egyptisch leger tegen te houden, dat onderweg was naar Haran om de Assyriërs te ondersteunen in hun strijd tegen de Babyloniërs.

2.3 *Datering van het boek en aanduiding van de schrijver*

Men is het er over het algemeen over eens dat het boek Nahum of in ieder geval een deel daarvan gedateerd moet worden tussen 663 (de val van Thebe) en 612 voor onze jaartelling (de val van Nineve).¹⁴ Het wordt echter moeilijker wanneer men probeert om bepaalde teksten te verbinden met andere te dateren gebeurtenissen of personen.

Humbert en Sellin beschouwen het boek als een liturgische tekst geschreven voor de viering van de val van Nineve en dateren het dus kort na die gebeurtenis in 612. Het boek zelf lijkt juist een datum kort vóór de belegering te suggeren en sommige geleerden identificeren de in 5:4v. en 3:2v. beschreven legers met de Babyloniërs en de Meden. De boodschap om temidden van alle militair superieure machten zijn vertrouwen te stellen op YHWH zou ook goed overeenkomen met de reformatie van Josia. Wanneer men het boek Nahum associeert met deze reformatie, dan zou dit ook kunnen verklaren waarom hier geen aandacht wordt gegeven aan de elders zo benadrukte zonden van eerdere koningen zoals met name Manasse (JPM Smith; Horst; Pfeiffer 1957, 152). Een belangrijk probleem bij deze datering is echter dat zij lijkt te worden tegengesproken door de beschrijving van de Assyriërs. Zij worden nog steeds voorgesteld als een machtig volk (zie bijv. 1:12), terwijl het Assyrische rijk sinds de dood van Assurbanipal flink aan prestige had ingeboet.

NH Ridderbos stelt een datering voor nog wat korter na de reformatie van Josia in 622. Dit zou de positieve houding ten opzichte van Juda verklaren en het zou ook sporen met de opkomst van Babylon onder Nabopolassar als rivaal van Assyrië (zie ook Cathcart 1992, 999).

Eybers 1969, 10, gaat weer een stapje verder terug. Hij denkt aan de tijd rond 630. Nahum zou een instrument in Gods hand zijn geweest ter bemoediging van Josia (zie ook VanGemeran 1990, 164). Anderen kiezen voor deze datering

¹⁴ Een uitzondering is de tamelijk speculatieve theorie van Noll 1996. Hij veronderstelt dat het boek geschreven is aan het begin van de zesde eeuw voor onze jaartelling en toespelingen maakt op gebeurtenissen in Syrië en Palestina uit die periode. Nineve zou dan het beeld zijn van het zondige Jeruzalem.

vanwege de veronderstelde relatie met de eerste aanval van de Meden op Nineve. Daarbij gaat men dan vooral uit van gegevens van oude Griekse geschiedschrijvers (zie o.a. Stonehouse; en voor de Griekse bronnen: Kleinert 1910, 523vv. en Maier, 108vv.). Het probleem bij deze datering ten tijde van de regering van Josia is dat er geen aanwijzingen zijn voor vijandelijkheden in deze periode tussen Juda en Assyrië. Juda lijkt in deze periode juist geprofiteerd te hebben van de genoemde *pax Assyriaca* en zou dan weinig baat hebben gehad bij een Assyrische nederlaag (Ben Zvi 1993, 118v.). Ook als we uitgaan van een geleidelijke neergang van de macht van Assyrië, lijkt een aankondiging van een volledige vernietiging niet als vanzelfsprekend goed nieuws voor Juda. Een zwak Assyrië zou de voorkeur verdienen boven een machtige en dreigende opvolger.

Veel geleerden zien een relatie met de opstand van Shamash-shuma-ukin in 652 (zie o.a. Goslinga; Van der Woude; Patterson; Dietrich 1994b, 740). Om twee redenen is dit echter niet waarschijnlijk. Om te beginnen zou men een duidelijker verwijzing in de tekst verwachten naar een dergelijke concrete gebeurtenis; ten tweede, zou de mislukking van deze opstand in 648 al snel een herinterpretatie van de woorden van Nahum noodzakelijk hebben gemaakt, hetgeen bepaald niet zou hebben bijgedragen aan het gezag van deze profetie.

Dit alles leidt ertoe dat een datering kort na de val van Thebe in 663 het meest aannemelijk is (zo ook o.a. Maier en Keller). Daarvoor zijn ook nog de volgende argumenten aan te voeren: ten eerste is het goed denkbaar dat men zich in Juda nog goed kon herinneren welke zware tol de veldtocht naar Egypte door Assurbanipal eiste van de landen waar de legers doorheen trokken (zie de opmerkingen bij 3:8); ten tweede zou een vergelijking van Nineve met Thebe weinig zin hebben na het herstel van de Egyptische macht en zelfstandigheid rond 650.

De stijl van het boek geeft aan dat we te maken hebben met een kundig schrijver, die vertrouwd was met cultische teksten en met Mesopotamische literatuur. We zouden daarom kunnen denken aan de schrijver aan het hof van koning Manasse te Jeruzalem. Zo iemand moest het Akkadisch, de internationale voertaal uit die tijd, passief en actief beheersen. We leren één van zijn voorgangers kennen in 2 Kon. 18:18, waar deze lijkt op te treden als tolk bij de onderhandelingen tussen de Assyrische *rabshake* tijdens de belegering in het jaar 701. Zo'n schrijver moet ook toegang hebben gehad tot de tempel (zie 2 Kron. 24:11). In zijn positie kon hij het zich ten tijde van Manasse niet veroorloven om anti-Assyrische teksten te publiceren. Dit zou immers in strijd zijn met het beleid aan het hof (vgl. Ben Zvi 1993, 112). Het zou hem zijn baan en mogelijk zelfs zijn leven hebben gekost. Om deze reden schreef hij onder een pseudoniem (zie de opmerkingen bij 1:1). Men kan zich afvragen of op grond van deze suggestie men niet meer kritiek op de koning van Juda zou moeten verwachten. Daar ontbreekt het toch aan, want ook de suggestie van Dietrich 1994a, 470 (zie ook Jeremias 1970, 24), dat 1:11 gericht is tegen Manasse, overtuigt niet. Men bedenke hierbij echter wel dat in de boeken Koningen en Kronieken Manasse in de eerste plaats als de negatieve tegenhanger van koning Josia wordt geschilderd. In werkelijkheid zal Manasse wellicht een wat meer genuanceerde houding ten opzichte van

Assyrië hebben ingenomen. Dat neemt niet weg dat hij niet zou hebben toegestaan dat één van zijn ambtenaren zich in het openbaar zo kritisch over Assyrië zou uitlaten. In ieder geval lag de oorzaak van Juda's narigheid niet in de eerste plaats bij hem maar bij de Assyrische onderdrukking.

§ 3 *Theologische aspecten*

3.1 *Literatuur*

Balaban 1962; Coggins 1982; Dietrich 1994a; N.K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth. Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*, New York 1964; Keller 1972; Longman 1985; J.L. Mihelič, "The Concept of God in the Book of Nahum," *Interpretation* 2 (1948) 199-207; Peels 1993; G.V. Smith, *The Prophets as Preachers. An Introduction to the Hebrew Prophets*, Nashville 1994; K. Spronk, "Geweld in het Oude Testament," *Interpretatie* 6/6 (september 1998), 6-9; W. Staerk, *Das Assyrische Weltreich im Urteil der Propheten*, Göttingen 1908; Vawter 1961; M. Weinfeld, "Der Protest gegen den Imperialismus in der altisraelitischen Prophetie," *Kulturen der Achsenzeit* (ed. S.N. Eisenstadt), Vol. 1, Frankfurt a.M. 1987, 240-257; S. Weissbleit, "God's Character in the Prophecies of Jonah and Nahum in Regard to Nineveh," *Beit Mikra* 38 (1993) 206-211 (Hebreeuws).

Tegenover de prominente plaats van het boek Nahum in boeken en artikelen over de Hebreeuwse poëzie staat het feit dat het vrijwel geheel ontbreekt in de handboeken over de theologie van het Oude Testament. Zoals het algemeen wordt geprezen om zijn fraaie stijl, zo wordt het ernstig bekritiseerd om zijn onverholen haat en leedvermaak.¹⁵ Daarmee zou het nogal uit de toon vallen vergeleken bij bijvoorbeeld een profeet als Jeremia. Hij zou eigenlijk onder de valse profeten gerangschikt moeten worden.¹⁶

Men verliest hierbij echter uit het oog dat er wel degelijk duidelijke relaties bestaan met de overige Schriftprofeten. Juist wie daar oog voor heeft zal tot andere conclusies ten aanzien van de theologie van Nahum komen. Men bedenke ook dat er weinig verschil bestaat tussen de profetie van Nahum en de woorden tegen de volkeren zoals we die vinden bij Jesaja en Jeremia (ook opgemerkt door o.a. Stonehouse, 95; NH Ridderbos, 35; Weinfeld 1987, 242; Coggins 1992, 84). Sterker nog, veel uitspraken van Nahum kunnen worden beschouwd als herinterpretatie van woorden van Jesaja. Sommige van Nahums tijdgenoten zullen

¹⁵ Staerk 1908, 179v.: 'Aus Haß und wilder Schadenfreude ist die ganze Dichtung, in der wir ein charakteristisches Zeugnis des von Jeremja so scharf bekämpften nationalen Prophetentums haben, geboren.'

¹⁶ Vgl. JPM Smith, 281: 'In Nahum, a representative of the old, narrow and shallow prophetism finds its place in the Canon of Scripture. His point of view is essentially one with that of (...) the so-called "false prophets".' Dergelijke denigrerende oordelen vindt men o.a. ook bij Marti, 305v.; Elliger, 20; L. Rost, *ThLZ* 90 (1965) 246; en Seybold, 20. In de *Book List of the SOTS* 1988, 54, merkt R.A. Mason zelfs op: 'Will any of us ever have the courage to admit (...) that the book really is rather a disgrace to the two religious communities of whose canonical Scriptures it forms so unwelcome a part?' (vgl. Mason 1991, 82v., voor een wat genuanceerder oordeel).

getwijfeld hebben aan de profetieën welke Jesaja gegeven had over Assyrië aan het einde van de achtste eeuw, maar Nahum blaast ze juist nieuw leven in (Smith 1994, 159v.). Waarschijnlijk was Nahum ook op andere punten dezelfde overtuiging toegedaan, maar omdat hij zich concentreert op één onderwerp komen die hier niet aan de orde (vgl. Vawter 1961, 220 en Gottwald 1964, 232). In plaats van hem uit te maken voor een valse profeet bedenke men liever dat het boek Nahum in latere profetische tradities beschouwd moet zijn als een volmaakt voorbeeld van ware profetie. De val van Nineve in 612 bewees immers dat deze woorden, die waarschijnlijk een halve eeuw eerder aan het papier waren toevertrouwd, door God geïnspireerd moesten zijn. De woorden van Nahum voldoen volledig aan het in het boek Deuteronomium geformuleerde criterium voor de ware profetie, namelijk dat een profeet terecht gesproken heeft in Gods naam wanneer zijn woorden uitkomen (Deut. 18:21v.). Men bedenke hierbij ook dat juist het boek Deuteronomium een centrale rol speelde in de reformatie van Josia. Dit verklaart waarom het boek Nahum zo'n grote invloed heeft gehad op latere profeten (zie de opmerkingen hierboven bij § 1.6).

De hymne aan het begin van het boek wordt terecht de sleutel voor het juiste verstaan van het boek genoemd (Achtemeier). Het is meer dan slechts het resultaat van een latere poging van orthodox gelovige zijde om de van oorsprong wereldse soldatenliederen geschikt te maken voor religieus gebruik, zoals Seybold beweert. De theologische toon die aan het begin wordt gezet klinkt door in het gehele boek. YHWH wordt geprezen als almachtig schepper. Zijn macht doet Hij ook gelden in de geschiedenis (Balaban): Hij bestrijdt de boze krachten die zich tegen Hem verzetten en Hij beschermt degenen die hun toevlucht bij Hem zoeken. Nineve wordt geschilderd als een tegenstander van YHWH. De militaire machten die Nineve belegeren worden zo beschreven dat men ze in verband kan brengen met hemelse legers (vgl. Longman 1985 en Cathcart 1985 over YHWH als 'Divine Warrior'). De dichter van het boek Nahum kan gerekend worden tot de monotheïstische kringen in Juda die de weg bereidden voor de reformatie van Josia. Daarbij laat hij zien wat de politieke consequentie is van het geloof in de ene God (Dietrich 1994a).

Hoewel het boek Nahum begint met een drievoudig 'YHWH is een wreker', is wraak toch niet het overheersende thema. Men moet deze wraak vooral zien als onderdeel van het beeld van YHWH als rechter (Peels). Zijn toorn is gewekt bij de aanblik van het onrecht. De boodschap van zijn strenge oordeel is een troost voor wie onderdrukt worden door kwaadaardige machthebbers en een bron van hoop voor wie vrezen dat deze boze machten onoverwinnelijk zijn (Edelkoort, 52v.). Het spreekt vanzelf dat deze boodschap in later tijden het best werd en wordt begrepen door hen die in een situatie vergelijkbaar met die van Juda verkeerden.¹⁷

¹⁷ Vgl. de reactie van Mihelić 1948, 199v., op de bovengenoemde kritiek van o.a. Staerk: 'if the critics of Nahum had lived in the last decade and witnessed the brutality that had been visited upon the helpless people in the European and Asiatic concentration camps, that they would rather have joined their voices with Nahum in his joy over the fall of the "bloody city," than have condemned his righteous indignation in the comfort and the security of their ivory towers.'

Heel belangrijk in dit verband is ook het inzicht dat de beschrijving van het komende onheil over Nineve vrijwel geheel ontleend is aan Assyrische teksten. Keer op keer vindt de goede verstaander, dat wil zeggen: degene die vertrouwd is met de in de tijd van de dichter alom bekende teksten, verwijzingen naar de brallerige taal uit verslagen van de veroveringen door Assyrische koningen en naar de dreigende vloekteksten uit de verdragen die de Assyriërs oplegden aan overwonnen volkeren. Nineve wordt dus in zekere zin verslagen met het zwaard dat het zelf heeft opgenomen. Men doet het boek Nahum dus onrecht als men het ziet als een verheerlijking van geweld tegen de vijand. Het is eerder een protest tegen zulk geweld. Het zet in met een verwijzing naar een wrekende God, maar het is gebaseerd op de hoop op een goede God, die zelf niet het initiatief neemt tot een hard optreden, maar die wel de geweldenaar in zijn eigen geweld laat ondergaan.

De dichter beschrijft de tegenstanders doorgaans in algemene termen. Dit geeft aan dat hij niet slechts de voor hem actuele situatie in gedachten had. Nineve is het symbool van de Assyrische macht en Assyrië is een typisch voorbeeld van een vijand van YHWH (VanGemenen 1990, 161). Daarom kan men de boodschap van dit boek zien als een getuigenis van een fundamenteel geloof in YHWH als heerser over alle machten. Keller 1972, 418, spreekt over een 'Relativierung und Mythisierung der Geschichte' (vgl. ook Van der Woude, 127). Nahum zou zijn eigen tijd hebben gezien als verankerd in de mythische structuur van de 'unvermeidliche, weil transcendental verankerte, Sieg der Ordnung über die Unordnung.' Men kan deze visie vergelijken met de opvatting van andere geleerden die het boek Nahum in de overgeleverde versie dateren na de Babylonische ballingschap en in verband brengen met eschatologische tradities (Schulz 1973; Renaud 1987). Men kan over deze datering van mening verschillen, maar het is wel zeker dat het boek Nahum latere eschatologische en apocalyptische literatuur heeft beïnvloed (zie ook de opmerkingen aan het slot van § 1.6).

§ 4 *Geschiedenis van de uitleg*

4.1 *Literatuur*

J.D. Amusin, "The Reflexion of Historical Events of the First Century B.C. in Qumran Commentaries (4Q161; 4Q169; 4Q166)," *HUCA* 48 (1977) 123-152; C.T. Begg, "Josephus and Nahum Revisited," *REJ* 154 (1995) 5-22; D.L. Christensen, "The Book of Nahum: A History of Interpretation," *Forming Prophetic Literature* (Fs J.D.W. Watts; eds. J.W. Watts et al.; JSOTSup 235), Sheffield 1996, 187-194; D. Dimant, "A Quotation from Nahum 3:8-10 in 4Q385#6," *The Bible in the Light of Its Interpreters*, (ed. S. Japhet), Jerusalem 1994, 31-37 (Hebreeuws); A. Dupont-Sommer, "Le commentaire de Nahum découvert près de la mer morte (4QpNah). Traduction et notes," *Sem* 13 (1963), 55-88 (with additions in *RB* 71 [1964] 298v.); Y.-M. Duval, "Jérôme et Origène avant la querelle origéniste. La cure et la guérison ultime du monde et du diable dans l'*In Nahum*," *Aug* 24 (1984) 471-494; Y.-M. Duval, "Jérôme et les prophètes," *Congress Volume Salamanca 1983* (ed. J.A. Emerton; SVT 36), Leiden 1985, 108-131; Gordon 1989; D. Flusser, "Pharisäer und Essener im Pescher Nahum,"

Qumran (ed. K.E. Gröninger et al.; Wege der Forschung CDX), Darmstadt 1981, 121-166; D.J. Halperin, "Crucifixion, the Nahum Peshier, and the Rabbinic Penalty of Strangulation," *JJS* 32 (1981) 32-46; S.B. Hoenig, "Dorshé Halakot in the Peshier Nahum Scrolls," *JBL* 83 (1964) 119-138; S.B. Hoenig, "The Peshier Nahum »Talmud«, " *JBL* 85 (1967) 441-445; M.P. Horgan, *Pesharim. Qumran Interpretation of the Biblical Books* (CBQ Monograph Series 8), Washington 1979; G. Krause, *Studien zu Luthers Auslegung der Kleinen Propheten*, Tübingen 1962; J. Maier, "Weitere Stücke zum Nahumkommentar aus der Höhle 4 von Qumran," *Jud* 18 (1962) 215-250; I. Rabbinowitz, "The Meaning of the Key (»Demetrius«) Passage of the Qumran Nahum-Peshier," *JAOS* 98 (1978) 394-399; Rosenberg 1988; H.H. Rowley, "4QpNahum and the Teacher of Righteousness," *JBL* 75 (1956) 188-193; L.H. Schiffman, "Pharisees and Sadducees in *Peshier Nahum*," *Minhah le Nahum* (Fs Nahum M. Sarna, ed. M. Brettler et al.; JSOTSup 154), Sheffield 1993, 272-290; Spronk 1995a; Y. Yadin, "Peshier Nahum (4QpNahum) Reconsidered," *IEJ* 21 (1971) 1-12.

De eerste sporen van interpretatie van het boek Nahum zijn al te vinden binnen het Oude Testament zelf (zie § 1.6). Het boek Jona is duidelijk bedoeld als reactie op de manier waarop in het boek Nahum de relatie tussen YHWH en de volkeren wordt beschreven (zie § 1.7).

Voor de gemeenschap van Qumran in de laatste eeuw voor onze jaartelling blijkt het boek Nahum van grote waarde te zijn geweest. Enkele van hun lofliederen (1QH)¹⁸ zijn duidelijk geïnspireerd door Nah. 1 (zie Spronk 1995a, 59). Zo zijn er duidelijke overeenkomsten tussen 1QH XIV, 21v. en Nah. 1:11; XI, 28v. en Nah. 1: 6, 9, 11; XI, 30 en Nah. 1:4; XI, 31vv. en Nah. 1:5; XI, 31 en Nah. 1:8vv.; en tussen XI, 37 en Nah. 1:7. Er is een deel van een commentaar (*peshier*) uit Qumran bewaard gebleven (4QpNah).¹⁹ Daaruit blijkt dat men in het boek Nahum de ideeën van de gemeenschap van Qumran bevestigd zag. Ook legde men direct verband met bepaalde gebeurtenissen uit de eigen tijd (zie hierover de opmerking in de rubriek 'Hoofdpijnen en perspectieven'; zie verder ook Dimant 1994). Iets dergelijks treft men ook aan in de parafrases van de Targum.

Josephus noemt Nahum in zijn *Antiquitates* 9.239-241 bij zijn weergave van de gebeurtenissen ten tijde van koning Jotam. Deze ongebruikelijk vroege datering heeft waarschijnlijk te maken met het feit dat Josephus Nahum in verband wil brengen met de andere profeet die zich tegen Nineve richtte, Jona, die door hem in dezelfde tijd wordt geplaatst. Josephus beperkt zich bij de weergave van de boodschap van Nahum tot een vrije weergave van 2:9-14, waarin de Assyriërs worden vergeleken met leeuwen. Begg 1995, 16-22, vermoedt²⁰ dat Josephus hier bewust ruimte heeft willen laten voor verschillende toepassingen. Hij zou 'dubbel

¹⁸ Zie F. García Martínez en A.S. van der Woude, *De rollen van de Dode Zee. Ingeleid en in het Nederlands vertaald*, deel 1, Kampen 1994, 296-360.

¹⁹ Zie deel 2 van de in vorige noot genoemde vertaling, Kampen 1995, 216-221.

²⁰ In navolging van L.H. Feldman, "Josephus' Interpretation of Jonah," *Association for Jewish Studies Review* 17 (1992) 1-29.

spel' hebben gespeeld. De Romeinen zouden genoeg hebben aan dit citaat voor een associatie met de hun vijandige Parthen, die in dit tijd in het gebied van de Assyriërs woonden. Josephus' Joodse lezers zouden aan een enkel woord uit het boek Nahum genoeg hebben om het verband te leggen tussen de Assyrische onderdrukking van toen en de Romeinse onderdrukking waaronder zij zelf te lijden hadden.

In de vroege christelijke kerk werd het boek Nahum vaak gebruikt als troost voor vervolgte christenen, waarbij de hoop werd uitgesproken dat ooit de kerk reden zou hebben om te juichen, net als Juda (2:1; zie o.a. de commentaren van Hieronymus, Theodorus, Theodoretus en Cyrillus). De martelaren zullen worden gewroken in het komende laatste oordeel van God. Nineve werd vaak beschouwd als beeld van de duivel.

In latere Joodse tradities (zie hierover Rosenberg en Gordon 1989) lijkt het boek Nahum een minder prominente plaats te hebben dan in Qumran. Veel aandacht is besteed aan de tegenstelling die er lijkt te bestaan tussen het begin van het boek, sprekend over YHWH als toernend wreker, en teksten als Lev. 19:18 en Jes. 27:4.

Luther had veel oog voor de literaire kwaliteit van het boek (zie Krause 1962). Wat betreft de interpretatie was het voor hem niet moeilijk om verband te leggen met zijn eigen tijd. Volgens hem gingen de Assyriërs ten onder aan hun onvermogen om bescheiden om te gaan met hun voorspoed. Om dezelfde reden, zo merkt hij in de inleiding op zijn commentaar op, konden de Perzen overwonnen worden door de Grieken, de Grieken door de Romeinen en op hun beurt de Romeinen weer door de Goten. Evenzo werd volgens Luther in zijn dagen de paus overwonnen door Gods woord.

Calvijn merkt bij Nah. 1:9 op dat één van de belangrijkste elementen uit de boodschap van Nahum is dat het ons leert dat de goddelozen, wanneer zij de kerk aanvallen, niet alleen mensen kwaad aandoen, maar tegen God zelf strijden. God verbindt zich zozeer met zijn kerk, dat al wie haar kwaad doet aan zijn oogappel komt. Daaruit kan men troost putten en zo zijn deze woorden als een schild tegen de vijanden.

In 1793 publiceerde Greve een opmerkelijke studie over het boek Nahum. Daarin probeerde hij aan te tonen dat het is geschreven in een regelmatig jambisch metrum. Daarvoor moest hij dan wel de Hebreeuwse tekst op een aantal plaatsen aanpassen. De voorzichtigere en gedetailleerde filologische studie van Kreenen in 1808 vond meer bijval.

Het boek Nahum speelt een belangrijke rol in de theorie van Kalinski (1748) dat er twee keer een verwoesting van Nineve heeft plaats gevonden. Zijn visie, voornamelijk gebaseerd op Griekse bronnen, beïnvloedde latere commentatoren zoals Michaelis, maar hij werd achterhaald door de archeologische gegevens nadat in de negentiende eeuw de resten van het oude Nineve waren ontdekt. De overblijfselen van de monumentale gebouwen en de informatie die de vele gevonden teksten opleverden maakten grote indruk en waren een grote stimulans voor het bestuderen van het boek Nahum. Vandaar dat er golf aan nieuwe studies verscheen; zie o.a. het werk van Strauss, Breiteneicher, Billerbeck/Jeremias en

Feuchtwang. Ook in de populaire literatuur en in preken kreeg het boek veel aandacht. Men kon nu wijzen op de vervulling van Nahums profetie en op de vergankelijkheid van de menselijke macht.²¹

Een nieuwe stimulans voor het onderzoek was de ontdekking van een alfabetisch acrostichon in Nah. 1:3-7. Dit leidde niet alleen tot tal van pogingen om het veronderstelde volledige acrostichon te reconstrueren, het betekende ook het einde van de algemeen aanvaarde opvatting dat het boek een eenheid is (zie de inleiding op de exegese van 1:1-11).

In de laatste decennia zijn een aantal monografieën over Nahum verschenen met verregaande en zeer uiteenlopende theorieën over de wordingsgeschiedenis van het boek (zie Jeremias 1970, Schulz 1973 en Seybold 1989). Geen van deze heeft tot op heden brede navolging gevonden. De belangrijkste moderne studies en gesprekspartners voor dit commentaar zijn, naast de boven genoemde drie, het artikel van Gunkel over Nah. 1, het zeer gedetailleerde commentaar van JPM Smith, de nog minutieuzere dissertatie van Goslinga, het dikke boek van de net als Goslinga tamelijk conservatieve Maier (met uitstekende, vrijwel complete overzichten van eerder onderzoek), de uitgebreide filologische opmerkingen van Cathcart, en o.a. de commentaren van Keller, Longman, Patterson, Roberts, Robertson, Rudolph en Van der Woude.

²¹ Zie o.a. A. Keith, *De stipte en letterlijke vervulling der Bijbelsche profetieën*, Amsterdam 1853², 234-240; J.J. van Oosterzee, *Nineveh en de Heilige Schrift*, Rotterdam 1856; C.H. Spurgeon, "Mercy, Omnipotence and Justice (Nah. 1:3)," *The Treasure of the Bible*, Vol. 4, Grand Rapids 1981.

YHWH IS MACHTIG EN WREEKT HET KWADE

NAHUM 1:1-11

- I.i.1 *Oordeel over Nineve: (v. 1a)*
beschrijving van het visioen van Nahûm de Elkosiet. (1b) ,
- ⌘ 2 *Een jaloerse god, een wreker is YHWH, (2aA)*
een wreker is YHWH en een grimmige heer. (2aB) ה
- ⌚ *YHWH wrekt zich op zijn tegenstanders (2bA)*
en bewaart (zijn boosheid) voor zijn vijanden. (2bB) י
- י 3 *YHWH ⌘ is terughoudend in zijn boosheid en heel sterk (3aA)*
en Hij laat (het kwaad) zeker niet ongestraft. (3aB) ה
- ii.1 *YHWH ⌚ gaat zijn weg in wervelwind en storm, (3bA)*
en wolken zijn het stof onder zijn voeten. (3bB)
- ⌚ *Hij bestraft de zee en zij droogt op (4aA)*
en alle rivieren laat Hij leeglopen. (4aB)
- ⌚ *Basan en Karmel verkwijnen (4bA)*
en de bloei van de Libanon verwelkt. (4bB)
- ה 2 *Bergen beven door Hem (5aA)*
en heuvels bewegen. (5aB)
- י *En de aarde rijst op voor Hem (5bA)*
en de wereld en een ieder die daarop woont: (5bB)
- ⌚ 3 *Wie kan zich staande houden voor zijn toorn? (6aA)*
Wie kan tegen de gloed van zijn boosheid op? (6aB)
- ה *Zijn grimmigheid wordt uitgegoten als vuur (6bA)*
en de rotsen springen vanwege Hem aan stukken. (6bB)
- ⌚ iii.1 *YHWH is goed, (7aA)*
ja, een schuilplaats in tijd van benauwdheid (7aB)
en Hij kent wie bij Hem beschutting zoeken. (7aC)
- Maar met een verwoestende vloed (8aA)*
maakt Hij haar plaats teniet (8aB)
en jaagt Hij zijn vijanden de duisternis in. (8aC)
- 2 *Wat denk je wel te kunnen beginnen tegen YHWH? (9a)*
Hij doet (zijn tegenstanders) teniet: (9bA)
de benauwdheid zal niet nog eens opkomen. (9bB)
- 3 *Want zoals verstrengelde doorns (10aA)*
en zoals het bier dat zij brouwen, (10aB)
zo zullen zij worden verteerd, als droge stoppels. (10aC)
- Uit jou is voortgekomen (11aA)*
iemand die kwaad beraamde tegen YHWH, (11aB)
die duivelse plannen smeedde. (11aC)

HOOFDLIJNEN EN PERSPECTIEVEN

Het eerste deel van het boek Nahum is een theologische inleiding op de woorden tegen de Assyriërs gesymboliseerd door hun hoofdstad Nineve. De eigenlijke aankondiging van Nineve's belegering en val is te vinden in 1:12-14. Dit wordt gevolgd door de beschrijving van een visioen waarin de profeet deze dingen ziet gebeuren (2:1-13). In over het algemeen traditionele taal wordt in 1:1-11 gesproken over YHWH en zijn tegenstanders. Wat deze vijanden precies voor verkeerde dingen deden wordt niet verteld, alleen dat ze tegen YHWH ingaan. YHWH wordt beschreven als een machtig heerser over de aarde. Hij heeft de machten van de natuur in zijn hand en komt op voor de (opnieuw niet nader aangeduide) mensen die hun toevlucht bij Hem zoeken. YHWH wordt nadrukkelijk 'goed' genoemd (v. 7), omdat Hij opkomt voor wie in het nauw zijn gebracht. Hij is een 'wreker' omdat hij zich keert tegen de boze machten die anderen in het nauw brengen.

Deze tekst heeft een heel duidelijk bepaald historisch kader. Toch weerhield dit latere lezers er niet van om de woorden van de profeet toe te passen op hun eigen tijd en situatie. Dit werd bevorderd door het feit dat de profeet in algemene termen spreekt over vrienden en vijanden van YHWH, terwijl Nineve gemakkelijk kon worden opgevat als symbool voor alle boze machten, net zoals dat het geval is met Babylon in het boek Openbaring.

In het oudste ons bekende commentaar op het boek Nahum, geschreven in en voor de gemeenschap van Qumran in de laatste eeuw voor onze jaartelling, wordt Nah. 1 uitgelegd als een voorzegging van de beëindiging van de Romeinse bezetting van Israël door toedoen van God. Het belang van deze tekst wordt onderstreept door het feit dat in de Rol van de Lofprijzingen (1QH XI, 26-36) de beschrijving van 'iedere Belial' geïnspireerd blijkt te zijn door deze profetie.

De Targum leest Nah. 1 als de belofte dat YHWH ervoor zal zorgen dat ramp van de vernietiging van de tempel (in het jaar 70) zich nooit meer zal herhalen. Hij zal oordelen over de verantwoordelijken en zelf het uitgesproken vonnis voltrekken.

Aan het eind van de vierde eeuw legt Hieronymus in zijn commentaar op Nah. 1 verband met de vervolging van de kerk door Romeinse keizers zoals Valerianus. Hij vindt troost voor de vervolgd in de belofte dat God uiteindelijk definitief zal afrekenen met de machten van het kwade. Evenals Hieronymus ziet Cyrillus van Alexandrië in Nah. 1:2 en 9 verwijzingen naar het laatste oordeel. Haymo van Halberstadt (negende eeuw) en Bibliander (zestiende eeuw) vinden in Nah. 1 verwijzingen naar God die zijn kerk beschermt tegen ketters zoals Marcion. Luther legt een verband met de manier waarop, zoals hij dat zag, in zijn tijd het rijk van de paus beefde onder de druk van Gods woord.

Tot ongeveer een eeuw geleden hadden de uitleggers er geen moeite mee dat God hier 'wreker' en 'grimmig heer' wordt genoemd. Het enige probleem was de ogenschijnlijke tegenstelling met het door God zelf gegeven gebod in Lev. 19:18: 'Wreekt uzelf niet' en met Jes. 27:4: 'Er is geen boosheid in mij'. In de rabbijnse literatuur wordt dit doorgaans opgelost door onderscheid te maken tussen Gods houding ten opzichte van zijn eigen volk en zijn houding ten opzichte van andere

volken (Talmud Avoda Zara 4a; Midrasj Rabba Qoh. 8.4:1 en Midrasj Rabba Gen. 55:3). Men moet ook letten op het verschil tussen menselijke wraak en God die het kwade wreekt. Zo lezen we in Midrasj Rabba Gen. 49:8: 'Rabbi zei: Een mens wordt overmeesterd door zijn boosheid, maar de Heilige, geprezen zij Hij, overmeestert boosheid, zoals gezegd is, *De Heer wreekt en overmeestert toorn*. Rabbi Jonathan zei: Een mens wordt overmeesterd door zijn jaloezie, maar de Heilige, geprezen zij Hij, overmeestert zijn jaloezie, zoals gezegd is, *De Heer is God over jaloezie en wraak*.' Dezelfde gedachte vinden we terug in Qumran, in het Damascus Document 9:2-5: 'En wat betreft hetgeen er gezegd is: *Gij zult geen wraak nemen noch wrok koesteren tegen uw volksgenoot*, en ieder van de mensen van het verbond die een beschuldiging tegen zijn naaste inbrengt, zonder hem eerst te vermanen onder getuigen, of het in boosheid naar voren brengt, of het de oudsten zegt om hem verachtelijk te maken; zo iemand neemt wraak en koestert wrok. Want er staat nadrukkelijk: *Hij neemt wraak op zijn tegenstanders en hij koestert wrok tegen zijn vijanden*.¹ In zijn brief aan de Romeinen 12:19 formuleert Paulus wat beknopter dezelfde gedachte. Hij citeert niet rechtstreeks uit Nahum, maar hij gebruikt wel dezelfde sleutelwoorden: 'Wreekt uzelf niet, maar laat plaats voor de toorn (van God)'. Menselijke wraak leidt al te snel tot een eindeloze spiraal van geweld, terwijl daarentegen Gods wraak leidt tot een eind van het kwade en zo hoop biedt aan wie lijdt onder het geweld. De belijdenis dat YHWH een wreker is, is onderdeel van het geloof in Hem als rechter en beschermer (Chisholm, 179-81; Becking 1995a and 1995b; Peels 1995, 205-8). Zo gezien is de boodschap van Nahum een belangrijk aspect van de goede boodschap aan de macheloze die wordt onderdrukt door ogenschijnlijk onoverwinnelijke boze machten: er zal een eind komen aan het kwade.

INLEIDING TOT DE EXEGESE

Literatuur: W.R. Arnold, "The Composition of Nahum 1-2:3," *ZAW* 21 (1901) 225-265; M. Berlin, "Nahum I and the Age of Alphabetic Acrostics," *JQR* 13 (1901) 681v.; G. Bickell, "Die hebräische Metrik," *ZDMG* 34 (1880) 557-563; G. Bickell, "Exegetisch-kritische Nachlese zu den alttestamentlichen Dichtungen (Nah.1,2-10)," *ZKTh* 10 (1886) 550; G. Bickell, *Beiträge zur hebräischen Metrik. I. Das alphabetische Lied in Nahum I 2 - II 3* (Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Abh. 5), Wien 1894; J.F. Brug, "Biblical Acrostics and Their Relationship to Other Ancient Near Eastern Acrostics," *The Bible in the Light of Cuneiform Literature* (ed. W. Hallo et al.; Scripture in Context III), Lewiston 1990, 283-304; K. Budde, "Elkoshite, The," *Encyclopaedia Biblica* (ed. T.K. Cheyne et al.), Vol. 1, London 1901,

¹ Zie over het gebruik van Nah. 1:2 in de geschriften van Qumran M. Fishbane, "Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran," *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (ed. M.J. Mulder; Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum) Assen 1988, 339-377; vooral 354v.

1281v.; W.W. Cannon, "Some Notes on Nahum I-II.3," *The Expositor* IX/3 (1925) 280-286, 433-444; IX/4 (1925) 102-110; T.K. Cheyne, "Note on Mr. Gray's Article »The Alphabetical Poem in Nahum«, " *The Expositor* 45 (1898), 304v.; D.L. Christensen, "The Acrostic of Nahum Reconsidered," *ZAW* 87 (1975) 17-30; D.L. Christensen, "The Acrostic of Nahum Once Again. A Prosodic Analysis of Nahum 1,1-10," *ZAW* 99 (1987) 409-415; M.H. Floyd, "The Chimerical Acrostic of Nahum 1:2-10," *JBL* 113 (1994) 421-437; W.C. Graham, "The Interpretation of Nahum 1,9-2,3," *AJSL* 44 (1927v.) 37-48; G.B. Gray, "The Alphabetical Poem in Nahum," *The Expositor* 45 (1898) 207-220 (herdrukt met enkele aanvullingen in zijn *The Forms of Hebrew Poetry*, 1915 [=New York 1972], 243-263); H. Gunkel, "Nahum 1," *ZAW* 13 (1893) 223-244; O. Happel, *Der Psalm Nahum (Nahum 1) kritisch untersucht*, Würzburg 1900; Th. Hieke, "Der Anfang des Buches Nahum I: Die Frage des Textverlaufs in der jetzigen Gestalt. Ein antithetisches Prinzip...", *BN* 68 (1993) 13-20 (=1993a); Th. Hieke, "Der Anfang des Buches Nahum II: Wie begann die Prophetie Nahums ursprünglich? Ein Rekonstruktionsversuch...", *BN* 69 (1993) 15-20 (=1993b); P. Humbert, "Essai d'analyse de Nahoum 1,2-2,3," *ZAW* 44 (1926) 266-280; K. Jeppesen, "The Verb *yā'ad* in Nahum 1,10 and Micah 6,9?," *Bib* 65 (1984) 571-574; J.D. Levenson, "Textual and Semantic Notes on Nah. I,7-8," *VT* 25 (1975) 792-795; G. Nestle, "Where is the Birthplace of the Prophet Nahum to be Sought?," *PEQ* (1879) 136-138; J. Nogalski, "The Redactional Shaping of Nahum 1 for the Book of the Twelve," *Among the Prophets* (ed. P.R. Davies et al.; JSOTSup 144), Sheffield 1993, 193-202 (=Nogalski 1993c); H.G.L. Peels, *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS 31), Leiden 1995 (een vertaling van zijn proefschrift *De wraak van God*, Zoetermeer 1992); A. van Selms, "The Alphabetical Hymn in Nahum 1," Van Zyl 1969, 33-45; K. Seybold, "Vormasoretische Randnotizen in Nahum 1," *ZAW* 101 (1986) 71-85; E. Sievers, *Metrische Studien I. Studien zur Hebräischen Metrik 2. Textproben*, Leipzig 1901, 486-489; W.M. Soll, "Babylonian and Biblical Acrostics," *Bib* 69 (1988) 305-323; A. Spreafico, "Nahum I 10 and Isaiah I 12-13: Double-Duty Modifier," *VT* 48 (1998) 104-110; R. Tournay, "Recherches sur la chronology des psaumes," *RB* 65 (1958) 321-357; D.T. Tsumura, "Janus Parallelism in Nah 1:8," *JBL* 102 (1983) 109vv.; S.J. de Vries, "The Acrostic of Nahum in the Jerusalem Liturgy," *VT* 16 (1966) 476-481; J.P. van der Westhuizen, "A Proposed New Rendering of Nahum 1:5b," Van Zyl 1969, 27-32; D.T. Williams, "The Acrostic of Nahum: Call of the Prophet," *OTE* 4 (1991) 248-256; M. Wolff, "Nahum 1,5b," *BZ* 16 (1924) 92.

In het verleden is veel aandacht besteed aan de lokalisering van de uit andere teksten niet bekende plaats Elkos. Hieronder zal gepoogd worden om aan te tonen dat het de moeite meer loont om uit te gaan van de mogelijkheid dat de schrijver deze naam verzonnen heeft als woordspel met het volgende אל קנורא (v. 2aA) en dat hij daarmee het thema van zijn boodschap aangeeft.

Sinds het einde van de negentiende eeuw is de uitleg van Nah. 1 bepaald door de discussie betreffende de sporen een alfabetisch acrostichon. Dit begon met de ontdekking door de Duitse predikant Gottfried Frohnmeyer² dat de profeet in vv. 3-7 zich bij het formuleren van zijn gedachten blijkbaar had laten leiden door de volgorde van een deel van het alfabet, namelijk van de letter כ tot de letter ט. Deze waarneming werd dertien jaar later verwerkt door Gustav Bickell in een studie over het metrum in de Hebreeuwse bijbel. Hij stelt dat er een volledig acrostichon te vinden is in vv. 2-10: de letters א tot en met ט aan het begin van de versregels, de volgende letters aan het begin van v. 2 (ג) en vervolgens na de letters van de eerste helft van het alfabet: ט en פ na de כ in כסופה (v. 3b) enzovoort (Bickell 1880, 559v.). Gunkel verwierp deze reconstructie. Volgens hem klopte het metrum niet en verder wees hij erop dat er geen parallellen voor een dergelijke kunstvorm te vinden zijn in de Hebreeuwse literatuur. Hij deed zelf een nieuwe poging om een volledig acrostichon te reconstrueren in 1:2-2:3. Daartoe moest hij wel de Masoretische tekst op tal van plaatsen aanpassen. Gunkel beschouwde dit echter niet als een zwak punt van zijn theorie. Het zou eerder opgevat moeten worden als een nieuw bewijs voor de gebrekkige overlevering van de tekst. Hij concludeerde ook dat het eerste deel van het boek Nahum zozeer afwijkt van de rest van de profetie, dat het beschouwd moet worden als een 'nachprophetischer' en 'eschatologischer Psalm'. Bickell reageerde in 1894 met een nieuwe studie, waarbij hij uitging van Gunkels bevindingen. Zijn overtuiging dat hij nu de definitieve oplossing voor het raadsel had gevonden werd echter door weinigen gedeeld.³ De studie van Gunkel had meer invloed in de daarop volgende decennia, vooral wat betreft de opvatting dat de hymne aan het begin van het boek een latere toevoeging aan het profetische visioen zou zijn.⁴

De hoop dat een volledig alfabetisch acrostichon zou kunnen worden gereconstrueerd begon langzamerhand te verdwijnen. Nieuwe pogingen door Happel 1900; Berlin 1901; Van Hoonacker, 418-432; Davis 1911; en Richter 1914, 120-129, droegen slechts bij aan de overtuiging dat Nah. 1 niet meer dan een gedeeltelijk acrostichon bevat. Al in 1898 stelde Wellhausen dat men niet verder moest zoeken dan het rijtje van א tot ט in vv. 2-8 (Wellhausen, 159; vgl. ook M. Löhr, *ZAW* 25 [1905], 174v.; Kleinert 1910, 525v.; Cannon 1925, 104v.). Sommigen bleven verder zoeken: tot aan de ט (Gray 1898; Fohrer 1965, 493; Van Wyk 1971, 231; Bliese 1995, 53; Spronk 1995b, 183v.)⁵, tot aan de ט in v. 10 (Marti; Haupt

² Zie voor enkele biografische gegevens Seybold 1989, 74, n.1. Zijn ontdekking werd bekend gemaakt door F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über die Psalmen*, Leipzig 1867², 106v.

³ In zijn *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895, ging Gunkel nog kort in op deze kwestie (pp. 102v., n.1). Hij verwierp ook het laatste voorstel van Bickel, al accepteerde hij wel enkele voorstellen tot emendatie.

⁴ M. Krieg, *Todesbilder im Alten Testament*, Zürich 1988, 518v., doet een poging om Gunkels reconstructie van een volledig acrostichon grotendeels in ere te herstellen; zie ook Holland, 26 en Alonso Schökel, 1081v., die sporen van א-ט-regels menen aan te treffen in vv. 12vv.

⁵ Renaud, 286, suggereert dat een redactor geprobeerd heeft de proloog, die oorspronkelijk eindigde in v. 8 met een ט-regel, te verlengen door een ל- en een ט-regel toe te voegen in v. 9. Op deze manier

1907a, 278v.; 1907b, 8v.; JPM Smith, 296; Horst, 156; BHK²⁺³; Lipiński 1971, 794; Alonso Schökel, 1078v.; Seybold 1989, 75), een $\mathfrak{y}$ -regel in v. 11 (E. Dhorme, *La Bible, ancien testament*, II, Paris 1959, 794), in v. 12 (Duhm 1911, 100vv.), of in v. 13 (Edelkoort, 18v.), of een $\mathfrak{p}$ -regel in v. 14 (Sievers 1901; Brockington, 257v.). De opvatting van Wellhausen vond echter de meeste navolging. De meeste geleerden lieten zich overtuigen door de argumenten zoals Humbert die opsomde: (1) de dichter stopte bewust met het acrostichon na precies de eerste helft van het alfabet; (2) hiervoor bestaan parallellen in latere Joodse teksten; (3) het gedeelte vanaf v. 9 heeft een andere vorm dan de voorafgaande hymne; (4) de laatste verslijn begint niet alleen met een $\mathfrak{d}$, maar eindigt ook met deze letter (Humbert 1926, 267; zie ook Graham 1927v., 43). Junker, 15, voegde hieraan toe dat de letter $\mathfrak{d}$ ook gezien kan worden als aanduiding van het sleutelwoord כלה , 'verwoesten'. Het acrostichon kan worden geïnterpreteerd als een manier van aftellen tot aan de komende verwoesting van Nineve. Schart 1998, 243, ziet er een andere zin in: 'Der Psalm bricht äußerst effektiv in der Mitte des Alphabets ab, er bleibt unvollendet. Darin kommt drastisch zum Ausdruck, daß auch Jahwes Gottheit so lange unvollendet ist, solange in der Welt seine Feinde triumphieren.'

Al vanaf het begin werden de theorieën over een alfabetisch acrostichon hevig bekritiseerd, vooral vanwege de vele in dit kader voorgestelde wijzigingen van de Masoretische tekst (Davidson, 20; Cassuto 1911, 170v.; GA Smith, 83v.; Haldar 1947, 24; Allis 1955, 78; Maier, 52-62; Lehrman, 194; Chisholm, 165; Robertson, 57v.; Floyd 1994; Becking 1995a, 282vv.; en 1995b, 4vv.).⁶ Naast deze tegenover elkaar staande opvattingen vinden we de theorie dat een bestaand alfabetisch gedicht is gebruikt en daarbij enigszins werd aangepast door de profeet of door een latere redacteur. Dit laatste werd reeds geopperd door Arnold (1901), maar zijn theorie dat een reactor het gedicht uit het hoofd citeerde en daarbij het één en ander vergat of verwarde, vond weinig steun. Het basisidee echter vinden we terug bij een aantal latere onderzoekers (Cannon 1925, 109v.; Jeremias 1970, 16vv.; Seybold 1989, 81v.; Nogalski 1993). Anderen denken dat de profeet zelf de hymne bewerkte (Von Orelli, 132) of dat hij hier zichzelf citeert (Woods, 16; NH Ridderbos, 38; Gaster, *MLC*, 662; Van Selms 1969; Achtemeier, 6; Roberts, 48). De profeet zou door zijn bewerking aan het begin van de hymne extra hebben willen benadrukken dat YHWH een wreker is (Peels 1995, 201).

Van der Woude kwam met een opmerkelijke verklaring van de onregelmatigheden wat betreft de volgorde van het alfabet in vv. 4 en 6. Hij veronderstelt dat de profeet het oorspronkelijke alfabetische acrostichon wijzigde in een in geheel nieuw acrostichon: de eerste letters van elke regel (met in v. 7 יודע in plaats van וידע) vormen samen met het op het eerste gezicht onregelmatige לפני in v. 6 de

zou hij willen hebben komen tot de $\mathfrak{d}$ als eerste letter van Nineve.

⁶ Een geheel afwijkende opvatting is die van Riessler, 170: 'Der Glossator, der in dem zufälligen Aufeinanderfolgen der Buchstaben b, g, d, w an der Spitze der V. 3 4 5 8 die Spuren einer alphabetischen Ordnung sah, suchte durch Einschübe die Ordnung zu ergänzen.'

centrale boodschap van het boek: אֲנִי בָגָאָה וּלְפָנַי חָטִיךְ, 'Ik ben hoogverheven en voor mijn ogen zijn degenen die zich aan u vergrijpen' (Van der Woude 1977, 123, en POT, 81). Dit voorstel wordt doorgaans genegeerd of verworpen (Seybold 1989, 74; Dietrich 1994, 738). De manier waarop het werd verwerkt en uitgebreid door Christensen 1988, 55, maakte het zeker niet geloofwaardiger (zie de opmerkingen door Longman, 775). Zoals ik in het in 1998 verschenen artikel heb proberen aan te tonen heeft Van der Woude echter wel de aanzet gegeven voor een vruchtbare nieuwe benadering van dit oude probleem. Zijn reconstructie van het acrostichon is als geheel niet overtuigend. Ten eerste, omdat er geen andere voorbeelden zijn van het door elkaar gebruiken van woorden en letters als elementen van het acrostichon; ten tweede, omdat de op deze wijze gevormde zin niet echt kan worden gezien als een duidelijke, laat staan centrale boodschap van de profeet. Kijken we echter naar het begin van het acrostichon, dan is het wel zeer opmerkelijk dat dit begint met het persoonlijk voornaamwoord אֲנִי (via de beginletters van vv. 2-3a). Dit is namelijk een bekend fenomeen in acrostichons aangetroffen in Mesopotamische teksten (zie Soll 1988 en Brug 1990).⁷ Ook de 'Babylonische theodicee' (zie *TUAT*, III/1, 143-157) en een gebed van Assurbani-pal tot de god Marduk (*TUAT*, II/5, 765-768) beginnen met het persoonlijk voornaamwoord van de eerste persoon (*anaku*) in de vorm van een acrostichon. In deze teksten wordt dat gevolgd door de naam van de auteur. De schrijver van het boek Nahum, die bekend moet zijn geweest met de Assyrische schrijfkunst (zie §1.5 boven), lijkt zich door deze Mesopotamische literaire vorm te hebben laten inspireren. Hij verwerkte evenwel niet zijn eigen naam in de tekst, maar de naam van Hem wiens woord hij doorgeeft: YHWH, die aan de profeet de visioenen geeft (vgl. Hos. 12:10v.). De godsnaam staat niet alleen aan het begin van de volgende twee versregels, maar ook aan het einde van de versregels van vv. 1-3a: de laatste letters van vv. 1, 2a, 2b en 3a vormen samen het woord יהוה.⁸ Voor deze vorm van een acrostichon, ook wel telestichon genoemd, vindt men parallellen in de Mesopotamische literaire kunst (Soll 1988, 309v.).

De ontdekking van een zinsacrostichon in vv. 1-3 werpt nieuw licht op de vraag naar de authenticiteit van het opschrift van het boek en naar de omvang van het alfabetische acrostichon. De א-regel in v. 2a kan niet langer worden beschouwd als onderdeel van een alfabetische reeks. Het ligt meer voor de hand dat deze begint in v. 3a. Deze begint met de naam YHWH. De eerste letter daarvan markeert het slot van אֲנִי van het acrostichon. Na de godsnaam volgen twee woorden beginnend met de letter א. Iets dergelijks zien we nu ook in de volgende versregel: hier wordt de godsnaam gevolgd door twee woorden beginnend met de tweede

⁷ Volgens Watson, *CHP*, 192, heeft men tot dusver niet overtuigend kunnen aantonen dat er in het OT naam- of zinacrostichons voorkomen. Dat neemt niet weg dat we altijd nog met de mogelijkheid rekenen moeten houden. Zie ook de opmerkingen bij 1:12 en 3:18. Bliese 1995, 53-54, ziet in de beginsletters van de stichen in vv. 2b-3a een verwijzing naar Nineve en wel via de herhaling van de letter נ (in נָקַם, נָקַד, וְנָקַד) en de letters van יהוה. Dit is echter niet alleen vrij cryptisch, het is bovendien de vraag of de schrijver de godsnaam gebruikt zou hebben voor dit taalspel.

⁸ Deze observatie dank ik aan prof.dr. C.J. Labuschagne, Groningen.

letter van het Hebreeuwse alfabet, de $\aleph$.⁹ Zo zijn beide acrostichons verbonden via de godsnaam. Het eerste acrostichon noemt deze naam als bron van de profetie, het tweede acrostichon beschrijft de macht en het karakter van die god. Het loopt tot de letter $\beth$ in v. 7, aannemend dat in een vroeg stadium van de overlevering van de Hebreeuwse tekst het originele begin van v. 4b en v. 6a verloren zijn gegaan.¹⁰ De belijdenis 'YHWH is goed' in v. 7a vormt een goede overgang naar de volgende eenheid. Deze indeling van de tekst wordt ondersteund door de overgang van de regelmatige bicola in vv. 3-6 naar tricola in v. 7. Net als in v. 3a overlappen de opeenvolgende eenheden elkaar en in beide gevallen wordt hierdoor de godsnaam extra benadrukt.

De duidelijke scheiding tussen v. 6 en v. 7 is lange tijd genegeerd vanwege de theorie over een alfabetisch acrostichon dat ten minste door zou lopen tot aan v. 8. De scheiding tussen v. 6 en v. 7 werd onderkend door commentatoren uit de periode vóór de publicatie van de studies van Bickell en Gunkel (zie Ewald, Umbreit, Strauss, Breitenicher, Kleinert) en later weer door geleerden die van geen acrostichon wilden weten (GA Smith, Robinson, Deane, Chisholm, Roberts, Floyd 1994, 427v.). De verzen 7-11 vormen een goed samenhangend en te begrijpen geheel. De zeer speculatieve theorie van Seybold over een verkeerde invoeging van voor-Masoretische notities in de kantlijn over al vroeg waargenomen beschadigingen is gebaseerd op de op zich discutabele opvatting dat de regels in vv. 9vv. zouden zijn verward.

De hier voorgestelde indeling in strofen biedt ook een verklaring voor de opmerkelijke wisseling wat betreft de aangesproken persoon van mannelijk (vv. 9A [mv], 14; 2:2) naar vrouwelijk (vv. 11aA, 12b, 13; 2:1b) (zie hierover ook Happel 1900, 12; Graham 1927v., 45; De Vries 1966, 480; Becking 1978, 111-4; en Sweeney 1992, 370-3). De dichter is niet consistent in het gebruik van vrouwelijk en mannelijk in zijn beschrijving van Nineve en Juda. In vv. 12v. verwijst de vrouwelijke vorm duidelijk naar Juda en in v. 14 de mannelijke vorm naar Nineve, maar in 2:2 en waarschijnlijk ook in 1:11 wordt Nineve aangesproken met de tweede persoon vrouwelijk. Het blijkt dat de dichter wat betreft het gebruik van persoonlijke voornaamwoorden slechts consistent was op het vlak van de strofe. De vraag wie wordt bedoeld of aangesproken moet in elke strofe opnieuw worden gesteld.

Voor alle duidelijkheid volgt hieronder nog de Hebreeuwse tekst van het eerste deel van het boek Nahum waarbij de letters die de verschillende acrostichons vormen vergroot zijn weergegeven. Bij de indeling in versregels hoeft niet te worden afgeweken van de Masoretische tekst. Aan het begin van v. 4b en v. 6a is de tekst enigszins gewijzigd (zie hierover de opmerkingen bij de betreffende verzen).

⁹ Dit werd ook gesignaleerd door Christensen 1987, 412, maar in zijn latere studies keerde hij terug naar de oude opvatting van een acrostichon beginnend in v.2.

¹⁰ Hiermee kom ik terug op de opmerkingen die ik eerder over maakte over deze verzen in het artikel in 1995(b), 183v.

- 1 מִשָּׁא נִיגוּהַ סֵפֶר חֲזוֹן נַחוּם הָאֱלֹקִשׁ
 2 אֶל קִנּוּא וְנִקְם יְהוָה נִקְם יְהוָה וּבָעַל חֲמָה
 נִקְם יְהוָה לְצָרָיו וְנוֹטֵר הוּא לֹא־יִכָּבֵד
 3 יְהוָה אֶרֶץ אֲפִים וְגִדּוּל־כֹּחַ וְנִקְהָ לֹא יִנְקָה
 יְהוָה בְּסוּפָהּ וּבְשַׁעֲרָהּ דָּרְכוּ וְעָנָן אֲבַק רָגְלָיו
 4 גִּוְעַר בַּיִם וַיִּבְשֶׁהוּ וְכָל־הַנְּהָרוֹת הִחְרִיב
 דָּלְלוּ בָשָׁן וּכְרָמָל וּפָרַח לְבָנוֹן אִמְלָל
 5 הָרִים רָעִשׁוּ מִמֶּנּוּ וְהַגְּבָעוֹת הִתְמַגְּגוּ
 וְתִשָּׂא הָאָרֶץ מִפָּנָיו וְתִבֵּל וְכָל־יֹשְׁבֵיָהּ
 6 אֲעִמּוּ מִי יַעֲמֹד לִפְנָיו וּמִי יָקוּם בְּחֵרוֹן אָפוֹ
 חֲמָתוֹ נִתְּקָה כְּאֵשׁ וְהִצְרִים נִתְּצוּ מִמֶּנּוּ
 7 טוֹב יְהוָה לְמַעַזוֹ בְּיוֹם צָרָה וַיִּדַּע חֲסִי בּוֹ

EXEGESE

Canto I (1:1-11)

Het eerste canto kan worden omschreven als een inleiding op het oordeel over Nineve en op het profetische visioen zoals aangekondigd in het opschrift. In traditionele taal (zie P.B. Yoder, *VT* 21 [1971] 474v.; Longman, 789) wordt YHWH voorgesteld als een machtig wreker, die goed is voor wie op Hem vertrouwen, maar die definitief afrekenet met zijn kwaadaardige opponenten..

Dit eerste deel van het boek Nahum bestaat uit drie cantikels (vv. 1-3, 4-6 en 7-11), elk met drie strofen. Het wordt gemarkeerd aan het begin door het opschrift en aan het einde door de *setumah*. De opvatting dat we tussen v. 11 en v. 12 te maken hebben met een belangrijke scheiding in de tekst wordt door weinig moderne uitleggers gedeeld (Strauss; Breitenicher; Ruben 1898, 173; Deane; Watts; Baker; Coggins; Armerding; Achtemeier; Chisholm; Bliese 1995, 52v.), maar hij wordt ondersteund door een inclusie: het eerste en laatste cantikel zijn verbonden door de herhaling van יהוה¹¹, איביו (vv. 2bB, 8bB), הוא (2bB, 9bA) en door extern parallellisme: בשערה (3bA) // בשטף (8aA). Dit gebruik van de

¹¹ Gaster is van mening dat de godsnaam de versregels in vv. 2, 3, 7 en 11 te lang maakt. Hij vat de vermeldingen van de godsnaam op als een interpolatie in een bestaande hymne (*MLC*, 727). Dit berust echter op een al te strikte opvatting over de regels van de Hebreeuwse poëzie. Bliese 1995, 55, verwijst naar de herhaling van de godsnaam als argument voor de z.i. chiastische structuur van vv. 1-11. Hij noemt daarbij ook de herhaling van het negatief partikel לא in vv. 3a en 9b.

inclusie is kenmerkend voor de stijl van de dichter. Men vindt het ook in het tweede canto (1:12 // 2:14) en in het derde canto (de ironische inleiding met een kreet van rouw correspondeert met de uiting van vreugde aan het slot). Dit stijlmiddel wordt ook gebruikt op het niveau van cantikels en subcanto's, bijvoorbeeld door de relatie van טרב (7aA) aan het begin van cantikel iii.1 met het tegenovergestelde רעה in 11aB, aan het slot van dat cantikel, en door de herhaling van עמך in 3:13aA en 18bA. De dichter blijkt ook consistent te zijn in de manier waarop hij de (sub)canto's opbouwt. Hij gebruikt steeds drie strofen. De enige uitzonderingen hierop zijn de canto's 2:4-8 en 3:8-11 met twee maal twee strofen.

De beginverzen van het boek worden doorgaans aangeduid als een hymne, te vergelijken met bijvoorbeeld Ps. 97 (M. Löhr, *ZAW* 25 [1905], 174). Dit is één van de psalmen waarin YHWH wordt geprezen als koning, wiens verschijning de wereld doet beven en die redt van boosaardige machten. Andere psalmen in deze categorie zijn Ps. 47; 93; 96; 97; 98 en 99. Vooral de laatstgenoemde is hier interessant, omdat hij aangeeft dat wraak (v. 8; vgl. Nah. 1:2) beschouwd kan worden als een 'koninklijk' aspect van YHWH (Peels 1995, 277vv.). Wat betreft de vorm van Nah. 1 moet wel bedacht worden dat enkele van de gebruikelijke onderdelen van de hymne ontbreken. Zo missen we de oproep tot lofprijzing (Rudolph, 154; Floyd 1994, 435). Ook wordt YHWH niet direct aangesproken. De reden voor deze afwijkingen moet men zoeken in de context van de profetie. Het lijkt geen twijfel dat de dichter geïnspireerd werd bij het schrijven van de inleiding op de profetie door de hymnen die YHWH bezingen als koning, met name in vv. 2-6. De tweede helft van de inleiding wordt echter vooral gedomineerd door de vraag in v. 9. Dit vers is heel belangrijk voor de geleerden die vv. 2-10 opvatten als een 'profetische ondervraging' (Floyd 1994, 436) of het gehele boek als een 'profetische weerleggingsrede' (Sweeney 1992, 374v.). Men vindt soortgelijke vragen echter ook in de psalmen (bijvoorbeeld 52:3). De beginregel van vv. 7-11 ('YHWH is goed, een schuilplaats in tijd van benauwdheid') is ook psalmentaal (vgl. Coggins, 9v., 19v. en de opmerkingen bij deze verzen in het commentaar hieronder). We kunnen vv. 7-11 opvatten als een eerste uitwerking van de beschrijving van YHWH in vv. 2-6 waarin het verschil tussen de vrienden en de vijanden van YHWH wordt benadrukt.

Cantikel I.i (1:1-3a)

Dit cantikel bestaat uit drie strofen (vv. 1, 2 en 3a). Hieronder zal geprobeerd worden aan te tonen dat het opschrift onderdeel uitmaakt van de profetische boodschap en van het gedicht zelf. Dit wordt onderstreept door het externe parallellisme tussen het werkwoord נחם, waaraan de naam Nahum (v. 1) is ontleend, en het werkwoord נקם in v. 2 (zie het gebruik als parallel paar in Jes. 1:24 en 61:2). Het opschrift is ook verbonden met het volgende vers door de relatie tussen de naam Elkos (אלקשי) en de aanduiding van YHWH als 'jaloerse god' (אל קנאו). Dit is meer dan een spel met klanken (Allis 1955, 76; Longman, 766). In Hooglied 8:6 wordt קשה nauw verbonden met קנאה: 'jaloersheid is streng

als het dodenrijk'. Hieruit kan worden afgeleid dat in Nah. 1:1v. קְנוּא וְאֶלְקָשִׁי en אֵל ook bewust gebruikt kunnen zijn als parallel paar.

Het cantikel wordt gekenmerkt door het externe parallelisme van 'grimmig' (v. 2aB) en 'boosheid' (3aA), נָקָם (2) en אֶרֶךְ אִף (3aA; vgl. Jer. 15:15) en door de assonantie via de medeklinkers נ en ק in 2a, 2bA en 3aB. De centrale woorden zijn יְהוָה נָקָם. Het eerste woord, 'wreker', wordt uitgewerkt in 2b wat betreft het object van de wraak. De godsnaam wordt opgepakt in het acrostichon in 3vv. Verder valt op dat de uitdrukking יְהוָה נָקָם drie keer wordt gebruikt, terwijl het eerste cantikel in totaal zeven aanduidingen van God bevat (Becking 1995a, 289).

Strofe I.i.1 (1:1)

1:1 Oordeel over Nineve:

beschrijving van het visioen van Nahum de Elkosiet.

Het opschrift is niet, zoals vaak wordt beweerd, een latere (proza) toevoeging. Het is een onderdeel van het gedicht met een eigen plaats binnen de poëtische structuur. Net als de volgende regels kan het beschouwd worden als een bicolon met twee corresponderende helften. מֵשָׁא heeft zijn parallel in סִפְר חֲזוֹן (vgl. ook de uitdrukking מֵשָׁא חֲזוֹה in Jes. 13:1; Hab. 1:1 en Klaagl. 2:14) en ook de namen Nineve en Nahum corresponderen. De naam Nineve komt verder alleen nog voor in 2:9 en 3:7. Het is zeker geen toeval dat in 3:7 een indirecte verwijzing naar de naam Nahum te vinden is, en wel in de vermelding van 'troosters' (נַחְמִים).

Het opschrift מֵשָׁא נִינְוֶה doet denken aan de profetieën tegen de volken in het boek Jesaja (13:1; 15:1; 19:1; 21:1, 11, 13; 22:1; 23:1; 30:6; vgl. ook 2 Kon. 9:25 and Ez. 12:10). Op zich is מֵשָׁא een neutrale term, afgeleid van de uitdrukking קוּל נִשָּׂא, 'de stem verheffen' (HAL, 604). Het kreeg een negatieve bijklank omdat het vaak werd gebruikt door profeten in hun aankondiging van Gods oordeel. Dat bracht Jeremia tot de associatie met het woord מֵשָׁא in de betekenis van 'last' (Jer. 23:33-38). Men beweert wel dat מֵשָׁא altijd deze betekenis heeft, maar juist de genoemde passage in het boek Jeremia sluit dit uit, omdat daarin beide betekenissen naast elkaar voorkomen (H.-P. Müller, *TWAT*, V, 24). מֵשָׁא verwijst ook niet altijd uitsluitend naar negatieve oordelen (vgl. Zach. 9:1; 12:1; Mal. 1:1; Spr. 30:1; 31:1; Klaagl. 2:14; 2 Kron. 24:27). Het werd, zoals eerder vermeld, vaak gebruikt samen met het werkwoord חֲזוּ, verwijzend naar een profetisch visioen. De profeet wordt geroepen om onder woorden te brengen wat zijn god hem in een visioen heeft laten zien.

In het OT is de naam Nineve verbonden met machtige, trotse heersers zoals Nimrod (Gen. 10:8-12) en Sanherib (2 Kon. 19:36; Jes. 37:37). De tijdgenoot Zefanja beschrijft het als triomfantelijk en zorgeloos, opscheppend over zijn onvergelijkelijke grootheid (Zef. 2:15). Nineve is het symbool van de macht van Assyrië, vooral nadat Sanherib het tot de hoofdstad van zijn grote rijk had gemaakt aan het einde van de achtste eeuw voor onze jaartelling. Hij vulde de stad met indrukwekkende nieuwe bouwwerken, zoals een nieuw paleis aan de zuidwest zijde van de citadel. Hij noemde het 'het paleis zonder gelijke'. Een enorm watersysteem voerde water van de bergen naar het riviertje de Choser, dat

door de stad stroomt. De stad ligt ten oosten van de rivier de Tigris, enkele kilometers stroomafwaarts van de heuvels die het begin vormen van de Koerdische bergen en niet ver noordelijk van waar de Tigris en de rivier Grote Zav samenvloeien. Vroeger stroomde de Tigris dicht langs de zuidwest muur dan nu langs de resterende ruïnes. Later is op deze prima lokatie een nieuwe stad genaamd Mosul gebouwd. Nog steeds profiteert men daar van de goede mogelijkheden voor de landbouw en de gunstige ligging vanwege de hier kruisende noord-zuid en oost-west routes. De moderne stad Mosul is uitgebreid tot op de west oever van de rivier.

De herinnering aan de oude stad Nineve wordt indirect levend gehouden door de naam van een dorp op één van de heuvels: Nebi Yunus, 'profeet Jona', naar een Islamitisch heiligdom dat men in verband brengt met het graf van Jona. De ruïneheuvel die het oude Assyrische paleis bleek te bevatten was bekend onder de Turkse naam Küyünjik. Het duurde tot 1840 voordat archeologen beseften dat men hier te maken had met de resten van Nineve. Vanaf die tijd vonden er vele opgravingscampagnes plaats, te beginnen met die van Emille Botta (zie de overzichten door Wiseman 1979, Scott/Macginnis 1990, Stronach/Lumsden 1992). De opgravingen toonden aan dat Nineve terecht 'de grote stad' wordt genoemd door Jona (1:2; 3:2; vgl. ook Gen. 10:12). Zijn dubbele muur mat 12 km en de oppervlakte van de stad bedroeg ongeveer 750 hectaren. Naast deze imposante muren en grootse bouwwerken met hun mooie reliëfs en beeldhouwwerken vonden de archeologen een groot aantal kleitabletten, onder meer uit de beroemde bibliotheek van Assurbanipal. Deze teksten droegen misschien nog wel het meeste bij aan het beeld dat nu ontstond van het voormalige wereldrijk. Het zal blijken dat deze teksten ook kunnen helpen om het boek Nahum beter te begrijpen.

ספר חזון is een ongebruikelijk opschrift in de profetische boeken van het OT, maar we vinden wel vaker het bericht dat een profeet zijn visioen opschrijft. Dat gebeurt vooral wanneer de hoorders afwijzend reageren op zijn woorden.¹² Volgens Jes. 8:1 kan dit beperkt blijven tot een enkel trefwoord, maar uit Jes. 30:8 blijkt dat dezelfde profeet ook de opdracht kon krijgen om de volledige tekst van Gods oordeel (let op het gebruik van מִשָּׁא in v.6!) schriftelijk vast te leggen, opdat men zich het later zou kunnen herinneren (vgl. ook Jes. 29:11 over de woorden van de profeet 'als een gesloten boek'). Een andere reden om het visioen op te schrijven is om het te bewaren tot aan de tijd dat hetgeen is voorzien geschiedt (vgl. Hab. 2:2v.).

Er is ook een goede parallel van dit opschrift te vinden buiten het OT, namelijk in de Bileam tekst ontdekt in Deir 'Alla (zie hierover nu M. Dijkstra, *JBL* 114 [1995] 43-64). Deze tekst geschreven op een muur rond 800 voor onze jaartelling in een Kanaänitisch dialect, nauw verwant aan het Aramees, begint met het opschrift *ysry spr [b]l'm [brb']r 'š hzh 'lhn h*, 'Waarschuwing van het geschrift

¹² Vgl. K. Koch, *Die Propheten* I, Stuttgart 1995¹, 40v.; F.L. Hossfeld, E. Reuter, *TWAT*, V, 935vv., s.v. ספר; J. Jeremias, "Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie," *ThLZ* 119 (1994) 483-494, m.n. 488vv.

van Bileam, de zoon van Beor. Hij is een man van het visioen van de goden.⁷ Deze parallel toont aan dat het niet noodzakelijk is om te veronderstellen, zoals veel onderzoekers doen, dat Nah. 1:1 een dubbel opschrift heeft. De Bileam tekst toont dat een opschrift een verwijzing naar de inhoud (*ysry*; vgl. מִשָּׁע נִינְוָה) kan combineren met een verwijzing naar de manier waarop deze wordt weergegeven (*spr*; vgl. סִפֵּר), gevolgd door de naam van de schrijver.

Over de oorspronkelijke vorm van het geschrift kunnen we slechts speculeren. Omdat het boek Nahum opgevat kan worden als een samenhangende eenheid met een duidelijke structuur, is het niet aannemelijk dat סִפֵּר een door leerlingen van de profeet bijeengebrachte verzameling van zijn uitspraken aanduidt. Van der Woude suggereert dat we te maken hebben met een brief geschreven in ballingschap. Daartegen pleit echter dat er geen duidelijke verwijzingen zijn naar een afzender, geadresseerde en hun relatie. Anderen spreken van een pamflet, dat in het geheim verspreid zou zijn ten tijde van de Assyrische overheersing, in Assyrië of in Juda gedurende de regering van de Assur-getrouwe koning Manasse (Edelkoort, 280). Hoe dit ook zij, men krijgt de indruk dat we hier te maken hebben met een weloverwogen literair kunstwerk. Het werd niet haastig geschreven. De dichter moet iemand geweest zijn die bekend was met de psalmen gezongen in de tempel en die zich door die liederen liet inspireren bij het beschrijven van het visioen van de ondergang van Nineve. Hij schreef het op, naar zijn grote voorbeeld Jesaja (vgl. Jes. 30:8), in de overtuiging dat de tijd zou leren dat hij geen valse profeet was (vgl. Deut. 18:22).

Het boek geeft geen informatie over de manier waarop de profeet zijn visioen kreeg. Het is evenwel duidelijk dat dit visioen niet, zoals gebruikelijk (vgl. A. Jepsen, *TWAT*, II, 825vv.), de openbaring van woorden van God betreft, maar veeleer een aantal beelden. In het tweede en derde hoofdstuk worden deze op een schitterende, levendige manier beschreven (vgl. F. Horst, *EvTh* 20 [1960] 203v.). Men kan dit vergelijken met Ps. 46. Ook die begint met een hymne over Gods kracht en over God als schuilplaats; dan volgt de oproep om te zien (חִזֶּה, v. 9) hoe Hij een eind aan de oorlog maakt. In het boek Nahum wordt een soortgelijke hymne niet slechts gevolgd door een verwijzing naar een visioen, maar ook door een uitgebreide beschrijving van dat visioen. Het zou hier heel goed kunnen gaan om een visioen dat de dichter kreeg in de tempel.

De naam Nahum is afgeleid van het werkwoord נָחַם, 'troosten', net zoals de namen Menachem (2 Kon. 15:14), Tanchumet (Jer. 40:8), Nehemia en Nechemja (Neh. 7:7). De naam Nahum komt ook voor in een brief uit de zevende eeuw voor onze jaartelling gevonden in Arad, op een zegel uit Lachis en wordt ook gevonden in omliggende landen (vgl. Cathcart 1973, 37v.; Cathcart 1979, 1; M. Dahood, in *The Word of the Lord Shall Go Forth*, Philadelphia 1983, 59). Men kan de naam vertalen met 'trooster' (HAL, 647). Het zou een verkorte vorm kunnen zijn van een theofore naam, zoals נַחֲמִיָּה of נַחֲמָאֵל, maar men kan zich ook voorstellen dat ouders hun kind deze naam gaven omdat ze zijn geboorte zagen als troost voor een eerder geleden verlies (vgl. 2 Sam. 12:24).

De naam Nahum is op twee manieren verbonden met de boodschap van het boek. Het werkwoord נהם keert terug op een centrale plaats in het boek (3:7; vgl. JPM Smith, 284v.; Haldar 1947, 148). Zoals afgeleid kan worden uit Jes. 1:24 en 61:2 kan נהם een parallel paar vormen met het werkwoord נקם in v. 2; vgl. ook op het gebruik in Jes. 12:1, naast אף, '(Gods) toorn'.

Het blijkt onmogelijk te zijn om met zekerheid een plaats met de naam Elkos te lokaliseren. De Targum vermijdt dit probleem door deze naam op te vatten als de naam van zijn familie: 'uit het huis van Koshi'. Volgens Gordon heeft dit misschien te maken met een poging om een eventuele associatie met de Joods-christelijke sekte van de Elkasieten uit te sluiten (Gordon 1989, 131, n.5; vgl. ook Gordon 1994, 142), maar het ligt meer voor de hand dat we te maken hebben met een verlegenheidsoplossing van een vertaler die ook geen plaats met deze naam kende. Abarbanel lost dit probleem op door verband te leggen tussen האלקשי en het werkwoord לקש, 'opvolgen' (naar מלקוש, 'de late regen', vgl. Rosenberg, 438): Nahum volgde Jona op als profeet voor Nineve. Toch moet men ervan uitgaan dat het woord hier gebruikt is als aanduiding van Nahums woonplaats, te vergelijken met de presentatie van andere profeten: Achia, de Siloniet (1 Kon. 11:29); Elia, de Tisbiet (1 Kon. 17:1); Jeremia, de Anatotiet (Jer. 29:27); Micha, de Morastiet (Mi. 1:1). Vele bijbeluitleggers hebben een poging tot identificatie gedaan. Hieronymus, 526, en met hem vele moderne geleerden hebben vertrouwen in een lokale gids uit de vierde eeuw die de ruïnes van een klein plaatsje in noord Galilea, dicht bij de huidige grens met Libanon, aanwees als Elkos. Het oordeel van Hieronymus in deze zaken blijkt echter niet altijd even geloofwaardig te zijn (vgl. J. Wilkinson, *RB* 81 [1974] 245-257). Lange tijd vond de identificatie met een plaats in zuid Palestina meer navolging (vgl. Nestle 1879; JPM Smith). Dit gaat terug tot op Pseudo-Epiphanius (*De vita prophetarum*, 17; *PG* 43, 409) die Elkos lokaliseert in het gebied van de stam Simeon, dichtbij Bet Gabrin. Weer anderen denken aan de bekende plaats Kafarnaüm (Kfar Nahum), omdat men die naam kan vertalen met 'dorp van Nahum' (Hitzig, 244; Davidson, 12). In de twaalfde eeuw bezocht Benjamin van Tudela in Ain Jafet, een plaatsje ten zuiden van Bet Shean, een graf van Nahum (zie hierover JPM Smith, 286). Volgens een traditie uit de zestiende eeuw bevond zich het graf van Nahum in Al-Kush, een dorp ongeveer 40 km ten noorden van Mosul (J.S. Assemanius, *Bibliotheca orientalis. Clementino-Vaticana* I, Roma 1719, 525; Billerbeck-Jeremias 1895, 92v.). Cheyne, *CB*, 164, lost het probleem op door in plaats van אלקשי te lezen: אשכלי, 'uit Eskol' (vgl. Num. 13:23v.). T. Schneider, *BN* 44 (1988) 73, stelt voor om de tekst te wijzigen in עלקש, 'hoofd van de boogschutters'. Nahum zou een officier uit het leger van Juda zijn geweest.

Happel merkte op dat het woord אלקשי twee elementen bevat die het begin en einde van de eenheid vv. 2-10 markeren, namelijk אל aan het begin van v. 2 en קש aan het eind van v. 10. Hij veronderstelt dat een redacteur als opschrift boven de tekst heeft gezet: 'visioen van Nahum, van אל tot קש'. Hiermee zou hebben aan willen geven welk deel van het alfabetische acrostichon bewaard was gebleven. In latere uitgaven van de tekst zou men dit niet meer hebben begrepen en de tekst

hebben gewijzigd naar zijn huidige vorm (Happel 1900, 10v.). Doorgaans wordt de theorie van Happel slechts aangehaald om hem direct weer te verwerpen.¹³ Er zou echter best wel eens een kern van waarheid kunnen zitten in de suggestie dat de eerste lezers bij de naam Elkos niet dachten aan een bepaalde plaats, maar aan een bepaalde mededeling. Volgens Happel kan Elkos vertaald worden als 'God verzamelt stro', waarbij 'stro' de te vernietigen vijanden aanduidt. Een ander voorstel in dit verband doet Allis 1955, 76. Hij geeft aan dat אלקשי de lezer doet denken aan de woorden אל, 'god', en קשה, 'streng'. Dit wordt overigens ondersteund door het feit dat in een middeleeuws manuscript deze naam wordt geschreven met een *maqef*-verbinding: אל-קשי en in een ander als אל-קרשי (vgl. Kennicott; Budde 1901, 1280). Allis presenteert dit niet als een serieuze etymologie, maar er is niets op tegen om deze mogelijkheid open te houden (vgl. J.A. Montgomery, *JBL* 54 [1935] 61v.). In ieder geval is dit aannemelijker dan door Procksch, 301, voorgestelde relatie met de god Kosh. Een associatie met קשה, 'streng', is niet misplaatst. Het heeft een mooie parallel in Jes. 21:1v. waar een oordeel (משא) wordt omschreven als een 'streng visioen' (חזון קשה) van een komende verwoesting (שרד; vgl. Nah. 3:7). Als men אלקשי op deze manier leest, kan men ook een verband leggen met אל קנא in de volgende regel, want קשה en קנא komen ook elders voor als parallel paar (zie het eerder genoemde Hoogl. 8:6). Volgens Jes. 19:4 zal Egypte overgeleverd worden in de handen van een 'strenghe heer' (ארנים קשה), waarschijnlijk een verwijzing naar de koning van Assyrië (vgl. H. Wildberger, *BK* X/2, 1978, 708). In Nah. 1:1 kondigt de God van Juda aan dat Hij streng zal optreden tegen Assyrië (vgl. ook de parallel tussen Jes. 19:5-8 en Nah. 1:4).

Dit alles overziend is het niet verrassend dat het opschrift van het boek Nahum weinig overeenkomsten vertoont met de normale opschriften boven profetische geschriften (vgl. H.-M. Wahl, *ETHL* 70 [1994], 91-104). Er zijn geen doorslaggevende redenen voor de veronderstelling dat het opschrift later zou zijn toegevoegd. Het geeft niet alleen heel precies de inhoud van hetgeen erop volgt weer, het is ook een onderdeel van de eigenlijke boodschap. De kern van de profetie zit al verscholen in de naam van de profeet en in de naam van zijn woonplaats.¹⁴ Het is niet uitgesloten dat beide namen zijn verzonnen voor deze gelegenheid.¹⁵ De dichter onthulde dus niet zijn eigen naam. Hij kan worden vergeleken met een

¹³ Seybolds theorie over voor-Masoretische notities in de kantlijn van de tekst heeft wel veel gemeen met deze suggestie, maar Seybold verwijst niet naar Happel. Volgens Seybold 1989, 80v. zouden de verwijzingen naar de toestand van het incomplete acrostichon te vinden zijn in vv. 10-12.

¹⁴ Deze namen worden niet genoemd door M. Garsiel, *Biblical Names. A literary Study of Midrashic Derivations and Puns*, Ramat Gan 1991, hoewel ze zeker een plaats verdienen naast bijvoorbeeld de woordspeling met de naam van de profeet Zacharia in 2 Kron. 24:20vv. (met het werkwoord זכר; pp. 45v.), de woordspelingen bij namen van steden (pp. 67-71), de woordspelingen waarmee verzen met elkaar worden verbonden (pp. 94-97), en de afleidingen van sleutelwoorden (pp. 238-243). Vgl. ook de verschillende associaties met de naam Noach (pp. 203v.).

¹⁵ Vgl. Keller, 108, n. 3; zijn vertaling 'celui que est riche en consolations, qui ressemble à la pluie tardive' (בלקוש); vgl. bovengenoemde suggestie van Abarbanel) is niet overtuigend.

andere profeet, eveneens stammend uit de school van Jesaja en wiens woorden ook worden gekenmerkt door het werkwoord נָחַם (Jes. 40:1; zie ook §1.6 van de inleiding over de vele relaties tussen Nahum en Deutero-Jesaja).

Strofe I.i.2 (1:2)

Het belangrijkste woord in deze strofe is נָקָם. Het wordt samen met de godsnaam drie keer gebruikt. Het wordt extra beklemtoond door de alliteratie met קְנוּא (Alonso Schökel).

1:2a *Een jaloerse god, een wreker is YHWH,
een wreker is YHWH en een grimmige heer.*

Dit bicolon heeft een fraaie dubbele chiasmatische structuur: het eerste woord van קְנוּא אֵל correspondeert met het laatste woord van נָקָם יְהוָה en vice versa (נָקָם en קְנוּא komen voor als parallel paar in Jes. 59:17; vgl. ook Spr. 6:34); de eerste colon wordt gespiegeld in de tweede, omdat de beginwoorden נָקָם יְהוָה herhaald worden aan het einde, terwijl קְנוּא אֵל correspondeert met בַּעַל חֲמָה.¹⁶ Zie voor de combinatie van קְנוּא en חֲמָה Ez. 5:13; 16:38, 42; 23:25; 36:6; Zach. 8:2; Spr. 27:4; en ook Deut. 6:15. In Spr. 6:34 vinden we beide woorden samen met נָקָם. In een aantal manuscripten van de Septuaginta is de tweede vermelding van נָקָם יְהוָה (ἐκδικῶν κύριος) weg gelaten. Blijkbaar werd de chiasmatische structuur niet meer herkend. Datzelfde kan worden opgemerkt ten aanzien van moderne uitleggers die deze versregels willen 'verbeteren' door enkele woorden te schrappen (Seybold 1989, 75v.; vgl. Cathcart, 39). De chiasmatische structuur loopt door tot in v. 3a: terwijl v. 2b נָקָם יְהוָה opneemt, is v. 3a verbonden met het voorafgaande קְנוּא אֵל (zie de opmerkingen hieronder).

אֵל קְנוּא (zo ook in Joz. 24:19) of אֵל קָנָא (Ex. 20:5; 34:14; Deut. 4:24; 5:9; 6:15) is een belangrijke aanduiding van YHWH in het OT.¹⁷ Zij wordt alleen samen met de godsnaam gebruikt. Zijn kenmerkende jaloersheid moet gezien worden in het kader van het verbond met Israël (Fensham 1969, 14v.): YHWH kan het niet uitstaan als zijn volk niet naar Hem luistert en andere goden vereert. Nah. 1:1 is de enige plaats waar de jaloersheid van deze אֵל קָנָא wordt genoemd als oorzaak voor zijn boosheid op de vijanden van Israël, maar dit past wel bij de ontwikkeling in het gebruik van het werkwoord קָנָא.¹⁸ Het is interessant dat deze verandering in het object van de jaloersheid van YHWH nog explicieter wordt in de latere Ps. 79:5v. in combinatie met het gebruik van נָקָם. Men zou dan Jes. 59:17v. kunnen beschouwen als het einde van deze ontwikkeling:

(YHWH) deed het gewaad van de wraak aan

¹⁶ Vgl. W.G.E. Watson, *Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse* (JSOTSup 170), Sheffield 1994, 370 en 375.

¹⁷ Zie hierover J.C. de Moor, *The Rise of Yahwism* (BETHL 91), Leuven 1997², 315vv., en R. Rendtorff, "El als israelitische Gottesbezeichnung," *ZAW* 106 (1994) 4-21, m.n. 7vv.

¹⁸ Vgl. B. Renaud, *Je suis un Dieu jaloux* (Lectio Divina 36), Paris 1963, 112-118, 148; E. Reuter, *TWAT*, VII, 61v.

en hulde zich in de mantel van jaloezie.

Naar hun daden zal Hij vergelden:

grimmigheid aan zijn tegenstanders, wraak aan zijn vijanden.

Het drievoudige יהוה נקם kan men vergelijken met het drievoudige 'heilig is Hij, YHWH' in Jes. 6:3 en met (het ook op andere wijze verwante) Ps. 99: 3, 5 en 9.¹⁹ Hier wordt de toon voor het hele boek gezet: eerst wordt de macht van deze wreker omschreven en vervolgens de manier waarop hij zijn wraak uitoefent. Daarom is het des te belangrijker dat het werkwoord נקם niet wordt misverstaan. Het woord wraak roept doorgaans negatieve associaties op. Men denkt aan de genadeloze reactie op onrecht iemand aangedaan, vaak uitmondend in een vicieuze cirkel van geweld. Men moet echter onderscheid maken tussen menselijke wraakacties en Gods optreden als wreker.²⁰ Het bekende gebod van Paulus (Rom. 12:19; zie ook de opmerkingen onder 'Hoofdpijnen en perspectieven') heeft zijn oorsprong in het OT. In Nah. 1:2 wordt dezelfde gedachte aangeduid doordat נקם steeds samen met de godsnaam is verbonden. Het herhaaldelijk gebruik als participium laat ook zien dat het hier om wat anders gaat dan zoiets als de spontane menselijke uitbarstingen van woede, maar veeleer om 'een continuële kwaliteit of eigenschap (bijna: een functie)' van YHWH (Peels 1995, 204). Het gaat hier dus niet in de eerste plaats om het geweld, maar om wraak die een einde maakt aan het kwade. Voor mensen is dit onmogelijk, maar het mogelijk bij God. Net zoals jaloezie gezien kan worden als een aspect het liefhebben, zo is wraak verbonden met recht.

Evenals de uitdrukking אל קנאו wordt het parallelle יהוה gebruikt in samenhang met het idee van het verbond tussen YHWH en zijn volk, zoals in Lev. 26:25 waar YHWH zegt: 'Ik zal over u een zwaard brengen, dat wraak neemt over het verbond' (zie ook Jes. 1:24 en Jer. 5:9; vgl. G. Sauter, *THAT*, II, 108). V. 2b introduceert het belangrijke nieuwe aspect dat YHWH wraak uitoefent op de vijanden van

¹⁹ Zie ook B. Stade, "Die Dreizahl im Alten Testament," *ZAW* 26 (1906) 124-128. Rashi and Abarbanel leggen verband met de drie ballingschappen van Israël (vgl. Rosenberg, 439). Sommige oudere christelijke exegeten leggen een verband met het leerstuk van de drieëenheid; vgl. Strauss, 9v. en in meer algemene zin L.A. Snijders, *Het verhaal van de getallen in de bijbel*, Baarn 1984, 39v. Bij Kalinski, 1748, 230vv., is dit vers een argument voor zijn theorie dat Nineve twee keer werd verwoest door YHWH, na een eerste wraakactie bij het Assyrische beleg van Jeruzalem (2 Kon. 19). Een interessante parallel vinden we ook in oud-Nederlandse gebruiken vermeld in het *Woordenboek der Nederlandsche Taal*, s.v. wraak (I): 'In toep. op het rituele uitroepen van bloedwraak tijdens de begrafenis van het slachtoffer, waarbij wraak het karakter van een uitroep behouden heeft. Het doode lijk (werd) ter aarde besteld, en dan moest een of meer van de naaste magen welke de begrafenis bywoonden, met uitgetogen zwaerde driemaal op het graf slaen en roepen, wraek, wraek, wraek, ten oorkonde dat de magen niet verzoend, en de doodslager veedig was, *N. Bydr.* 2, 535 [1764]. Was de overledene geen natuurlijke dood gestorven, maar verslagen of vermoord, dan verscheen zijn oudste zoon, of wie anders de naaste zwaardmaag was, als bloedwreker, met een bloot zwaard in de hand, en hij sloeg er driemaal meê op den grond, bij 't open graf, roepende: „wraak! wraak! wraak!” *Oude Tijd* 1874, 61.'

²⁰ Vgl. G.E. Mendenhall, *The Tenth Generation*, Baltimore 1973, 69-104; W. Dietrich, "Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema," *EvTh* 36 (1976) 450-472; N. Lohfink, *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (ed. N. Lohfink), Freiburg 1983, 30-35; en Peels 1995.

zijn volk en niet langer meer op zijn eigen volk (zie ook Deut. 32:35vv.; Jes. 61:2 en 63:3vv.).

Het woord **בעל** is hier gebruikt in figuurlijke zin om YHWH aan te duiden: Hij is een 'bezitter van boosheid' (Ges-K §128u; *HAL*, 137; vgl. Spr. 29:22 en 22:24 [**בעל אף**]). De aangehaalde teksten uit het boek Spreuken laten zien dat deze uitdrukking op zich niets zegt over zelfbeheersing, zoals dat gesuggereerd wordt in Midrasj Rabbah Gen. 49:8 (aangehaald op blz. 45; vgl. ook Qimchi). Het betekent gewoon dat YHWH boos kan worden.

Het parallelle paar **אל** // **בעל** roept de associatie op met de bekende Kanaänitische goden El en Baäl (Coggins; Becking 1995a, 287). Net als de woorden **קנא** en **נקם** moeten deze aanduidingen van YHWH uitgelegd worden in het kader van het verbond met zijn nadruk op de verering van de ene God. Een van de elementen van het verbond was de uitsluiting van andere goden. Het gebruik van de woorden **אל** en **בעל** kan daarom heel goed bedoeld zijn als een boodschap dat het alleen aan YHWH toekomt om 'god' en 'heer' te worden genoemd (Becking 1993, 15).

De verwijzing naar goddelijke grimmigheid (**חמה**; vgl. K.-D. Schunck, *TWAT*, II, 1035v.) moet eveneens uitgelegd worden binnen het kader van het verbond (vgl. o.a. Lev. 26:28, waar het gebruikt wordt naast **נקם** in v. 25). Zoals hierboven werd opgemerkt over **נקם**, is het ook hier belangrijk dat men het verbindt met de volgende versregel die aangeeft dat de grimmigheid van YHWH niet willekeurig is, maar dat deze wordt opgeroepen door zijn tegenstanders (Becking 1993, 15vv.; 1995a, 288).

1:2b *YHWH wrekt zich op zijn tegenstanders
en bewaart (zijn boosheid) voor zijn vijanden.*

De voorafgaande regels konden worden opgevat als een traditionele aansporing aan Israël om zich te houden aan het verbond. Nu wordt echter duidelijk dat de wraak van YHWH in de eerste plaats zijn vijanden betreft. Hoewel de Israëlieten soms ook vijanden van YHWH worden genoemd (zie Jes. 1:24), kan er geen twijfel over bestaan dat we hier, zoals het opschrift ook aangeeft, moeten denken aan vijanden als de Assyriërs. In dit vers wordt naast **נקם** het werkwoord **נטר** gebruikt; vgl. Lev. 19:18, eindigend met de zelfde woorden als die van het acrostichon in vv. 1-3: **אני יהוה**. In Lev. 19:18 wordt **נטר** gebruikt zonder voorzetsel. Dat lijkt de normale situatie. De toevoeging van het voorzetsel **ל** in Nah. 1:2bB is waarschijnlijk beïnvloed door het voorafgaande **נקם**. Het geeft dat in deze versregel verder wordt uitgewerkt hetgeen bedoeld was met **נקם**. De etymologie van **נטר** is niet met zekerheid te geven (vgl. Cathcart, 42vv.). Het komt in het OT voor met twee betekenissen: 'bewaren' en 'boos zijn' (vgl. *HAL*, 656). Beide betekenissen worden afgeleid van de éne stam **נצר**. Dus de betekenis 'boos zijn' zou zijn oorsprong hebben in 'zijn boosheid vasthouden'. Dit houdt in dat in Nah. 1:2 het accent zou liggen op het voortduren van YHWH's boosheid. Als argument tegen deze etymologie wordt ingebracht dat het gebruik van **נטר** in het boek Nahum naast **נצר** in 2:2 het onwaarschijnlijk maakt dat **נטר** een latere vorm van **נצר** zou

zijn. Om deze reden veronderstelt W. von Soden, *UF* 17 (1986) 412vv., dat we te maken hebben met homoniemen, dat wil zeggen met twee verschillende stammen, de ene verwant aan נָצַר, de andere een tot dusver nog nergens anders aangetroffen stam וָטַר, 'richten' (naar Arabisch *waṭar*, 'doel, richting'). De oplossing voor dit probleem zou wel eens kunnen liggen in het feit dat Nah. 1:2v. gedeeltelijk gebaseerd is op de traditionele belijdenis zoals we die ook vinden in Ex. 34:6v. Dit wordt helemaal duidelijk in v. 3 (zie de opmerkingen aldaar) en het is ook mogelijk om de uitdrukking נֹטַר לֹא־יָבִי op te vatten als een 'dialectische woordspeling' op de uitdrukking נֹצַר חֶסֶד ל, 'die goedertierenheid bewaart aan ...' in Ex. 34:7.²¹ De dichter gebruikt hier dezelfde uitdrukking (met het voorzetsel ל), maar hij veranderde נֹצַר in het verwante נֹטַר, omdat dit een gebruikelijker parallel is van het werkwoord נָקַם waarmee het hier wordt verbonden.

De LXX vertaalt met ἐξῆλκω, van ἐξῆλκω, 'verwijderen'. De Griekse vertaler heeft hier wellicht נוֹטַל gelezen, in plaats van נוֹטַר (Rudolph; *GELS*, 82). Het is ook mogelijk dat het woord abusievelijk werd opgevat als een vorm van כָּרַת; vgl. 2:1 en dezelfde uitdrukking in LXX 1 Kon. 20:15.

Strofe I.i.3 (1:3a)

Deze nieuwe strofe heeft als markeringspunt aan het begin het opmerkelijke gebruik van de godsnaam in *casus pendens* (JM §156b). Deze maakt de eerste regel extra lang. De strofe zelf is relatief kort, want zij bestaat uit slechts één bicolon. Datzelfde geldt voor de eerste strofe van het cantikel (1:1). In dit opzicht kunnen we dus spreken van een evenwichtige opbouw.

1:3a *YHWH is terughoudend in zijn boosheid en heel sterk en Hij laat (het kwaad) zeker niet ongestraft.*

Net zoals in v.2b wordt uitgewerkt wat wordt bedoeld met נָקַם, zo gaat deze versregel in op het andere element uit יהוה נָקַם, en wel de godsnaam. De ongebruikelijke woordvolgorde aan het begin van het vers (zie GD §49, rem. 3) kan worden toegeschreven aan het feit dat de dichter deze regels wilde verbinden met het voorafgaande. In v. 2b deed hij dit door de herhaling van יהוה נָקַם, nu herhaalt hij alleen de godsnaam en dat doet hij opnieuw aan het begin van de volgende versregel. In zijn beschrijving van YHWH maakt de dichter gebruik van een oude Israëlitische geloofsbelijdenis, zoals die te vinden is in Ex. 34:6v. Juist het feit dat met deze belijdenis de verbondsrelatie wordt omschreven moet voor hem belangrijk zijn geweest (vgl. H. Spieckermann, *ZAW* 102 [1990] 1-18). In Ex. 34 wordt het gebruikt naast een verwijzing naar YHWH als אֵל קָנָא (v. 14). De dichter van het boek Nahum geeft de traditionele woorden een nieuwe lading. De van oorsprong positieve boodschap wordt hier als het ware op wraakzuchtige wijze opnieuw toegepast (Fishbane, *Biblical Interpretation*, 347: 'vengefully reapplied'). Op deze manier onderstreept hij de aankondiging van het goddelijke

²¹ Vgl. M. Fishbane, *Tradition and Theology* (ed. D. Knight), Philadelphia 1977, 280v.; idem, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 347, n. 79.

oordeel over de vijanden. Bij v. 2b werd opgemerkt dat נצר חסד vervangen wordt door וטר. Ook het traditionele ארך אפים, 'lang van toorn' (dat wil zeggen: in staat om voor langere tijd zijn toorn in toom te houden; vgl. Jes. 48:9; Jer. 15:15; Spr. 19:11; 25:15) krijgt nu een nieuwe, aangepaste betekenis. רב חסד is vervangen door גדול כח, terwijl de verwijzing naar de bereidheid van YHWH om te vergeven (Ex. 34:7; Ps. 103:8) nu ontbreekt. Dit spel met traditionele taal geeft een extra lading aan de tekst. De aangeduide relatie met oudere teksten verklaart de op het eerste gezicht wat vreemde formulering en maakt de in de BHS voorgestelde emendatie (חסד in plaats van כח) overbodig. Ook de opvatting dat deze verzen een latere toevoeging zouden zijn, bedoeld om de vertraging van de uitvoering van Gods wraak te verklaren (Nogalski 1993c, 199v.; R.C. van Leeuwen, Fs Gammie, 1993, 47v.), verliest hiermee zijn basis.

Zoals hierboven al werd opgemerkt, is גדול-כח (Qere גָּדֹל; vgl. ook Mur.) een bewuste variant van de traditionele belijdenis zoals we die vinden in Ex. 34:6v. Het komt in de plaats van het verwachte רב חסד. De nu gebruikte woorden zijn verwant aan de uitdrukking בכח גדל, 'met grote kracht'. Deze komt vooral voor in teksten waarin Israël wordt herinnerd aan de bevrijding door YHWH uit Egypte (Ex. 32: 11; Deut. 4:37; 9:29; 2 Kon. 17:36). De formule בכח גדל is op deze plaats omgevormd volgens de constructie van רב חסד. Dit verklaart de ongebruikelijke vorm, die alleen hier voorkomt (vgl. verder nog גדל-חמה in Spr. 19:19). In de latere Ps. 145:8 komen we een vermenging van de in Ex. 34:6 en Nah. 1:3 gebruikte uitdrukkingen tegen: ארך אפים וגדל-חסד. We kunnen concluderen dat in Nah. 1:3 גדול-כח bedoeld is als tegenhanger van ארך אפים. Het bereidt de overgang voor naar v. 3aB: evenmin als de vroegere tegenstander Egypte zal nu Assur zijn gerechte straf niet kunnen ontlopen. Belangrijker dan de traditionele overtuiging (aangegeven door de constructie met een paronomastische infinitivus) dat YHWH de boosdoeners niet ongestraft laat, is het feit dat hier de verwachte verwijzing (zoals in Ex. 34:7 en Num. 14:18) naar de vergeving van zonden ontbreekt: Nineve zal geen vergeving ontvangen!²² Het werkwoord נקה is ook gebruikt in een kort gebed gegrift in de muur van een graf dat men niet lang geleden aantrof in Chirbet Bet Lei, in de heuvels van Juda: 'Zorg (voor ons), o genadige God, vergeef (ons), o YHWH' (TUAT, II/5, 560). Deze tekst dateert waarschijnlijk uit de zevende of de zesde eeuw voor onze jaartelling en is vermoedelijk hier geschreven door iemand die in gevaar verkeerde. Wellicht had hij of zij hier zijn/haar toevlucht gezocht zich verstoppend voor de vijand. Het gevaar werd dan gezien als een straf van YHWH. In dit gebed wordt om vergeving gevraagd met de bekende woorden uit Ex. 34.

²² M.D. Goldman beschouwt de tegenstelling tussen ארך אפים en נקה לא ינקה als een probleem. Hij vertaalt: 'The Lord is long suffering, of great power, and will surely not wipe out' (*Australian Biblical Review* 4 [1954v.] 52); vgl. ook Haldar, 18, die נקה vertaalt met 'annihilate.' Zij gaan voorbij aan de mogelijkheid dat de tekst hier bewust paradoxaal is.

Het is boeiend om te zien hoe de profeet Jeremia deze woorden van Nahum weer oppakt. In Jer. 30:11 lezen we hoe tegen Israël wordt gezegd dat YHWH een einde zal maken (עֲשֶׂה כָּלָה; vgl. Nah. 1:8v.) aan al de volken waaronder Hij het volk heeft verstrooid. Daar wordt aan toegevoegd dat Hij echter ook met zijn volk op passende wijze zal afrekenen: נִקָּה לֹא אֲנִי, 'het zal zeker niet ongestraft blijven'. Zo maakt de profeet duidelijk dat de vervulling van de profetie van Nahum met betrekking tot Nineve en van de profetie van Jeremia met betrekking tot Babylon Israël er niet van mogen weerhouden kritisch naar zichzelf te blijven kijken.

Cantikel I.ii (1:3b-6)

De drie strofen van dit cantikel (vv. 3b-4, 5 en 6) zijn met elkaar verbonden door de verwijzingen naar de natuur. Het getal van de zeven regelmatige bicola komt overeen met de zeven dingen die over YHWH zijn gezegd in het voorafgaande cantikel. In het alfabetische acrostichon wordt beschreven hoe YHWH zich op schrikwekkende wijze openbaart op aarde. Dit tweede cantikel vormt de overgang van het eerste over YHWH als wreker en het derde cantikel waarin wordt beschreven hoe deze wraak ten uitvoer wordt gebracht. Deze brugfunctie van het tweede cantikel is op ingenieuze wijze ook formeel aangeduid doordat het alfabetische acrostichon al begint in de slotregel van het eerste cantikel (v. 3a) en doorloopt tot in de eerste regel van het derde cantikel (v. 7a). In dit tweede cantikel vinden we een nominale zin (3b), een participium (4a) en vervolgens een aantal door elkaar gebruikte perfectum en imperfectum vormen. Zij zijn niet bedoeld als beschrijving van het verleden of van komende acties. Zij omschrijven veeleer de gebeurtenissen die de theofanie begeleiden.

Strofe I.ii.1 (1:3b-4)

Evenals de vorige strofe vinden we hier de Godsnaam nadrukkelijk aan het begin van de versregel, waardoor deze extra lang wordt. De komst van YHWH vindt plaats in een storm, terwijl de wateren voor Hem vluchten. Deze combinatie herinnert aan het verhaal van de uittocht: de zee valt droog door de wind gezonden door YHWH (Ex. 14:21). Jes. 17:12v. beschrijft hoe de volken als wateren vluchten voor de dreiging (גֵּעַר, vgl. Nah. 1:4a) van YHWH, als kaf voor de storm (סוּפָה, vgl. Nah. 1:3b en ook Job 27:20). De binnen deze strofe gebruikte parallelle paren חֶרֶב // יָבֵשׁ en דָּלֵל // אֲמַלֵּל treft men ook aan in Jes. 19:5vv.

1:3b *YHWH gaat zijn weg in wervelwind en storm,
en wolken zijn het stof onder zijn voeten.*

De combinatie van de woorden שַׁעֲרָה en סוּפָה vindt men ook in de beschrijving van de theofanie in Jes. 29:6. Ook daar gaat dit gepaard met een aardbeving (רָעַשׁ, vgl. Nah. 1:5) en verterend vuur (אֵשׁ אוֹכֵל, vgl. Nah. 1:10); zie ook Jes. 66:15 en Ps. 83:14vv. De LXX geeft בסוּפָה weer met ἐν συντελείᾳ. Ditzelfde woord

wordt in v. 8 gebruikt bij de vertaling van כלה, 'vernietiging'. Waarschijnlijk vatte de Griekse vertaler בסופה op als een vorm van סוף, 'einde' (Rudolph).²³

ענן עבק רגליו kan worden gelezen tegen de achtergrond van de manier waarop in Ps. 18:8-14 de komst van YHWH wordt beschreven: Hij doet de aarde beven en een verterend vuur komt uit zijn mond. Hij daalt af van de hemel met 'donkere wolken (ערפל) onder zijn voeten' (vgl. ook Ex. 19:9 en Ps. 77:17vv.).²⁴ In Ps. 97:2 begint de beschrijving van de theofanie met: 'wolken en donkerheid (ערפל) omgeven Hem.' Dit is verbonden met de bekende gods aanduiding 'wolkenrijder' in Ps. 68:5, 34; 104:3; vgl. ook Deut. 33:26 en Jes. 19:1 (Cathcart, Longman). We komen deze term ook tegen als epitheton van de god Baäl in Ugaritische teksten (o.a. in KTU 1.3.II:40; zie ARTU, 7, n. 37). Dit is slechts één van de vele mogelijke associaties in Nah. 1:3-6 met deze Kanaänitische god en zijn lotgevallen.²⁵ In de aan Baäl gewijde Ugaritische mythe lezen we over zijn succesvolle strijd tegen de zeegod, aangeduid als 'zijne hoogheid Yam' en 'rechter Nahar (=rivier)' (KTU 1.2.IV). Baäls stem doet de aarde beven (KTU 1.4.VII:30vv.). Volgens de mythe wordt Baäl verslagen door Mot, de god van de dood. Deze houdt Baäl er letterlijk een tijdje onder (in het dodenrijk). Dit verklaart de jaarlijkse neergang in de natuur, omdat Baäl zijn wolken en regen met zich meeneemt (KTU 1.5.V:7vv.). Door middel van deze verwijzingen naar de Kanaänitische mythologie geeft de dichter van het boek Nahum aan dat YHWH de plaats van andere goden zoals Baäl inneemt. Daar werd al op gepreludeerd in v. 2a door YHWH aan te duiden als אל (El) en בעל (Baäl). Zo bereidt hij ook de aankondiging in v. 14 voor, namelijk dat YHWH alle afgodsbeelden zal vernietigen.

1:4a *Hij bestraft de zee en zij droogt op
en alle rivieren laat Hij leeglopen.*

Zoals hierboven al werd opgemerkt, moet men deze regels lezen tegen de achtergrond van de strijd tussen Baäl en de god van de zee, zoals we die beschreven vinden in Ugaritische teksten (zie ook Jes. 17:13 en Hab. 3:8). Ook daar wordt, zij het in een iets andere zin, het werkwoord *g'r* gebruikt (KTU 1.2.I:24; IV:20).²⁶ Het geeft aan hoe boos Hij is (vgl. het gebruik met אף in Jes. 66:15; zie hierover A.A. McIntosh, *VT* 19 [1969] 474v., 479). גער duidt ook op zijn dreigende en donderende stem, zoals men kan afleiden uit de parallel met 'het geluid van uw donder' in Ps. 104:7. Daar staat het in de context van een hymne waarin God

²³ Harrison 1988, 67, n. 13 verbindt ten onrechte בסופה met ἐν σπυσεῖσιν.

²⁴ Vgl. T.N.D. Mettinger, *In Search of God*, Philadelphia 1988, 118.

²⁵ Vgl. M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster 1990, 601, en W. Herrmann, *DDD*, 260. Gaster, *MLC*, 662v., verwijst hier ook naar parallellen in Mesopotamische teksten over Adad, Marduk en Ninurta, maar deze zijn minder duidelijk dan de Kanaänitische.

²⁶ Vgl. P.J. van Zyl, "A Discussion of the Root *ga'ar* (rebuke)," Van Zyl 1969, 56-63; U. Cassuto, *The Goddess Anath*, Jerusalem 1971, 33v., 133.

bezongen wordt als schepper van hemel en aarde. In Nah. 1:4 ligt de nadruk niet op de schepping. De overwinning op de zee is hier niet een voorbeeld uit het verleden maar in de eerste plaats een onderdeel van zijn huidige heerschappij over de schepping.²⁷ De combinatie van de werkwoorden גער en חרב komt ook voor in de beschrijving van het wonder bij de Schelfzee: 'Hij dreigde de Schelfzee en zij verdroogde' (Ps. 106:9; vgl. ook Jes. 51:10 en Ps. 66:6). Het is erg waarschijnlijk dat de dichter dit verband met de uittocht bewust heeft willen leggen.²⁸ Het is hier nog duidelijker dan in v. 3a (zie de opmerkingen hierover bij גרול-כת). De manier waarop het is geformuleerd lijkt te zijn beïnvloed door de profetie tegen Egypte in Jes. 19:5vv. (let op het gebruik van חרב, יבש, ים, נהרים, samen met de beschrijving van het verwelken van de natuur, net zoals in Nah. 1:4b).

1:4b *Basan en Karmel verkwijnen
en de bloei van de Libanon verwelkt.*

De ontdekking van elementen van een alfabetisch acrostichon aan het begin van het boek Nahum bracht met zich mee dat uitleggers gingen twijfelen aan de correcte overlevering van het eerste woord van deze versregel. In plaats van אמלל zou je hier immers een woord beginnend met de letter ד verwachten. Er zijn echter geen aanwijzingen in Hebreeuwse manuscripten of in de oude vertalingen voor een andere dan de overgeleverde Masoretische tekst. Ook het in veel commentaren vermelde feit dat in de LXX, Pesh., Tg. en Vulg. verschillende werkwoorden aan begin en eind van deze versregel worden gebruikt, terwijl daar in de MT hetzelfde woord אמלל staat, is hier niet doorslaggevend. Het is immers niet uit te sluiten dat een vertaler verschillende maar equivalente woorden gebruikt heeft bij de weergave van één het hetzelfde woord (vgl. Schuurmans Stekhoven 1887, 63; P. Joüon, *Bib* 5 [1924] 355, n. 1; Halдар, 22v.; Harrison 1988, 58; Nogalski 1993a, 40; en betreffende de Pesh. Gelston 1987, 140).²⁹ Dat wordt ondersteund door het feit dat het eerste woord volgens de LXX, ὀλιγουν, ook in Joel 1:10, 12 gebruikt is bij de vertaling van een vorm van אמל (Rudolph). We moeten er daarom van uit gaan dat in een vroeg stadium van de overlevering van de tekst (zie ook de opmerkingen bij 2:11a [n. 48] hieronder) het oorspronkelijke woord beginnend met de letter ד abusievelijk vervangen is door het huidige אמלל. Dit zou goed kunnen zijn veroorzaakt door de gelijkenis in het oude

²⁷ Zie hierover J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea*, Cambridge 1985, 60v.; vgl. ook S. Mittmann, *VT* 28 (1978) 187vv. over de parallel met Ps 29.

²⁸ Het werd ook opgemerkt in Talmud Hagiga 12a en o.a. door Qimchi en Luther. Tertullianus, *Adversus Marcionem*, IV.20.3, gebruikte Nah. 1:4a als één van zijn argumenten tegen de stelling van Marcion dat de god van het OT niet dezelfde is als de vader van Jezus Christus: Christus' macht over wind en zee (Luc. 8:22-39) vinden we immers ook al vermeld in het OT; vgl. ook Hab. 3:10 en Ps. 29:3.

²⁹ Zelfs sommige commentatoren die niet uitgaan van een alfabetisch acrostichon komen hier met voorstellen tot emendatie vanwege het gebruik van verschillende woorden in de oude vertalingen; zie F. Buhl, *ZAW* 5 (1885) 181; hij denkt aan een afleiding van אבל, dat in Jes. 33:9 en Joel 1:10 gebruikt wordt naast אמלל; vgl. ook Goslinga, 164.

Hebreeuwse schrift tussen de letters א en ד (Cathcart; Renaud 1987, 201). Ook het gegeven dat de herhaling van het woord אַמַּלל heel goed past binnen de duidelijke chiasische structuur van deze versregel zou kunnen hebben bijgedragen aan deze aanpassing (vgl. Watson, *CHP*, 275, en *TTCHV*, 380). Het meest voor de hand liggend is om te lezen דַּלְלוּ van het werkwoord דָּלַל, 'zwak, klein worden' (vgl. *BHS* en *HAL*, 214; de eerste die een afleiding van דָּלַל voorstelde was Gray 1898, 215; overgenomen door o.a. Duhm 1911, 101; JPM Smith; Sellin; Tournay 1958, 330).³⁰ Deze lezing wordt ondersteund door de parallel met Jes. 19:6. Hierboven werd al opgemerkt dat de formulering in Nah. 1:4 lijkt te zijn beïnvloed door deze passage uit de profetie van Jesaja. Het lijkt erop alsof de dichter van het boek Nahum de frase דַּלְלוּ וַחֲרָבוּ uit Jes. 19:6 hier heeft uitgewerkt.

Het gebied van Basan wordt hier niet alleen genoemd als symbool van vruchtbaar land (vgl. Mi. 7:14), maar ook en waarschijnlijk in de eerste plaats omdat het staat voor de trots die doorgaans gepaard gaat aan welvaart. Deze verwijzing naar Basan doet denken aan de profetie in Jes. 2:12v. over de Dag van YHWH:

tegen al wat hoogmoedig is en trots
 en tegen al wat zich verheft, opdat het vernederd worde,
 tegen alle trotse en hoge ceders van de Libanon
 en alle eiken van Basan.

Deze 'echte' woorden van Jesaja (vgl. H. Wildberger, *BK X/1*, 1980², 105) hebben mogelijk directe invloed gehad op de formulering van dit vers in het boek Nahum. Let ook op het gelijke gebruik van לִבְנוֹן // בֶּשֶׁן en הָרִים // גִּבְעוֹת.³¹ Men veronderstelt wel dat Nah. 1:4 bedoeld is als beeldspraak ter omschrijving van de politieke zwakte van Noord-Israël onder de Assyriërs (zie Nogalski 1993b, 108v.). Het ligt echter meer voor de hand dat we dit vers letterlijk kunnen nemen als verwijzing naar de bomen in Basan en op de Libanon. Dat geldt dan ook voor de Karmel; vgl. Am. 1:2: het gebrul van YHWH doet de top van de Karmel verdorren (יָבֵשׁ; vgl. Nah. 1:4a). Er is ook een woordspel met de naam Karmel, dat vertaald kan worden als 'boomgaard' (vgl. Mi. 7:14, naast een verwijzing naar Basan!), en פֶּרַח, 'bloei', afgeleid van een werkwoord dat het druivenpersen kan aanduiden (Gen. 40:11). De relatie tussen deze woorden wordt benadrukt door de chiasische structuur van deze versregel: het werkwoord aan het begin heeft zijn parallel aan het einde, terwijl ook de namen Libanon en Basan een parallel paar vormen (zie naast Jes. 2:13 hierover ook Ez. 27:5v. en Zach. 11:1v.). Het is interessant om te zien hoe in Jes. 33:9, dat gedateerd kan worden in de periode na de Babylonische ballingschap (vgl. Wildberger, *BK X/3*, 1982, 1297v.), dit vers

³⁰ Andere voorstellen: דָּאָב (vgl. Jer. 31:12, 15) door Gunkel 1893, 227 (vgl. ook Rudolph), דָּבָא (vgl. Jes. 19:10) door Arnold 1901, 260; T.K. Cheyne, *The Expositor* 5th ser., Vol. 8 (1898), 304v. (in *CB*, 164 volgt hij daarentegen het voorstel van Gray) en R. Burn, *ET* 38 (1926v.) 378.

³¹ Vgl. K.J. Cathcart, "Kingship and the 'Day of YHWH' in Isaiah 2:6-22," *Hermathena* 125 (1978) 48-59; m.n. 52.

lijkt te zijn opgenomen en uitgebreid, net zoals Nah. 1:4b terug lijkt te gaan op Jes. 2:12v.³²

Strofe I.ii.2 (1:5)

De twee bicola zijn met elkaar verbonden middels extern parallelisme: מִמְּנוֹ // מִפְּנֵי וּמִגִּבְעוֹת // נִשְׂאָה (vgl. Job 30:22). Terwijl het in de voorafgaande strofe ging over vegetatie, ligt de nadruk nu op de aarde.

1:5a *Bergen beven voor Hem
en heuvels bewegen.*

Aardbeving is een gebruikelijk element in de beschrijving van de theofanie in het oude nabije Oosten. Men vindt het op vele plaatsen in het OT (zie o.a. Ex. 19:18; Jes. 29:6; Ps. 18:8 en Job 26:10vv.) en bijvoorbeeld ook in de mythologische teksten van Ugarit (KTU 1.4.VII:30vv.) en Mesopotamië.³³

Men zou een lidwoord verwachten voor הָהָרִים, net als bij het parallelle הַגְּבָעוֹת. Zo vindt men het ook in Mur., LXX (τὰ ὄρη) en waarschijnlijk ook de Tg. (zie Gordon 1994, 68, en *RdQ* 8 [1974] 425). Dat is echter nog geen reden om de minder voor de hand liggende lezing van de MT te wijzigen. Wellicht is deze beïnvloed door het alfabetisch acrostichon, want bij andere alfabetische acrostichons valt op dat het gebruik van het lidwoord wordt vermeden. De enige uitzondering hierop in het OT is Klaagl. 4:5 (Gunkel 1893, 227v.). Men kan deze vorm ook verklaren door ervan uit te gaan dat het lidwoord voorafgaand aan גְּבָעוֹת een dubbele functie heeft en achteraf ook nog op הָהָרִים betrokken moet worden (Ges-K §126k).

Het onderwerp bij het werkwoord רָעַשׁ is doorgaans אֶרֶץ (vgl. Jes. 13:13; Jer. 8:16; Ps. 18:8; 77:19). Alleen hier en in Jer. 4:24 en Ps. 46:4 wordt het gebruikt met הָהָרִים. In al deze drie teksten is er echter ook weer een relatie met אֶרֶץ. Dat bevestigt de interpretatie van v. 5 als één strofe en het helpt bij de uitleg van de moeilijk te verklaren uitdrukking אֶרֶץ וְנִשְׂאָה in v. 5b.

מִגִּבְעוֹת (hitpoel) wordt wel vertaald met "wegsmelten" (zie Am. 9:13, eveneens gezegd van heuvels; Ps. 107:26, over de נֶפֶשׁ). In Nah. 1:5 zou het dan iets aanduiden als een vulkaanuitbarsting (Rudolph) of het weggeslagen worden door zware regens (Goslinga). Vanwege de parallel met רָעַשׁ moeten we echter eerder denken aan heuvels die aan het bewegen worden gebracht. Dit wordt ondersteund

³² Vgl. R. Stahl, "»Deshalb trocknet die Erde aus und verschmachtet alle, die auf ihr wohnen...« Der Versuch einer theologiegeschichtlichen Einordnung von Hos 4,3," *Alttestamentlicher Glaube und Biblischer Theologie* (Fs H.D. Preuß, ed. J. Hausmann e.a.), Stuttgart 1992, 166-173, m.n. 169v. over Jes. 33:9 teruggrijpend op Nah. 1:4v. Zijn veronderstelling dat Nah. 1:4v. afhankelijk is van Am. 8:8a en Jer. 4:17v. is echter niet overtuigend.

³³ Vgl. Gaster, *MLC*, 663vv., en S.E. Loewenstamm, "The Trembling of Nature during the Theophany," *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literature* (AOAT 204), Neukirchen-Vluyn 1980, 173-189. Kerkvader Ambrosius, *De Fide*, 14.115, zag een parallel tussen deze tekst uit Nahum met Mat. 17:20 over het geloof dat bergen verzet.

door het gebruik van מוג (qal) in Ps. 46:7 met betrekking tot de aarde: 'Hij verheft zijn stem, de aarde versmelt' (נתן קולו תמוג ארץ). Het parallelle werkwoord is daar מוט, 'wankelen'. De dichter koos misschien voor het wat minder duidelijke werkwoord מוג op grond van de alliteratie binnen deze colon via de letter ג (vgl. Allis 1955, 73).

1:5b *En de aarde rijst op voor Hem
en de wereld en een ieder die daarop woont.*

Het is niet direct duidelijk welke betekenis het werkwoord נשא in deze context heeft (vgl. HAL, 685, 1273v.; CTAT, 785vv.). Veel geleerden stellen voor om een ander woord te lezen: ותשא (zie BHS) of ותשאה (Christensen 1987, 22) van het werkwoord שאה, 'tot een woestijn worden' (vgl. Jes. 6:11 en 17:12v.). Anderen veronderstellen dat we hier te maken hebben met een ellipsis (R. Ratner, VT 38 [1988] 84) en we dus moeten uitgaan van een niet genoemd object (dat door/op de aarde wordt opgeheven), zoals een rookkolom (Rashi; vgl. Ri. 20: 38 en 40), vuur (Qimchi; vgl. Deut. 29:22v. en 2 Sam. 5:21), stem (o.a. Strauss; G.R. Driver, JThS 34 [1933] 384; Rudolph; vgl. Jes. 3:7; Ps. 93:3), hoofd (Breite-neicher) of voeten (Van der Westhuizen 1969; vgl. Gen. 29:1).

Zoals hierboven reeds werd opgemerkt, is het onderwerp van deze versregel, ארץ, vaak verbonden met het werkwoord רעש, 'beven', uit v. 5a. Dat maakt het aannemelijk dat נשע hier eenzelfde betekenis heeft. Het parallelle paar ממנו // מפני onderstreept nog eens de overeenkomst tussen v. 5aA en v. 5bA. Een ander argument kan ontleend worden aan de vergelijking met de Mesopotamische hymne over Adad:

Door de boosheid van de heer zal de hemel schudden,
door de boosheid van Adad zal de aarde beven,
de grote bergen zullen verbrokkelen.³⁴

De overeenkomsten met Nah. 1:5v. springen direct in het oog: goddelijke toorn, bevende bergen en aarde, aan stukken springende rotsen. Het is goed denkbaar dat de dichter van het boek Nahum zich hier heeft laten inspireren door de taal van de Mesopotamische hymnen. Het belangrijkste verschil is dat in Nah. 1 de verwijzingen naar hemel, zon en maan, zoals die genoemd worden in de hymne over Adad, ontbreken. Hier is alles geconcentreerd op de aarde. In de Akkadische tekst wordt het werkwoord gebruikt ter aanduiding van het trillen van de aarde (AHw, 761). Het Hebreeuwse נשא wordt doorgaans verbonden met het Akkad. našû(m), 'opheffen' (HAL, 683), maar in Nah. 1:5 wijzen de context en de duidelijke parallel met de hymne over Adad op een unieke relatie met Akkad. nāšu(m), 'schudden'. Dit kunnen we dan toevoegen aan de inmiddels al aardig lange lijst van overeenkomsten met het Akkadisch en de Mesopotamische literaire vormen in het boek Nahum.

³⁴ Vgl. Loewenstamm, AOAT 204, 183; H. Zimmern, *Babylonische Hymnen und Gebete*, Leipzig 1905, 12; S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms*, Paris 1927, 13.

תבל vormt met ארץ een bekend parallel woordpaar (1 Sam. 2:8; Jes. 18:3; 26:9, 18; 34:1; Jer. 10:12; 51:15; Ps. 19:5; 24:1; 77:19; Klaagl. 4:12 enz.). Er is niet voldoende reden om de tekst te wijzigen in ^ואבלו כל, 'en zij klaagden' (vgl. Am. 9:5), zoals voorgesteld in de BHS.³⁵ De lezing van de LXX, ἡ ὅλη γῆ, 'de hele aarde', suggereert הכל in de Hebreeuwse tekst (vgl. GELS, 221), maar het is waarschijnlijker dat de vertaler de letter ב aanzag voor een כ. In de LXX en enkele latere Hebreeuwse manuscripten ontbreekt het eerste voegwoord (ו) in v. 5bB (zie H. Gese, ZAW 69 [1957] 61). Weliswaar levert dit een betere tekst op, toch verdient de MT de voorkeur vanwege het consistente gebruik van ו waarmee steeds de beide cola van alle acht bicola van het alfabetische acrostichon met elkaar worden verbonden.

Het tweede deel van v. 5bB met de toevoeging van het element van de levende wezens kan men vergelijken met o.a. Ps. 22:15 ('Ik word uitgegoten als water') en Joz. 7:5. Deze combinatie van het wegwijnen van de wereld (ארץ // תבל) samen met haar bewoners treffen we ook aan in Jes. 24:4.

Strofe I.ii.3 (1:6)

In deze twee bicola wordt het onderwerp van YHWH's toorn weer opgepakt. Het krijgt extra nadruk doordat het (in de geëmendeerde tekst) in de woorden זאמו וזמרתו direct aan het begin van de versregels wordt geïntroduceerd. Zijn boosheid was al genoemd in het eerste cantikel (v. 2). Daarna volgde de beschrijving van zijn overweldigende macht. Nu is er geen twijfel meer over mogelijk dat iemand zijn boosheid zou kunnen weerstaan. De confrontatie met YHWH wordt aangeduid met de parallelle woorden in de eerste en de laatste colon van deze strofe: לפני // ממנו.

1:6a Wie kan zich staande houden voor zijn toorn?

Wie kan tegen de gloed van zijn boosheid op?

Op grond van de tot dusver aangehouden vorm van het alfabetisch acrostichon zou je hier een versregel beginnend met de letter ז verwachten. Om die reden wordt de tekst door de meeste commentatoren hier ook aangepast. Het lijkt het beste om het woord לפני te verplaatsen van het begin naar het einde van de eerste colon. Vervolgens moet dan ook een pronominaal suffix worden toegevoegd. Zo ontstaat de regel זעמו מי יעמוד לפני (vgl. de BHS). Deze geëmendeerde tekst past heel goed binnen de structuur van de tekst op het niveau van de strofen. זעמו aan het begin van de regel correspondeert met זמרתו in v. 6b. לפני aan het einde van de colon komt overeen met de plaats van ממנו (v. 6b en v. 5aA) en מפניו (v. 5bA). Nu mag dit een vrij simpele tekstkritische ingreep zijn, hij kan pas overtuigen als het mogelijk is om een plausibele verklaring te geven van de veranderingen die leidden tot de tekst zoals overgeleverd in de MT. Volgens Rudolph is dit

³⁵ Vgl. ook W.F. Albright, CBQ 7 (1945) 23. M. Wolff, BZ 16 (1924) 92, stelt voor om te lezen ויבולו, van het werkwoord נבל, 'wegzinken'; zie ook The Expositor 7th ser., Vol. I (1924) 54.

niet mogelijk, maar Tournay 1958, 331, komt met de veronderstelling dat een schrijver de tekst hier heeft willen harmoniseren met overeenkomstige bewoordingen in gedichten als Ps. 38:4 en 102:11(!) en daarom de oorspronkelijke *casus pendens* heeft onderdrukt. Naast de door Tournay genoemde teksten kan men hier ook nog verwijzen naar de nog betere parallel in Spr. 27:4: **לפני קנאה מי יעמד**. We moeten ervan uitgaan dat een schrijver, die niet meer op de hoogte was van de hier gebruikte vorm van het acrostichon, zich vrij voelde om de tekst te 'verbeteren' door de in zijn ogen onnodig vreemde woordvolgorde aan te passen waardoor een duidelijke chiasische structuur ontstond: de eerste twee woorden corresponderen met de laatste twee woorden: **לפני זעמו** // **בחרון אפו**; daartussen bevindt zich dan het parallelle paar **ימ יאמור** // **מי יקים** (vgl. Job 8:15). Het is interessant dat iets dergelijks ook in de tekstgeschiedenis van v. 4b lijkt te hebben plaatsgevonden: de verandering van de oorspronkelijke tekst **דללו** in plaats van **אמלל** leverde een beter chiasme op. Dit zou erop kunnen wijzen dat beide tekstwijzigingen zijn toe te schrijven aan dezelfde persoon.

זעם (חרון) is een bekend woordpaar (vgl. Cathcart, 54). Andere voorbeelden hiervan komen we met name in de Psalmen tegen (o.a. Ps. 2:5, 12; 69:25; 78:49; zie ook Zef. 3:8). De vraag wie stand kan houden voor (**עמד לפני**) YHWH behoort eveneens tot de verzameling van veel gebruikte woorden en frasen van de oude Hebreeuwse dichters (vgl. H. Ringgren, *TWAT*, VI, 200). Opnieuw laat de tekst in Nahum zich het best vergelijken met de Psalmen, met name Ps. 76:8. Daar lezen we in de context van YHWH die zijn vijanden bedreigt (**גער**, v. 7; vgl. Nah. 1:4a): 'Waarlijk, U bent geducht; wie kan standhouden voor U?' Deze versregel heeft dezelfde structuur als (de geëmandeerde tekst van) Nah. 1:6aA: een korte beschrijving van YHWH's toorn wordt gevolgd door de retorische vraag aangevend dat niemand tegen Hem op kan.³⁶ De dubbele vraag met **מי** komt voor op veel plaatsen in het OT en wordt vaak gebruikt in de beschrijving van het verschil tussen God en mens (zie Ex. 4:11; 2 Kon. 19:22; Jes. 14:27; 33:14; Jer. 49:19; Am. 3:8; Ps. 15:1; Job 9:12; 21:31; 36:23 enz.). De positieve tegenhanger van Nah. 1:6a is Ps. 24:3: 'Wie zal de berg van YHWH beklimmen en wie zal opstaan (**קום**) in zijn heilige plaats?' Zie ook het gebruik van het werkwoord **עמד** in Jer. 50:44 en Mal. 3:2.

1:6b *Zijn grimmigheid wordt uitgegoten als vuur
en de rotsen springen vanwege Hem aan stukken.*

De toorn van YHWH wordt hier beschreven als een vulkaanuitbarsting. We vinden dezelfde vergelijking in Deut. 32:22 waar sprake is van YHWH's boosheid brandend tot in de diepten van het dodenrijk en de grondvesten van de bergen verzengend (vgl. ook Jer. 7:20 en voor het gebruik van **נתך** ook Jer. 42:18; 2 Kron. 34:21; *KAI* 214:33; en over de theofanie als een vulkaanuitbarsting Ex. 19:18 en Jer. 51:25v.). Bij de vertaling van de LXX lijkt **באש** te zijn verward met

³⁶ Zie voor het gebruik van **מי עמד** in latere teksten, m.n. Ps. 130:3 en Mal. 3:2, H.-P. Matthys, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit* (OBO 132), Freiburg 1994, 274v.

ראש: ὁ θυμὸς αὐτοῦ τηκεῖ ἄρχας, 'zijn toorn brengt machten ten val' (GELS, 30, 231).

De vermelding van rotsen verbindt dit vers met het begin van de voorafgaande strofe (v. 5a); vgl. de woordparen צרר // הר in Jes. 30:29 en Job 14:18; 24:8 en צור // גבעה in Num. 23:9. Opnieuw is er een parallel aan te wijzen met de beschrijving in de eerder genoemde Mesopotamische hymne van Adads toorn die de bergen versplintert (vgl. Van der Woude, 85).³⁷

נתצו is de perf. nif. van נתץ, 'vernietigd worden'; vgl. Jer. 4:26: 'al zijn steden werden vernietigd (נתצו) voor YHWH, voor de gloed van zijn boosheid' (met dezelfde woorden als in Nah. 1:6aB: מפני חרון אפו). Hoewel men hier als object een gebouw zou verwachten, zoals in Jer. 4:26 en Ez. 16:39, is het niet nodig om de MT te wijzigen. Een aantal geleerden stelt voor om te lezen נצתו (zie de BHS en HAL, 410), van יצת, 'verbrand worden', maar de enige tekstgetuige die dit ondersteunt is een middeleeuws Hebreeuws manuscript (vgl. CTAT, 787). De Pesh. suggereert als Hebreeuwse tekst נמסו, 'zij smolten', maar deze lezing laat zich verklaren als assimilatie aan Mi. 1:4 (Gelston 1987, 150).

Het werkwoord נתך is hier op ongewone wijze gebruikt, waarschijnlijk om stilistische redenen. De dichter heeft zich bij de woordkeuze opnieuw laten leiden door de wens tot alliteratie: נתצו - נתכה. Men lette ook op de herhaling van de letter צ in והצרים נתצו.

Cantikel Liii (1:7-11)

Zowel wat betreft de vorm als wat betreft in de inhoud verschilt dit derde cantikel van het tweede. In plaats van bicola komen er nu tricola (vgl. Lescow 1995, 67vv.). De BHS geeft ook de tekst in v. 7vv. weer in bicola, maar deze poging – ingegeven door de wens om nog meer regels toe te voegen aan het alfabetische acrostichon – gaat in tegen de inhoud van de tekst, zoals die duidelijk ook is opgevat door de Masoreten. Helaas heeft de variatie in de lengte van de strofen en de versregels (zie de zeer korte colon in v. 7aA) niet alleen de oude vertalers in verwarring gebracht (vgl. de LXX), maar ook moderne uitgeleggers die stellen dat de overgeleverde tekst onhoudbaar is (vgl. Levenson 1975, 792: 'in evident disarray').

Ook inhoudelijk kan men van een overgang spreken. Het voorafgaande cantikel beschreef de komst van YHWH en de uitwerking daarvan op de natuur. In dit cantikel ligt de nadruk op de confrontatie tussen YHWH en zijn tegenstanders. Hier wordt uitgewerkt wat al werd aangeduid in v. 2b, in het eerste cantikel van dit canto. Dit centrale thema wordt ook aangeduid via de inclusie waarmee begin en einde van deze eenheid zijn verbonden: טוב (v. 7aA) // רעה (v. 11aB). In dit kader past ook het contrasterende paar יהוה - בליעל, want het met dit laatste woord verbonden werkwoord יעל wordt doorgaans aangegeven hoe waardeloos de afgoden zijn vergeleken met YHWH (vgl. Jer. 16:19). Ook de activiteiten van

³⁷ Ten onrechte stelt M. Krenkel, *ZWTh* 9 (1866) 276, voor om hier te lezen הצרים, 'de vijanden'.

deze tegenpolen corresponderen met elkaar: ידע (v. 7aC) // יעץ (v. 11aC; zie het gebruik van deze werkwoorden als parallel paar in Jes. 19:12; 40:14 en Job 26:3). Andere verbanden binnen deze verzen wijzen op een chiatistische (of: ui-) structuur met de retorische vraag van v. 9a als centrum (vgl. Johnston 1992, 151). Let vooral op de herhaling van עשה כלה in v. 8aB en v. 9bA en de beschrijving van een volledige vernietiging aangeduid in v. 8aA met עבד en in v. 10aC met אכל (vgl. de combinatie van deze woorden in Deut. 9:3 waar eveneens wordt beschreven hoe YHWH zijn vijanden verslaat). Deze structuur wordt nog eens onderstreept, evenals in het eerste cantikel, door het gebruik van de Godsnaam aan het begin, in het midden en aan het einde van het cantikel.

Strofe I.iii.1 (1:7-8)

In twee tricola wordt in deze strofe de tegenstelling beschreven tussen hen die vertrouwen op YHWH en hen die zich tegen Hem verzetten. Terwijl de eersten door Hem geholpen worden in moeilijke tijden, zullen de laatsten juist door Hem in moeilijkheden worden gebracht. Men lette op het gebruik van צרה, חשך en עברה naast elkaar in Jes. 8:22 en Zef. 1:15. De één vindt een schuilplaats bij Hem, de ander houdt geen plek meer over.

1:7 *YHWH is goed,*

*ja, een schuilplaats in tijd van benauwdheid
en Hij kent wie bij Hem beschutting zoeken.*

De frase יהוה טוב sluit het alfabetisch acrostichon af. Tegelijkertijd wijst het ook vooruit en wel door het genoemde verband met v.11: de tegenstelling tussen YHWH's goedheid en het kwaad tegen Hem beraamd.

Veel commentatoren veronderstellen dat de eerste colon oorspronkelijk niet twee maar drie woorden lang was, evenals de meeste voorafgaande cola. Emendatie van de tekst roept hier echter meer problemen op dan het oplost. Dat ziet men bijvoorbeeld aan de steeds veranderende opvattingen van Cathcart. In eerste instantie volgde hij een voorstel van Dahood om de ל van למעוז op te vatten als aanduiding van de comparativus: 'YHWH is beter dan een burcht' (Cathcart, 55). Twee jaar later lezen we dat hij instemt met Christensen die de ל ziet als bevestigend partikel: 'YHWH is goed, waarlijk een burcht' (Cathcart 1975, 6). Zijn laatste(?) mening is dat we moeten vertalen 'YHWH is zo goed als een burcht', al geeft hij daarbij aan dat hij ook wel wat voelt voor het voorstel van Van der Woude om de tekst te wijzigen in למעיז (hif. van עוז): 'voor wie een toevlucht zoekt bij Hem' (Cathcart 1979, 4). Andere emendaties worden vaak gebaseerd op de lezing van de LXX: ἡγενης ὁ κύριος τοῖς ἐπομένουσιν, 'de Heer is vriendelijk voor wie op Hem wachten'. Dezelfde uitdrukking wordt gebruikt in Klaagl. 3:25 in de vertaling van יהוה לקנו. טב. Om tot een regelmatig metrum te komen wordt in BHK²⁺³ voorgesteld om מעוז te verplaatsen naar de volgende colon. Deze suggestie van Bickel 1880, 560, en Gunkel 1893, 229, werd zelfs door iemand als Goslinga, die doorgaans zeer terughoudend is ten aanzien van tekstcorrecties, overgenomen. Men gaat ervan uit dat bij de overlevering van de Hebreeuwse tekst

een woord moet zijn weggefallen: לְמַקְרִי of לְקִרִי (Rudolph) of לְמַחְכֵּי (BHS), terwijl in de Hebreeuwse tekst die gebruikt werd door de Griekse vertaler al het woord לַמְעוֹר zou ontbreken (Roberts). Levenson veronderstelt dat een schrijver abusievelijk לַמְעוֹר las voor het oorspronkelijke לְמַקְרִי en is van mening dat men hier geen woord aan de MT moet toevoegen (Levenson 1975, 793; zie eerder reeds Duhm 1911, 101).

De verwijzing naar de LXX bij emendaties van de MT is niet zonder problemen (vgl. Schuurmans Stekhoven 1887, 63; Haldar, 25; Cathcart 1979, 4; CTAT, 788). Blijkbaar was de Griekse vertaler zich evenals menige moderne uitlegger niet bewust van de plotselinge overgang in de Hebreeuwse tekst naar kortere versregels.³⁸ Om de tekst wat duidelijker te maken lijkt hij de beter te begrijpen woorden uit Klaagl. 3:25 te hebben gebruikt.

Er is geen enkel probleem wanneer we eenvoudig de indeling van de tekst volgens de Masoreten aanhouden (vgl. Achtemeier en Robertson). Dergelijke korte cola vinden we ook in de volgende strofe (v. 8aA), in de laatste strofe van dit cantikel (v. 11aA en v. 11aC) en o.a. ook in 2:2, 9v. en 3:2v. Het gebruik van een korte colon aan het begin van een nieuwe eenheid kunnen we verder vergelijken met de opening van de Psalmen 111 en 112: הִלְלוּ יְהוָה. De belijdenis dat YHWH goed is, is een bekend gegeven in de Psalmen (vgl. Ps. 25:8; 34:9; 100:5; 106:1; 107:1; 118:1, 29; 135:3; 136:1; 145:9 en verder Jer. 33:11 en Ezra 3:11).³⁹ Het woord טוֹב wordt ook gebruikt aan het begin van de ט-regels in andere alfabetische acrostichons (zie Ps. 119:76-72 en Klaagl. 3:25).

De ל van לַמְעוֹר heeft emfatische betekenis (HAL, 485v.; vgl. Christensen 1975, 22; Becking 1995b, 18). מַעוֹר בְּיוֹם צָרָה heeft een duidelijke parallel in Ps. 37:39: מַעוֹר בְּעֵת צָרָה (vgl. ook Jes. 25:4). Op beide plaatsen wordt het gebruikt naast de uitdrukking בְּרוּ חֶסֶד (zie ook Joël 4:16). In Ps. 34:9 is בְּרוּ חֶסֶד verbonden met de woorden aan het begin van Nah. 1:7: טוֹב יְהוָה (let op het gebruik van צָרָה in v. 7; zie ook Ps. 25:8, 17, 20; 118:1, 5, 8). De frase dat YHWH zijn mensen kent (יָדַע) hoort ook thuis in de psalmodie. Men vindt hem ook gebruikt in combinatie met בְּרוּ חֶסֶד en מַעוֹר in Ps. 31:2, 4, 8 (vgl. ook Ps. 1:6; 37:18 en 144:2v.).⁴⁰ De duidelijke parallellen met de Psalmen geven aan dat het niet nodig is om uit te gaan van een speciale betekenis van יָדַע, 'to care for, be friendly to,' zoals gesuggereerd door Cathcart 1979, 4v. en 1992, 998. De verwijzing naar Ugaritisch 'il dyd'nn in KTU

³⁸ Zie Harrison 1988, 707v. voor andere voorbeelden van de Griekse vertaler 'ignoring the basic sentence structure and thought division of the Vorlage', en wel in 1:4, 11, 12; 2:1, 3, 8, 10; 3:6.

³⁹ Het lijkt wat ver gezocht om טוֹב en יָדַע te beschouwen als verbondsterminologie, zoals gesuggereerd door Fensham 1969, 18, en VanGemenen 1990, 471, n. 30.

⁴⁰ O.H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament* (BThS 17), Neukirchen-Vluyn 1991, 162, n. 375, ziet in Nah. 1:6, 7b 'auffallende Formulierungs- und Sachentsprechungen zu Ps. 1:1, 5, 5 und Ps. 2: 5, 12.' Volgens hem is dit één van de aanwijzingen voor een door de profetische boeken beïnvloede redactie van de Psalmen. De vele parallellen tussen Nah. 1:7 en andere Psalmen spreken dit echter tegen: hier en op andere plaatsen blijkt de dichter van het boek Nahum duidelijk te zijn geïnspireerd door de Psalmen.

1.114:6(!) voegt weinig toe aan de reeds bekende betekenis van het werkwoord; het kan eenvoudig vertaald worden met 'de god die hij kende' (ARTU, 135).

In hun ijver om een י-regel te vinden veronderstellen veel uitleggers dat een schrijver een oorspronkelijk aan het begin van de regel geplaatste Godsnaam over het hoofd zou hebben gezien (vgl. de BHS), maar men kan geen verklaring geven voor een dergelijke ernstige fout bij het kopiëren van de tekst. Hier kan men nog aan toevoegen dat de Godsnaam op deze plaats slecht zou passen binnen de fraaie, weloverwogen structuur, waarin op andere plaatsen de Godsnaam juist zo belangrijke rol speelt (zie de opmerkingen hierover bij cantikel I.iii).

1:8 *Maar met een verwoestende vloed
maakt Hij haar plaats teniet
en jaagt Hij zijn vijanden de duisternis in.*

Sinds de ontdekking van sporen van een alfabetisch acrostichon breken de geleerden zich het hoofd over een indeling van de tekst waardoor deze past binnen dit acrostichon. Men verbindt doorgaans de eerste twee woorden met het voorafgaande vers. Vervolgens wordt er dan een werkwoord toegevoegd, waardoor het beter past bij de veronderstelde parallelle colon aan het slot van v. 7, bijvoorbeeld aanduidend dat YHWH zijn volk redt van de genoemde vloed: יִמְלִיטֵם (Gunkel 1893, 230; BHK²), יִשְׁמְרֵם (Bickell 1894, 7). Andere voorstellen tot wijziging van de tekst: יַעֲבִירֵם, 'Hij liet hen doorgaan' (Duhm 1911, 101: in plaats van עָבַר in de MT; BHK³ en BHS stellen voor om het toe te voegen na dit woord); יִסְתִּירֵם, 'Hij verborg hen' (Sellin); en יַעֲזֹר, 'Hij helpt' (Rudolph). Als een soort compromis stelt Longman voor dat v. 8aA een dubbele functie heeft: men zou het zowel samen met de voorafgaande als met de volgende regel moeten lezen.

Al deze, soms wel zeer vergezochte suggesties worden overbodig als men ervoor kiest om de Masoretische indeling van de tekst te volgen. Deze wordt ook ondersteund door de oude vertalingen (zie CTAT, 789v.; Floyd 1994, 425v.). Een korte colon aan het begin van het tricolon troffen we ook aan als begin van de voorafgaande tricolon. Zonder problemen kan men deze woorden verbinden met כִּלָּה עֲשֵׂה in de tweede colon. De verwoestende vloed moet men dan opvatten als beeld voor de manier waarop de boosheid van YHWH over zijn vijanden komt, zoals dat ook wordt uitgedrukt in Spr. 27:4: 'toorn is overstelpend (שֹׁטֵף) en wie zal standhouden tegen jaloersheid' (vgl. Nah. 1:2 en 6!).

Deze woorden doen denken aan de manier waarop de profeet Jesaja de komst van de koning van Assyrië naar Juda beschrijft: als het water van de rivier dat zal 'overstromen en doorgaan' (שֹׁטֵף וְעָבַר), Jes. 8:8; vgl. ook Jer. 47:2 over de Filistijnen).⁴¹ Bij diezelfde profeet vinden we de rollen omgekeerd: Assyrië zal worden verschrikt door YHWH wanneer Hij komt 'brandend van toorn', met zijn

⁴¹ Deze parallel verklaart het gebruik van עָבַר binnen deze context en neemt zo de bezwaren weg geuit door Levenson 1975, 793v., dat het 'quite bland in context' zou zijn. Het is niet nodig om een bijzondere vorm met de betekenis 'razend' te veronderstellen.

tong 'een verterend vuur' (כַּאֲשׁ אֵכֶלֶת) en zijn adem 'als een verwoestende stroom' (כְּנַחֲלֵ שׁוֹטֵף, Jes. 30:27v.). De profetie van Nah. 1:8vv. sluit nauw aan bij deze tekst. Wellicht was de dichter hier geïnspireerd door deze indrukwekkende woorden van Jesaja (zie Wildberger, BK X/1, 1980², 322, en BK X/3, 1982, 1210-1215, voor de opvatting dat zowel Jes. 8:8a als 30:27v. tot de authentieke woorden van de profeet behoren en dus bij de dichter van het boek Nahum bekend kunnen zijn geweest).

Wellicht had hij ook nog een andere bron van inspiratie. Vanaf dit punt in het boek Nahum vinden we veel minder overeenkomsten met de Psalmen. Inhoudelijk is er een wisseling van onderwerp: stond eerst de lof op de macht van YHWH centraal, nu gaat het vooral om de aankondiging van de vernietiging van Nineve. Dit gaat samen met een opmerkelijke wijziging wat betreft de parallellen. Nu treft men veel meer directe en indirecte verwijzingen naar Mesopotamische teksten aan, met name naar Assyrische hofannalen en vazallenverdragen (vgl. Machinist 1983, 735v.; Johnston 1992, 330-398).⁴² Assyrische koningen schepten er vaak over op hoe zij de steden van hun vijanden verwoestten 'als een watervloed' (*abūbāniš*; Machinist, 726v.; CAD, A, 76v.). Zo vertelt Sargon II dat hij, als ware hij een god⁴³, de stad Hamat volledig heeft neergehaald 'als een watervloed' (*TUAT*, I/4, 385). Sanherib bericht dat hij na de verovering van Babylon kanalen liet graven midden door de stad en haar zo tot op haar fundamenten liet wegspoelen (Luckenbill, 152). Nog interessanter in dit verband is het verslag van de veldtocht van Assurbanipal tegen Egypte. Daarin lezen we dat zijn leger doormarcheerde tot aan Thebe en vervolgens deze stad 'volledig veroverde en sloeg als met een watervloed' (*ANET*, 297). Ditzelfde lot wacht nu Nineve, dat in Nah. 1:8 is aangeduid met מְקוֹמָהּ. We vinden dezelfde beeldspraak in 2:7. Het moet aantonen dat Nineve niet beter is dan Thebe (= No van Amon). Wat hier wordt aangekondigd kan men lezen als de vervulling van één van de gebruikelijke vloeken aan het slot van de vazallenverdragen van Esarhaddon: 'Moge een vloed, een onweerstaanbare overstroming, opkomen uit de aarde en jou vernietigen' (*ANET*, 539; *TUAT*, I/2, 172; zie ook Hillers 1964, 70). Men kan hier ook denken aan de manier waarop Sanherib spreekt over het slagveld met stromen bloed 'als een enorm hoog getij' (*mili gapši*; vgl. B. Landsberger, *JNES* 8 (1949) 257, n. 45).

In de LXX is vertaald met τοὺς ἐπεγευρομένους, 'zij die opstaan'. Het Hebreeuwse woord is daar dus afgeleid van קוּם en geïnterpreteerd als een verwijzing naar personen. Veel uitleggers nemen dit over als de betere tekst en stellen voor om te lezen (met F. Buhl, *ZAW* 5 [1885] 181): מְקַמְּי or מְקַמְּי, met toevoeging

⁴² Johnston, 331, veronderstelt dat het beeld van de storm in Nah. 1:3 ook te maken heeft met Assyrische motieven, omdat Assyrische koningen hun komst soms vergelijken met een storm. Binnen de huidige context van Nah. 1:3-6 zijn de parallellen met de Kanaänitische mythologie echter duidelijker.

⁴³ Gaster, *MLC*, 664, wijst er in dit verband op dat de Mesopotamische god Adad werd vereerd als 'de heer van de lawine' en dat YHWH nu zijn plaats inneemt. Dit neemt echter niet weg dat de parallellie hier in de plaats de koningen betreft.

van een voorzetsel zoals in Deut. 33:11 en van een suffix derde persoon mannelijk in plaats van het vrouwelijke, dat geen antecedent heeft in de directe context. Volgens Driver 1938, 269 (zie ook *JThS* 36 [1935] 300v.), is het niet nodig om de consonanten te wijzigen. Door eenvoudigweg de *mappiq* in de slotletter ה weg te laten kan het woord worden gevocaliseerd als מְקוֹמָה, 'tegenstand' (geaccepteerd door Haldar, De Vries 1966, 479, en Rudolph). Van der Woude interpreteert de laatste lettergreep (zonder *mappiq*) als een uitgang van de locativus en ziet מְקוֹמָה als een verwijzing naar het graf. Dit levert een goede parallel op met de duisternis genoemd in de volgende colon (AOAT 212, 1981, 493).

Bij nadere beschouwing van de structuur van de tekst blijkt dat de MT meer respect verdient. Vers 8 is op dezelfde manier opgebouwd als v. 7: een tricolon beginnend met een kort colon. Ook zijn er parallellen tussen het tweede en het derde colon: in plaats van het aanbieden van een schuilplaats (v. 7aB) vernietigt YHWH haar plaats (v. 8aB) en in plaats van de nauwe relatie aangeduid met het werkwoord יָדַע (v. 7aC) komt het opjagen de duisternis in, ver van YHWH (vgl. Ps. 88:19; let op relatie met de beeldspraak verbonden met de ideeën rond de Dag des Heren in Jes. 13:9v.; Am. 5:18, 20; Joel 3:4; Zef. 1:14v.).⁴⁴ De voorgestelde emendaties zou deze heldere structuur verstoren. Hetzelfde kan gezegd worden van het voorstel van Tsumura 1983, 110 (overgenomen door Longman), die aanneemt dat dit ene woord hier twee betekenissen heeft: 'zijn plaats' en '(in) de opstandeling(en)'. Het vrouwelijke suffix refereert aan Nineve (vgl. *CTAT*, 791), net zoals de tweede persoon vrouwelijk aan het einde van het cantikel (v. 11aA). Het argument dat het opschrift met de vermelding van Nineve niet tot het poëtische deel van de tekst behoort (Tsumura 1983, 109) is hierboven al weerlegd. Men hoeft niet uit te gaan van een fout of latere herinterpretatie (Renaud 1987, 212). Het ligt meer voor de hand dat de Griekse vertaler zich vergist heeft, omdat hij zich niet bewust was van de parallel met v. 7aB en het daarom verbond met de vijanden in het volgende colon. Hij maakte een soortgelijke fout bij de vertaling van מַעוֹז in v. 7 toen hij dat opvatte als een groep personen.

De ongebruikelijke vorm van רָדַף pi. is mogelijk het gevolg van invloed door Jes. 17:13v. Al eerder werd gewezen op de parallellen met deze passage: YHWH bedreigt (גָּעַר; vgl. Nah. 1:4) de volken, die worden opgejaagd (רָדַף pu.) als kaf (vgl. Nah. 1:10) in de storm (vgl. Nah. 1:4). Hieraan wordt toegevoegd: 'ten tijde van de avond is er verschrikking'. Deze laatste woorden vinden we nu ook in Nah. 1:8, in חֹשֶׁךְ en in de accusativus van plaats of richting (JM §126h). Dit werd niet begrepen door de Griekse vertaler, die er het onderwerp van de zin van

⁴⁴ E. Mahler, *Untersuchung einer im Buche Nahum auf dem Untergang Ninives bezogenen Finsternis* (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften. Abt. II), Wien 1886, ziet een verband met de bewering van Herodotus, *Historiën*, I.103, dat de val van Nineve samenviel met een zonsverduistering (vgl. ook Gaster, *MLC*, 664). Ook Xenophon, *Anabasis*, III.4.8-12, bericht dat men hem daar vertelde dat de ondergang van de steden, waarvan hij de ruïnes bekeek, was veroorzaakt door een zonsverduistering en door onweersbuien (vgl. Kleinert 1910, 524). Het is echter niet aannemelijk dat Nah. 1:8 expliciet verwijst naar de val van Nineve.

maakte. De emendatie יִהְיֶה, 'hij duwde' (Gunkel 1893, 230; HAL, 230; BHS) is niet noodzakelijk en ongefundeerd.

Strofe I.iii.2 (1:9)

De overgang naar de nieuwe strofe wordt aangegeven met het partikel מֵה, door de wisseling van subject: van YHWH naar een niet nader genoemde aangesproken persoon en door de verandering wat betreft de vorm: van tricola naar een monocolon. De regelmatige en uitgebreide beschrijving van YHWH als de machtige wreker wordt onderbroken door een korte vraag en een gedecideerd antwoord: het is beter om nog niets eens te denken aan de opstand tegen YHWH. Het eerste vers (v. 9a) is verbonden met de volgende strofe door de herhaling van חֶשֶׁב in v. 11aB, het tweede vers (v. 9b) is verbonden met de voorafgaande strofe door de herhaling van כְּלָה עֲשֵׂה (vgl. v. 8aB) en צָרָה (vgl. v. 7aB). Blijkbaar neemt deze strofe in meer dan één opzicht een centrale plaats in binnen het cantikel.⁴⁵

1:9a *Wat denk je wel te kunnen beginnen tegen YHWH?*

חֶשֶׁב (ook vervoegd met het voorzetsel עַל, zie v. 11; en met ל, zie Ps. 41:8) heeft hier een negatieve betekenis. Het wordt doorgaans gecombineerd met רָעָה, zoals dat ook het geval is in v. 11 (vgl. ook, met YHWH/God als subject, Hos. 7:15 en Ps. 21:11), maar op andere plaatsen komt het ook voor zonder רָעָה (vgl. 2 Sam. 14:13). Het is dus niet nodig om hier רָעָה toe te voegen, zoals voorgesteld door Gunkel 1893, 232. Het is ook onwaarschijnlijk dat in dit vers חֶשֶׁב een andere betekenis zou hebben dan in v. 11 (vgl. Maier: 'overwegen'; Rudolph: 'twijfelen'). Vers 11, het laatste vers van het cantikel, kan het beste gezien worden als uitwerking van de gedachte die in het kort wordt aangeduid in v. 9a, het centrum van het cantikel. De indeling van de tekst, met v. 9 en v. 11 behorend tot dezelfde eenheid, geeft ook antwoord op de vraag wie hier wordt aangesproken. Veel uitleggers denken dat Juda is bedoeld (o.a. Goslinga, Maier en Robertson)⁴⁶, anderen denken aan de Assyriërs of Nineve (o.a. JPM Smith, J Ridderbos, NH Ridderbos en Becking 1978, 111vv.) of aan zowel Juda als Assyrië (Sweeney 1992, 373). Binnen de huidige context kan er nauwelijks enige twijfel over bestaan dat de vraag gericht is aan de tegenstanders van YHWH. Net zoals het antwoord op de vraag aansluit bij een frase uit het voorafgaande vers (כְּלָה עֲשֵׂה); let ook op de relatie tussen תְּקוּם en מְקוּם, is de tweede persoon meervoud in v. 9a verbonden met het meervoud אֵיכָבִי in v. 8aC. De relatie tussen v. 8 en v. 9 wordt nog eens bevestigd door de manier waarop zij beide zijn verbonden met v. 11. Daar wordt Nineve aangesproken in de tweede persoon vrouwelijk (v. 11aA; vgl.

⁴⁵ We kunnen hier dus zeker niet instemmen met het oordeel van De Vries 1966, 480, die t.a.v. vv. 9v. spreekt van 'verbose and somewhat turgid prose'.

⁴⁶ C. Westermann, *Prophetisch Heilsworte im Alten Testament* (FRLANT 145), Göttingen 1987, 93, beschouwt Nah. 1:9 als een 'Heilswort': 'Er verheißt das Eingreifen Gottes für sein Volk, von dem der Psalm in der Epiphanie spricht, für die nahe Zukunft. Dann ist V.9 eine an die Zweifelnden gerichtete aufmunternde Frage.'

de verwijzing naar Nineve in *מְקוֹמָהּ* in v. 8aB) en wordt zij beschuldigd van het herbergen van iemand die kwaad beraamt tegen YHWH (vgl. v. 9a).

De vorm van een korte vraag in de tweede persoon direct gevolgd door het antwoord in de derde persoon komen we ook tegen in Ps. 52:3. Humbert veronderstelt een nog nauwere relatie tot de Psalmen bij zijn poging om het boek Nahum te lezen als een liturgie bij de viering van de val van Nineve. Hij stelt voor om te lezen: *תְּשַׁבְּחוּ*, afgeleid van *שָׁבַח*, 'prijzen'. In v. 9 zouden we dan te maken hebben met een uitnodiging om de lof te zingen van de daden van YHWH, zoals in Ps. 147:12 (vgl. ook Ps. 145:4; Humbert 1926, 270v.; overgenomen door Sellin). Deze emendatie is echter niet noodzakelijk, wordt ook niet ondersteund door de tekstgetuigen en wordt daarom tegenwoordig terecht genegeerd.⁴⁷

1:9b *Hij doet (zijn tegenstanders) teniet:*

de benauwdheid zal niet nog eens opkomen.

In dit vers worden de woorden *כִּלְה עֲשֶׂה*, die eerder al in v. 8aB werden gebruikt, verder uitgewerkt. Door de toevoeging van het persoonlijk voornaamwoord *הוּא* wordt benadrukt dat YHWH degene is die hier handelend optreedt. Ten onrechte stelt Graham 1927v., 46, voor om het te schrappen omdat het niets zou toevoegen aan de tekst. De tweede colon geeft aan dat YHWH zijn werk effectief doet. Terwijl v. 9bA verbonden is met v. 8aB, herhaalt deze tweede colon een woord uit het eerste vers van de voorafgaande strofe: *צָרָה* (v. 7aB). Het werkwoord *קוּם* heeft in deze context de betekenis 'opstaan tegen' en heeft een goede parallel in Ex. 15:7: 'U vernietigde wie tegen U opstonden (*קָמִיךָ*), liet uw toorn gloed los; hij verteerde hen als stoppelen' (*יֹאכֶלְמוּ כֶקֶשׁ*), vgl. Nah. 1:10). *צָרָה* wordt vaak gebruikt in parallelie met *אִי־בִים*, 'vijanden' (vgl. Ex. 23:22; Ps. 54:9; 139:7). Het kan waarschijnlijk ook een minder abstracte betekenis hebben, zoals Ugaritisch *srt*, 'tegenstand, vijand' in KTU 1.2.IV:9; 1.3.III:37 (vgl. HAL, 986v.; Cathcart, 59v.). De emendatie voorgesteld in de BHS: *צָרָיו*, 'zijn vijanden', is niet noodzakelijk. Het verdient evenmin aanbeveling om hier (met Gunkel 1893, 231: *יָקוּם*) de LXX te volgen: *οὐκ ἐκδικήσει δις ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐνθλίψει*, 'Hij zal niet twee maal te zelfder tijd wraak nemen door te kwellen'. De Griekse vertaler lijkt hier namelijk de wortels *קוּם* en *נָקַם* te hebben verward, terwijl hij een enigszins parafraserende vertaling geeft van *פִּאֲמִים* (zie hierover A.R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, Leiden 1960, 245v.; Harrison 1988, 66, 68; en CTAT, 791v.). Sym. en Theod. blijven in hun vertaling dichter bij de MT.

De meeste commentatoren veronderstellen dat dit vers verwijst naar de benauwenissen veroorzaakt door de Assyrische belegering van Jeruzalem onder Sanherib in het jaar 701 voor onze jaartelling (Van Wyk 1971, 225vv.; Rudolph) of naar de val van Samaria en het einde van het Noordelijke koninkrijk (Graham 1927v., 46). Het probleem bij deze uitleg is echter dat de Assyrische onderdrukking doorging, ook na de aftocht bij Jeruzalem. Het is daarom beter om uit te gaan

⁴⁷ In HAL, 346, s.v. *חֶשֶׁב*, werd er nog melding van gemaakt, maar niet meer in de later verschenen aflevering, s.v. *שָׁבַח* (pp. 1290v.).

van een meer algemene uitspraak, zoals hierboven al aangeduid: de vijanden die door YHWH worden verslagen krijgen niet de mogelijkheid om zich daarvan te herstellen (vgl. Ps. 18:39). Het werkwoord קרם kan worden verbonden met de duisternis genoemd in v. 8bB en kan op deze manier ook worden geassocieerd met Ps. 88:11: van hen die in het rijk der duisternis terecht gekomen zijn wordt niet verwacht dat zij nog zullen herrijzen.

In de parafrase van vv. 8v. in de Tg. wordt deze plaats van duisternis Gehinnom genoemd. De Targumist las en vertaalde de tekst als een verwijzing naar de verwoesting van de tempel in het jaar 70: 'Maar in woeste boosheid en hevige toorn zal Hij een eind maken aan de volken die opstonden en het heiligdom totaal verwoestten. En Hij zal zijn tegenstanders overgeven aan Gehinnom. O volken die Israël plunderden, wat stellen jullie voor tegenover de Heer? Hij zal een einde aan jullie maken, er zal voor jullie niet twee keer verlichting na kwelling zijn zoals voor het huis van Israël' (vgl. Gordon 1994, 41-45). Origenes, die gebruik maakte van de LXX, las hier iets geheel anders. Hij zag Nah. 1:9 als een bewijstekst voor de stelling dat God een zondaar niet twee keer straft voor dezelfde zonde. Op deze manier ondersteunde deze tekst zijn visie op de *apokatastasis panteoon*, de theorie dat uiteindelijk alle zondaars, zelfs de duivel, hun oorspronkelijke zuiverheid weer terug zullen krijgen. Hieronymus, die aanvankelijk Origenes' opvattingen in deze deelde, nam later afstand van dit leerstuk en kon in dit verband bij de uitleg van deze tekst verwijzen naar de betere Hebreeuwse tekst en naar de manier waarop deze werd uitgelegd door Joodse exegeten.⁴⁸

Strofe I.iii.3 (1:10-11)

Evenals de eerste strofe van dit cantikel bestaat de laatste strofe uit twee bicola; en net als vv. 7v. beschrijven vv. 10v. twee tegengestelde zaken: de volledige vernietiging van de vijanden die als het ware zullen worden verteerd als droge stoppels en daarnaast hun machtige en kwaad beramende koning. Dit laatste staat binnen het cantikel tegenover de goedheid van YHWH (v. 7), het eerste herhaalt met een nieuwe vergelijking de boodschap van v. 8. De strofe wordt gekarakteriseerd door alliteratie: met כ, ס en ב in v. 10, met ש in v. 10aC en met צ, ע, ל en vooral יצע // יע in v. 11.

1:10 *Want zoals verstrengelde doorns
en zoals het bier dat zij brouwen,
zo zullen zij worden verteerd, als droge stoppels.*

Dit vers, met name de tweede colon, heeft de dubieuze eer om als één van de moeilijkste uit het OT te worden beschouwd (vgl. Haldar, 31, en Cathcart, 60). Gerenommeerde geleerden als Wellhausen en Van der Woude zijn van mening

⁴⁸ Zie hierover ook Spronk 1995a, 63-70. De opmerkingen van Origenes vindt men in L. Dautreleau, *Origène. Homélie sur la Genèse*, Paris 1976, 287vv. Zie over deze kwestie verder Y.-M. Duval, *Augustinianum* 24 (1984) 471-494 en het artikel van P.E. Christianakis over de rol van Nah. 1:9 in de ontwikkeling van zijn ideeën over het laatste oordeel: "H ἐν Ναοῦμ 1,9 ἀρχὴ τοῦ δεδικασμένου τῶν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κριθέντων," *Deltion biblikῆi meletῆi* 1 (1971) 148-153.

dat men maar beter kan afzien van pogingen om de huidige tekst gedetailleerd uit te leggen. De oude vertalingen (zie het overzicht in *CTAT*, 793v.) bieden geen acceptabele betere tekst, maar laten in feite slechts zien hoe al heel vroeg geprobeerd werd om nog iets van de Hebreeuwse tekst te maken. Ook de vele varianten in latere Hebreeuwse manuscripten (verzameld door Kennicott en De Rossi) geven aan dat we hier te maken hebben met een oud probleem. De meeste moderne uitleggers gaan ervan uit dat er in de MT fouten zijn geslopen. Dit heeft geresulteerd in een enorme lijst van voorstellen tot emendatie (zie JPM Smith, 301v.; Goslinga, 190v.; Maier, 193vv.; Schulz 1973, 12vv.; Rudolph, 152v.; *CTAT*, 793).⁴⁹ De verwarring werd nog vergroot door de wens om in dit vers de $\mathfrak{D}$ -regel van het alfabetische acrostichon te vinden, zoals men dit bijvoorbeeld vindt aangeduid in de tweede en derde editie van de *BHK* (vgl. ook Driver 1938, 269, en *JThS* 39 [1938] 405). In de *BHS* heeft men dit voorstel laten vallen. De bewerkter van de tekst, Elliger, doet nu de suggestie om vv. 10v. te plaatsen voor 2:2. Verder wil hij עיר הוי lezen in plaats van ער כי en כבואים סבואים vervangen door לבאים מלאו, 'vol met leeuwen'. Hij veronderstelt dat het laatste woord van v. 10 naar voren geschoven moet worden (vgl. ook Elliger, 11-14, in navolging van een suggestie van Sellin).

Tegen deze operatie kan worden ingebracht dat vv. 10v. helemaal niet zo misplaatst lijken te zijn. Naar vorm en inhoud blijken zij verwant te zijn aan vv. 7v. Ook Jeppesen 1984, 572, merkt op dat v. 8 en v. 10 bij elkaar horen. De derde persoon meervoud komt overeen met de vermelding van de vijanden in v. 8aC en net als in v. 8 wordt hun vernietiging met behulp van beeldspraak beschreven. De komst van YHWH als een verwoestende vloed (v. 8aA) heeft parallellen in de Assyrische hofannalen en datzelfde geldt voor de vergelijking van de verslagen vijanden met 'doorns en distels' (*kima balti u ašagi*; *AHW*, 100; *CAD*, B, 65). Hieraan wordt in v. 10 toegevoegd dat ze zullen worden verteerd, blijkbaar door vuur (zoals ook aangegeven in de parafrase van de Tg.). De dichter lijkt hier te zijn geïnspireerd door de woorden tegen Assyrië in Jes. 10:17. Jesaja spreekt van het vernietigend oordeel door 'een vlam die op één dag de distels en doorns van Assur verbrandt en verteert'. Men kan hier ook denken aan teksten als Ex. 15:7 en Jes. 5:24 over de vijanden van God die verteerd worden als stoppels. We vinden dezelfde uitdrukking ook in latere teksten als Joël 2:5 en Ob. 18.

De dichter van het boek Nahum formuleerde dit alles echter wel weer op zijn eigen wijze, met zijn al vaker genoemde voorkeur voor alliteratie. Het zal geen toeval zijn dat wat dit betreft 1:10 vergelijkbaar is met 2:11, want in beide teksten is sprake van de volledige vernietiging van de vijand. Het centrale woord in de

⁴⁹ Het meest ver gaande voorstel in deze komt van Seybold 1989, 80v. Hij veronderstelt dat dit vers eigenlijk een opmerking is die in de marge was geschreven over het alfabetische acrostichon: 'volledig tot aan de letter $\mathfrak{D}$, volledig tot aan "zij werden verteerd als droge stoppels".' Seybold ziet dus sporen van 'zwei konkurrierende Feststellungen zum Erhaltungszustand des Psalms (bis V.6 oder V.9)' en vermoedt dat vervolgens ook nog een latere bewerkter een nieuw $\mathfrak{D}$ -regel toe te voegen. Deze hypothese lijkt enigszins op de eerder genoemde suggestie van Happel 1900, 10v. om 1:1b te lezen als 'visioen van Nahum van אל tot קש'.

strofe is het werkwoord **אכל**. Terecht merkt Spreafico 1998, 106, op dat het hier zowel met de volgende als met de eraan voorafgaande woorden moet worden verbonden. Het wordt ook gebruikt aan het einde van het tweede en van het derde canto. 2:14a spreekt over het verbranden van de wagens van Nineve en over zijn soldaten die als jonge leeuwen door het zwaard worden verslonden. In 3:15a komen we dezelfde verbinding van vuur en zwaard opnieuw tegen, nu nog explicieter en in een nieuwe vergelijking: 'Daar zal het vuur jullie verslinden, het zwaard zal jullie neerhouwen, het zal jullie verslinden als sprinkhanen.' Zo loopt er dus via het werkwoord **אכל** een rode draad door het boek. Deze begint nog wat vaag in 1:10, waar **אכל** nog niet is verbonden met een duidelijk actief subject. In overeenstemming met 2:14 en 3:15 gebruikt de dichter het werkwoord metaforisch (vgl. ook 3:12) in de verbinding met drie verschillende vergelijkingen. De eerste en de laatste (de doorns en de distels) zijn duidelijk en hebben, zoals hierboven werd aangegeven, parallellen in de rest van het OT (zie ook 2 Sam. 23:6; Jes. 9:17; 27:4; 33:11v.; 47:14; Mi. 7:4 en Mal. 3:19).

Het gebruik van **עַר** is in deze context wat ongebruikelijk, maar zeker niet onmogelijk (vgl. S.E. Loewenstamm, AOAT 204, 1980, 88; HAL, 73).⁵⁰

De tweede vergelijking (v. 10aB) lijkt minder goed te passen in dit verband naast de andere twee. Het is daarom verleidelijk om (met Rudolph) **כְּסָבִים סְבָבִים**, 'als omringende doorns', te lezen (**ס** is dan een orthografische variant van **ש**), of (met HAL, 697): **כְּסָבִים סְבָבִים**, 'als slingerende akkerwinde' (in Spronk 1995b, 170, nam ik dit voorstel nog over). Dit wordt ondersteund door de vertaling in de LXX: καὶ ὡς σμίλαξ περιπλεκομένη βρωθήσεται, 'en als verwarde akkerwinde zal het worden verslonden'. De Griekse vertaler lijkt echter weinig begrepen te hebben van de voorafgaande regel. De vertaling ὅτι ἕως θεμελίου αὐτῶν χερσωθήσεται, 'want het zal worden bloot gelegd tot op het fundament' kan beschouwd worden als een parafrase van **כִּי עַר סִירִים (יִסֹדֵם)**. De tweede regel in de LXX is duidelijk gebaseerd op **סבכים**, overeenkomstig de MT (vgl. de vertaling in de LXX van Jer. 26:14 [MT 46:14], waar σμίλαξ waarschijnlijk ook verwijst naar **סכך**). De conclusie moet zijn dat er geen doorslaggevende redenen zijn om te veronderstellen dat de LXX een andere, laat staan een betere tekst vertegenwoordigt dat de MT.⁵¹ De eerste colon is beter vertaald door Symm. en zijn vertaling van v. 10aB blijft eveneens dicht bij de MT, net als dat het geval is in de Vulg. Het lijkt in deze situatie het best om aan te nemen dat de MT weliswaar moeilijk is, maar niet fout hoeft te zijn.

⁵⁰ De emendaties voorgesteld door J. Reider, *HUCA* 4 (1952v.) 96v.: **כִּי עַרְדַּר**, 'want Hij vermenigvuldigde', en door Jeppesen 1984, 573: **כִּי יַעַר כ**, 'want Hij stuurde', zijn niet noodzakelijk.

⁵¹ Deze visie is ook verdedigd door J.A. Bewer, *Festschrift Alfred Bertholet* (ed. W. Baumgartner et al.), Tübingen 1950, 68v. Zijn stelling echter dat **סבכים** zeker corrupt is, is aanvechtbaar. Hij stelt voor om deze woorden te schrappen, om **כִּי עַרְדַּר** te lezen in plaats van **כִּי עַר** en om **מלא** samen te nemen met het volgende vers. Dit levert wel een eenvoudiger tekst op, maar is waarschijnlijk toch niet de beste oplossing en zeker niet 'fast sicher'.

Het enige duidelijke woord in v. 10aB is סבא, dat een drank aanduidt. Sommige geleerden denken hier aan een verwijzing naar dronkenschap of dronkaards (Maier, Cathcart en Spreafico 1998, 106), maar de parallel met סבכים in v. 10aA maakt een verwijzing naar een persoon minder waarschijnlijk. In Jes. 1:22 wordt סבא gebruikt als aanduiding van wijn. Het is ook mogelijk om te vertalen met 'bier', overeenkomstig Akkad. *s̄bu*. Vanwege de parallellen met de vergelijking van v. 10aA in Mesopotamische teksten is het niet vergezocht om ook in v. 10aB te denken aan een relatie met het Akkadisch. Daarbij komt dat de bewoners van Mesopotamië in het oude nabije Oosten bekend stonden als bierdrinkers.⁵² סבואים, part. pass. qal van סבא, kan worden vergeleken met Akkad. *sabû*, 'bier brouwen'. Het zegt iets over het pronominaal suffix van het voorafgaande naamwoord (vgl. JM §122r). De uitdrukking kan worden vergeleken met Akkad. *šikār sabi'i*, 'het bier van de brouwerij', een aanduiding van het gewone bier (CAD, S, 7). Het ongewone gebruik van סבא en de onmiskenbaar gewrongen grammaticale constructie zijn mogelijk het gevolg van een geforceerde poging tot alliteratie.

Het moge vreemd lijken dat bier wordt 'gegeten' (אכל), maar het niet genoemde subject van dit vers is de toorn van YHWH die wordt 'uitgegoten als vuur' (v. 6). Een vermenging van verschillende vergelijkingen is niet ongewoon voor de dichter van dit werk. We treffen hetzelfde aan in verband met אכל in de verwante verzen 2:14 en 3:15.

Sommige commentatoren zien verband tussen de manier waarop hier over Nineve wordt gesproken en het bericht van de val van Nineve door de oude Griekse geschiedschrijver Diodorus van Sicilië. Hij schrijft: 'De koning van de Assyriërs (...) was zo opgetogen over zijn successen uit het verleden dat hij verviel in zelfgenoegzaamheid en onder zijn soldaten grote hoeveelheden wijn verdeelde (...) Het hele leger was aan het brassen' (*Bibliotheca Historia*, II.26.4).⁵³ Iets dergelijks werd ook vermeld door Ktesias (vgl. Kleinert 1910, 524v.; Maier, 192; Gaster, *MLC*, 665). De hierboven gegeven uitleg van v. 10aB pleit tegen deze associatie. Hier kan nog aan worden toegevoegd dat binnen de context van dit cantikel met meer algemene opmerkingen een dergelijke expliciete verwijzing naar een detail van de komende belegering van Nineve zou misstaan.

1:11 *Uit jou is voortgekomen*
 iemand die kwaad beraamde tegen YHWH,
 die duivelse plannen smeedde.

⁵² Vgl. M. Stol, "Malz," *RLA* VII, 1989, 322-329; idem, "De Babyloniërs dronken bier," *Phoenix* 37 (1991), 24-39. Het veronderstelde verband met bier is aannemelijker dan een verwijzing naar een verder niet bekend moeras dat Nineve zou hebben omgeven. Deze veronderstelling van Lescow 1995, 71, is gebaseerd op zijn vertaling 'gleich ihrem Naß durchnäßt' (zo ook Ges-B, 533; Von Orelli, 131); vgl. ook Arnold 1901, 240: 'thickets ever so drenched.'

⁵³ Geciteerd naar Diodorus Siculus, *The Library of History*, translated by C.H. Oldfather (Corpus Hellenisticum 90.1, The Loeb Library), London 1933, 436v.

Dit vers wordt gekarakteriseerd door de verwijzing naar twee tegenovergestelde partijen: YHWH en de 'smeder van duivelse plannen'. De meest voor de hand liggende etymologie van בליעל is dat het is afgeleid van het negatief partikel בל, gevolgd door een naam verwant aan de stam יעל, 'van waarde zijn' (S.D. Sperling, *DDD*, 324). Men vindt in het OT ook herhaaldelijk de gedachte dat andere goden dan YHWH waardeloos zijn. In Jer. 16:19v. staat daar als tegenhanger bij dat YHWH 'mijn schuilplaats (מעוז) is ten dage van de benauwdheid (ביום צרה).' Het gebruik van dezelfde termen in Nah. 1:7 onderstreept nog eens de eerder genoemde relatie tussen v. 11 en v. 7. Zoals het begin van het cantikel de goedheid van YHWH beschrijft, zo horen we nu over de slechtheid van zijn tegenstander. Net als in het voorafgaande vers is er hier een herhaling van consonanten, m.n. ע in v. 11aBC. De overeenkomst tussen יצא en ירן zal ook geen toeval zijn. Dit laatste vers van het cantikel is verder verbonden met de centrale vraag in v. 9aA, omdat het beschrijft wat daar al werd aangeduid. Het verandering van אל חשב in על חשב is waarschijnlijk beïnvloed door de wens om ook hier te alliteren.

De meest omstreden kwestie bij de interpretatie van dit vers is de vraag naar wie het persoonlijk voornaamwoord in de tweede persoon vrouwelijk in מִמֶּךָ verwijst. Geleerden die uitgaan van een consistent gebruik door de dichter van de persoonlijke voornaamwoorden verbinden het met 1:12 en 2:1, waar Juda op deze manier wordt aangesproken (vgl. Graham 1927v., 45v.; De Vries 1966, 180). Graham veronderstelt dat het verwijst naar een tegenstander van Nahum, mogelijk Jeremia of één van diens medestanders. Andere geleerden kiezen voor een positieve uitleg van v. 11aA en vertalen יצא met iets als 'wegtrekken': de slechterik heeft Juda of Jeruzalem verlaten (Rudolph; Becking 1978, 113; Renaud 1987, 203). Dit zou kunnen slaan op de Assyrische koning Sanherib die gedwongen werd het beleg van Jeruzalem op te geven (Rudolph) of op Assurbanipal op de terugreis uit Egypte (Peels 1993, 27). Longman komt met een geheel andere uitleg. Hij neemt aan dat v. 11aA spreekt van YHWH's vertrek uit de in v. 11aBC beschreven zondige stad Nineve. Van der Woude stelt voor om מִמֶּךָ af te leiden van het werkwoord מִמֶּךָ, 'vernederen'. Hij vertaalt (met מלא bij v. 11 getrokken): 'de onderdrukker zal volkomen verdwijnen'. De meeste commentatoren houden vast aan de traditionele uitleg van מִמֶּךָ en het normale gebruik van יצא. Dat houdt in dat מִמֶּךָ verwijst naar Nineve als de woonplaats van de tegenstander van YHWH.

We treffen een heel andere benadering aan bij Jeremias. Volgens hem was v. 11 (samen met v. 14) oorspronkelijk gericht tot koning Manasse, die resideerde in Jeruzalem en verantwoordelijk was voor de afgodsbeelden in de tempel (Jeremias 1970, 20-25). Deze opvatting vond weinig weerklank, maar werd recentelijk weer opgepakt door Dietrich. Hij vertaalt יֵאֵץ בליעל met 'raadgever van Belial' en identificeert hem als de hogepriester die adviseur is van koning Manasse (= Belial) of anders als Manasse als adviseur van de Assyrische koning (Dietrich 1994a, 470; 1994b, 736). De interpretatie geboden door Jeremias en Dietrich is slechts mogelijk als zij gelijk hebben dat de betreffende verzen los staan van de

rest. Een dergelijke indeling van de tekst vinden we ook bij andere geleerden (vgl. JPM Smith en Deden), maar zij geven daarbij wel een andere uitleg. Men wijst in dit verband doorgaans op de verandering van stijl: van beschrijvend naar aansprekend en op het ontbreken van een logische gedachtegang in 1:11-2:3. Het is echter de vraag of men hier zulke criteria, zeker als ze erg strikt worden genomen, mag toepassen. Men zou wat meer respect voor de vrijheid en de creativiteit van de dichter mogen verwachten. Wellicht zou de moderne uitlegger ook wat geduldiger en bescheidener moeten zijn bij de pogingen om te begrijpen wat deze dichter uit lang vervlogen tijden in gedachten had. Bij een dergelijke, wat meer terughoudende benadering is de indeling van de tekst van fundamentele betekenis. Deze laat zien dat v. 11 niet in de eerste plaats, zoals doorgaans wordt verondersteld, verbonden is met vv. 12vv. Het is integendeel de afsluiting van het eerste deel van het boek, zoals dat ook wordt aangeduid door de *setumah* in de MT. Ondanks de verschillen tussen v. 11 en het voorafgaande vers blijkt het mogelijk te zijn om deze visie van de Masoreten te verdedigen. Hun indeling van de tekst wordt bevestigd door de hier gegeven structurele analyse. Al eerder werd gewezen op de inclusie binnen het cantikel door de correspondentie tussen v. 11aBC en v. 7. Er is ook een inclusie op het niveau van het gehele canto, omdat Nineve (v. 1) gezien moet worden als het antecedent van מִנִּי in v. 11aA. Met andere woorden, de laatste strofe van het eerste canto bevat de reden voor het oordeel aangekondigd in het opschrift: het is YHWH's antwoord op de provocaties die uit Nineve komen.

HET OORDEEL OVER NINEVE

NAHUM 1:12-2:14

- A.i.1 Zo spreekt YHWH: (1:12aA)
'(⌘) al zijn zij (⌘) in volle kracht (⌘) en nog zo (⌘) talrijk, (12aB)
toch zullen ze worden geschoren en weg vliegen. (12aC)
- 2 Ik mag je dan hebben gekweld, (12bA)
Ik zal je niet meer kwellen. (12bB)
En nu zal ik het juk dat hij je heeft opgelegd breken (13a)
en jouw ketenen zal Ik stuk slaan.' (13b)
- 3 En YHWH gebiedt over jou: (14aA)
'Jouw naam zal niet meer worden voortgeplant. (14aB)
Uit de huizen van jouw goden (14bA)
zal Ik de gesneden en gegoten beelden wegsnijden. (14bB)
Ik zal jouw graf delven, want je bent waardeloos.' (14bC)
- ii. 1 Kijk, op de bergen (2:1aA)
de voeten van een boodschapper die vrede aankondigt! (1aB)
Vier je feesten, Juda, (1bA)
los je geloften in! (1bB)
want [nooit zal de boosdoener meer door jou heen trekken;]
hij zal volledig vernietigd zijn. (1bC)
- 2 Een verstrooier zal tegen je optrekken. (2aA)
Bewaak de vesting! (2aB)
Let op de weg, (2bA)
maak de lendenen sterk, (2bB)
versterk je uit alle macht! (2bC)
- 3 Want YHWH zal de glorie van Jakob herstellen, (3aA)
ja zeker, de glorie van Israël. (3aB)
Want verwoesters zullen hen verwoesten (3bA)
en zij zullen hun ranken vernielen. (3bB)
- B.i.1 Het schild van zijn helden is rood, (4aA)
(zijn) soldaten (zijn) karmozijn. (4aB)
Vlammend rood zijn de bedekkingen van de wagens (4bA)
ten dage van zijn voorbereiding (4bB)
en de dissels zijn bekleed. (4bC)
- 2 In de straten razen de wagens. (5aA)
Zij jakkeren over de pleinen. (5aB)
Ze zien er uit als fakkels, (5bA)

- als bliksemschichten schieten ze heen en weer. (5bB)*
- ii. 1 *Hij denkt aan zijn geweldigen. (6aA)*
Zij struikelen onderweg. (6aB)
Zij haasten zich naar haar stadsmuur, (6bA)
maar (daar) is (al) een aanvalstoren opgesteld. (6bB)
- 2 *De poorten van de rivieren zijn open gezet (7a)*
en het paleis wankelt. (7b)
En hij is neergezet, zij is ontbloot, verkracht, (8a)
en haar dienstmeisjes jammeren als met de stem van duiven, (8b)
terwijl ze op hun borst slaan. (8c)
- C.i.1 *En Nineve, het was een waterpoel, (9aA)*
zolang als het bestond. (9aB)
Maar nu vluchten ze - (9bA)
sta stil, sta stil! - (9bB)
maar er is niemand die terug keert. (9bC)
- 2 *Plunder zilver, (10aA)*
plunder goud! (10aB)
En er komt geen einde aan de schat, (10bA)
een zware vracht uit al die kisten met kostbaarheden. (10bB)
- 3 *Verwoesting en woestheid (11aA)*
en woestenij! (11aB)
En het hart bezwijkt (11bA)
en de knieën knikken (11bB)
en alle lendenen trillen (11cA)
en al hun gezichten lopen rood aan. (11cB)
- ii. 1 *Waar is nu het hol van de leeuwen (12aA)*
en het nest van de jonge leeuwen, (12aB)
waar de leeuw heen ging, de leeuw was daar, (12bA)
de leeuwenwelp; en niemand die (hen daar) angst aanjoeg? (12bB)
- 2 *De leeuw verscheurde (zijn prooi) voor zijn welpen (13aA)*
en wurgde (haar) voor zijn leeuwinnen. (13aB)
En hij vulde zijn grotten met verscheurd vlees (13bA)
en zijn holen met verscheurde dieren. (13bB)
- 3 *'Let op, Ik ben tegen jou!' (14aA)*
(Dit is een) uitspraak van YHWH van de legerscharen. (14aB)
'En Ik zal (jouw) wagens verbranden, in rook (doen opgaan) (14bA)
en het zwaard zal jouw jonge leeuwen verslinden. (14bB)
En Ik zal jouw verscheuren van de aarde wegsnijden (14cA)
en de stem van jouw boodschapper zal niet meer worden gehoord. '
(14cB)

HOOFDLIJNEN EN PERSPECTIEVEN

Het tweede deel van het boek Nahum beschrijft precies wat was aangekondigd in het opschrift (1:1). Het goddelijk oordeel (משא) vinden we geformuleerd aan het begin (1:12-14) en aan het einde (2:14) van het canto. Daar tussenin worden we geïnformeerd over het visioen van de profeet (חזון). De dichter laat zijn lezers delen in wat hij zag van de toekomst.

Het oordeel over Nineve is helder. Het verdient te worden gestraft, omdat de Assyriërs Juda zoveel kwaad hebben gedaan en omdat zij hun hoofdstad vol gestouwd hebben met de zaken die zij roofden van hun slachtoffers. Nineve moge dan het symbool zijn van ongeëvenaarde macht, YHWH zal het voor altijd doen ondergaan. Hij gaat daarbij indirect te werk, door toedoen van het leger van een niet nader genoemde vijand. Zo deed Hij dat ook vaak als Hij Israël/Juda strafte. Het einde van Nineve is een goed bericht voor Juda. Het betekent dat de Assyrische onderdrukking zal eindigen. Het houdt ook in dat YHWH deze 'roede van zijn toorn' (Jes. 10:5) niet langer tegen zijn volk zal gebruiken. Zo zijn de lotgevallen van Nineve en Juda verweven. Op vele manieren wordt dit in de tekst aangeduid. Om te beginnen worden zowel Juda (1:12v.) als Nineve (1:14) direct aangesproken; ten tweede, heeft de oproep aan Juda om zijn feesten te vieren (2:1) een tegenhanger in de waarschuwing aan Nineve dat het zich moet voorbereiden om de laatste belegering (2:2) en, tenslotte, zal Nineve worden vernietigd (2:11) zoals de Assyriërs Israël verwoest (2:3).

Het visioen zelf bestaan uit een aantal onderscheiden momenten op verschillende plaatsen. De profeet ziet de boodschapper die Juda de goede boodschap brengt van de val van Nineve (2:1). Zelfs het herinnering aan het ongedeelde koninkrijk lijkt dan te herleven met de voorzegging dat 'de glorie van Israël zal worden hersteld' (2:3). Als in een flashback wordt dit gevolgd door een beschrijving van de belegering (2:2, 4v.). In de volgende scène geeft de dichter een levendige beschrijving van de verwarring de stad tijdens de verovering (2:6vv.), van de vlucht der overwonnenen (2:9), van de plundering door de overwinnaars (2:10), die de stad en zijn bewoners troosteloos achterlaten (2:11).

Het bekendste vers van dit canto is ongetwijfeld 2:1 (in veel vertalingen: 1:15, volgens de nummering van de LXX en de Vulg.) over de nadering van de boodschapper die vrede aankondigt. Dit beeld op deze manier geformuleerd heeft hier zijn oorsprong. Het werd overgenomen en enigszins aangepast in Jes. 52:7, dat op zijn beurt de apostel Paulus inspireerde in Rom.10:15 en later ook G.F. Händel toen hij de 'Messiah' componeerde. Hieronymus interpreteerde dit vers als een troostend woord voor hen die te lijden hebben onder de vervolging van de Romeinse keizer: op een dag zal de Heer daar een einde aan maken en evenals Juda zal de kerk dan worden opgeroepen om zijn feesten te vieren, 'evenwel niet met wijn en voedsel, maar met geestelijke vreugden' (p. 541; vgl. ook Nicolaas van Lyra en Hector Pintus die in hun commentaar bij deze tekst verwijzen naar de eeuwige vreugde aan het eind der tijden). In het volgende vers ziet hij in de aankondiging van iemand 'ademend in uw gezicht' (de tekst volgens de LXX) een

verwijzing naar de levensadem gegeven door God (Gen. 2:7) en naar de uitstorting van de Heilige Geest (Hand. 2; vgl. ook Augustinus, *De civitate dei* 18.31 en Theodorus van Cyrus, 1796). In de oudere literatuur worden de Assyriërs vaak gezien als een symbool van de duivel, vooral bij de hier gemaakte vergelijking met leeuwen (2:12; vgl. Hieronymus, 552. Cyrillus, 822vv., 836, 841). Calvijn is heel terughoudend in het leggen van verband tussen Nah. 2:1 en het NT. Ook Luther is opmerkelijk voorzichtig bij zijn interpretatie van dit vers, hoewel hij opmerkt dat hij deze passage graag op Christus zou betrekken. Geen andere tekst in deze profetie zou daar meer voor in aanmerking komen. Men moet hem echter in de eerste plaats lezen als belofte voor de tijd van Nahum. Maar wat hier over een tijdelijke overwinning gezegd wordt verwijst wel op meer algemene wijze naar de genade van Christus en van het evangelie, aldus Luther.

De indrukwekkende en fraai geformuleerde visioenen in dit en het volgende hoofdstuk moeten een grote indruk hebben gemaakt. Dat werd als vanzelfsprekend nog versterkt door de vervulling daarvan in het jaar 612. Het is dus goed te begrijpen dat woorden van Nahum terugkeren in latere profetieën, speciaal in aankondigingen van de 'dag des Heren' (vgl. Jer. 46:2-12 en Joël 2). Op deze manier en soms ook nog meer direct had het boek Nahum invloed op de latere eschatologische en apocalyptische literatuur. Dit werd nog bevorderd door het feit dat de auteur terughoudend is in het noemen van personen en plaatsen. Hoewel het duidelijk is dat men hier moet denken aan Nineve en deze naam ook wordt genoemd aan het einde van het tweede canto, wordt het verslag van de belegering en de verovering van de stad in zulke algemene bewoordingen gegeven dat men het eenvoudig op andere situaties kan toepassen. Dit is dan ook gebeurd, bijvoorbeeld, in het commentaar gevonden in Qumran bij de vergelijking met de leeuwenfamilie (2:12vv.). De leeuw in v. 12 wordt geïdentificeerd met de Seleucidische koning Demetrius (waarschijnlijk bedoelt men Demetrius III, die regeerde van 95-88 voor onze jaartelling), die tevergeefs geprobeerd had om Jeruzalem binnen te komen op uitnodiging van de Farizeeën. De leeuw in v. 13 zou dan verwijzen naar zijn Hasmonese opponent Alexander Jannaeus, 'de boze leeuw'.

De meesterlijke beschrijving van de belegering en de gevoelens van verwarring en paniek mag men niet zien als een verheerlijking van gerechtvaardigd geweld door heroïsche soldaten. Het gaat de dichter om de profetie dat het boze rijk van Assyrië, gebaseerd op terreur, zal worden geterroriseerd en neergeslagen op dezelfde manier waarop het omging met zijn eigen slachtoffers. Om deze reden gebruikt de dichter allerlei elementen uit de Assyrische hofannalen met hun brallende teksten over de overwinningen van koningen als Sanherib en Assurbani-pal. Nah. 2 kan men lezen als een illustratie van gezegden als 'wie bloed van mensen vergiet zal door de mens vergoten worden' (Gen. 9:6) en 'allen die naar het zwaard grijpen zullen door het zwaard omkomen' (Mat. 26:52); vgl. ook Jer. 30:16 (in een hoofdstuk dat op vele manieren verwant blijkt te zijn aan de profetie van Nahum): 'Daarom zullen allen die u verslinden, verslonden worden (...) uw plundersaars zullen geplunderd worden'.

INLEIDING TOT DE EXEGESE

Literatuur¹: J.D. Charles, "Plundering the Lion's Den – A Portrait of Divine Fury. Nahum 2:11-13," *GThJ* 10 (1989) 183-202; T.K. Cheyne, "Notes on Psalm XXII 25 and Nahum II 8," *JBL* 15 (1896) 198; T.K. Cheyne, "Influence of Assyrian in Unexpected Places," *JBL* 17 (1898), 103-107; M. Delcor, "Allusions à la déesse Ištar en Nahum 2,8?" *Bib* 58 (1977) 73-83; J. Döllner, "»Ninive gleich einem Wasserteiche« (Nah 2,9)," *BZ* 6 (1908) 164-168; G.R. Driver, "Farewell to Queen Huzzab!" *JThS NS* 15 (1964) 296-298; T.H. Gaster, "Two Notes on Nahum," *JBL* 63 (1944) 51-52; J.J. Glück, "*pārūr* – *pārūr* – a Case of Biblical Paronomasia," Van Zyl 1969, 21-26; M. Görg, "Eine formelhafte Metapher bei Joel und Nahum," *BN* 6 (1978) 12-14; L. Gry, "Un épisode des derniers jours de Ninive (Nahum, II,8)," *RB* 19 (1910) 398-403; P. Humbert, "Nahoum II,9," *REJ* 83 (1927) 74-76; P. Humbert, "La vision de Nahoum 2, 4-11," *Afo* 5 (1928v.) 14-19; E. Nestle, "Miszellen," *ZAW* 29 (1909), 153-155; J. Reider, "The Name Ashur in the Initials of a Difficult Phrase," *JAOS* 58 (1938) 153-155; J. Reider, "A New Ishtar Epithet in the Bible," *JNES* 8 (1949) 104-107; H.W.F. Saggs, "Nahum and the Fall of Nineveh," *JThS NS* 20 (1969) 220-225; P.H. Schüngel, "Noch einmal zu קבצו פרור Jo 2,6 und Nah 2,11," *BN* 7 (1978) 29-31; J.L. Siegel, "הוֹעֵלֶתֶה וְהִצֵּב גִּלְתָּה, NAH. 2:8," *AJSL* 46 (1929v.) 139-140; J. Weill, "Nahoum II,9-12, et Josèphe (Ant. IX, xi, §239-241)," *REJ* 76 (1923) 96-98; A.S. van der Woude, "Hoe de Here naar Sion wederkeert... Traditio-historische overwegingen bij Jesaja 52:7-8," *De Knecht. Studies rondom Deutero-Jesaja* (Fs J.L. Koole), Kampen 1978, 188-196.

Een groot probleem voor de uitleggers is de voortdurende wisseling van voor-naamwoorden en de onduidelijkheid over wie er nu wordt aangesproken aan het eind van hoofdstuk 1 en het begin van hoofdstuk 2. Het is moeilijk om een duidelijke lijn te vinden in de afwisseling van de aankondigingen van heil en onheil en het is niet altijd duidelijk of gesproken wordt over/tegen Nineve, zijn koning, of tegen Juda. Volgens Wellhausen is de overgeleverde tekst om deze redenen 'unerträglich'. Het gaf andere geleerden, zoals Gunkel, Bickell en Happel, de vrijheid om de tekst om te vormen tot de tweede helft van het veronderstelde alfabetische acrostichon. Hoewel men al spoedig erkende dat dit niet tot overtuigende resultaten leidde, behield de theorie van een beschadigd acrostichon zijn invloed op de uitleg van dit deel van het boek Nahum. De meeste geleerden zijn van mening dat het acrostichon doorloopt tot de letter כ in 1:8. Deze opvatting heeft grote gevolgen voor de manier waarop men de tekst indeelt. Men gaat er over het algemeen van uit dat 1:9-2:3 apart genomen moet worden, omdat zowel 1:2-8 als 2:4-14 gezien worden als een samenhangende eenheid. Bij de uitleg van 1:9-2:3 volgen velen de veronderstelling van Wellhausen dat de verzen

¹ Zie ook de bibliografie bij canto I (1:1-11) met vele studies over 1:1-2:3.

met de belofte van heil voor Juda (1:13 en 2:1 en 3) later zijn toegevoegd. Vaak beschouwt men ook 1:9v. en 12 als secundair (vgl. R.E. Wolfe, *ZAW* 53 [1935] 93; Jeremias 1970, 14-19; Schulz 1973, 12-21; Seybold 1989, 20v.; Hieke 1993b, 15v.; Lescow 1995, 70v.). In veel commentaren neemt men de woorden van troost aan Juda apart, terwijl 1:11, 14 dan worden samengenomen met 2:2, 4-14 (Duhm 1911, 102v., JPM Smith, Schmidt, Edelkoort, Deden, Elliger, Alonso Schökel). Het blijkt wel moeilijk te zijn om een verklaring te geven voor het ontstaan van de in de huidige tekst veronderstelde wanorde. Volgens Elliger behoort dit gedeelte van het boek tot de 'am schlimmsten zerstörten Abschnitten des Alten Testaments'. Hij verwacht niet dat de hieraan verbonden raadsels ooit volledig zullen worden opgelost. Hij was blijkbaar niet onder de indruk van de theorie van Sellin dat we hier te maken hebben met de vermenging van twee kolommen tekst die ooit naast elkaar hadden gestaan, namelijk een orakel gericht tot Juda (1:12-14; 2:1, 3) en één tegen Nineve (1:10v.; 2:2, 4-14). Elliger behandelt deze verzen als losse fragmenten. Dit gebeurt ook door JPM Smith (vgl. ook Coggins). Zijns inziens kan men 1:12v. en 2:1, 3 dateren na de Babylonische ballingschap, omdat deze periode van wederopbouw een goede achtergrond vormt voor de hoop voor Juda zoals in deze verzen is uitgedrukt. In de tijd van Nahum zou er weinig reden geweest zijn voor een dergelijk optimisme, omdat de val van Nineve slechts een wisseling van onderdrukker opleverde. Met betrekking tot 1:9v., 12v. en 2:1 komt Jeremias 1970, 18, tot dezelfde conclusie. Samen met 1:2b en 3a zouden deze verzen zijn toegevoegd met de bedoeling om het boek Nahum een nieuwe toepassing te geven als belofte voor de herbouw van Juda nadat YHWH de macht van Babel had gebroken. Jeremias stelt voor om 2:3 te lezen als een veroordeling van de vroegere trots van Israël (pp. 25v.), maar hij geeft toe dat dezelfde tekst later gelezen kon worden als een belofte van het herstel voor de voormalige eenheid van Juda en Israël (p. 28). Deze gedachte dat één en dezelfde tekst twee heel verschillende betekenissen kon hebben vinden we ook bij Rudolph. Volgens hem zou 2:3 oorspronkelijk negatief zijn bedoeld als onderdeel van de oordeelsaankondiging over Nineve in 2:2-14, maar in de huidige context zou het zijn verbonden met 2:1 en nu dan functioneren als een belofte. Wat betreft 1:9-2:1 verdedigt Rudolph de volgorde van de MT. Ook Van der Woude is van mening dat het beter is om de compositie van de overgeleverde tekst niet te verstoren. Hij ontwijkt het probleem van de moeilijke relatie tussen 2:1, 3 en 2:2 doordat hij 2:2 ook uitlegt als een positieve tekst aan het adres van Juda. Seybold 1989, 31v. dateert 1:12v.; 2:1 en 3 rond het jaar 550 en beschouwt 1:11 en 14 als opmerkingen die oorspronkelijk in de kantlijn waren geschreven rond het jaar 400. Lescow 1995, 67-72, stemt in principe in met Seybolds analyse, maar stelt een andere datering voor. Hij vermoedt dat 2:1 en 3 gelijk met de hymne die we aan het begin vinden zijn toegevoegd en wel aan het einde van de vierde eeuw. Hij ziet ze als een actualisering van de prediking geïnspireerd door de boodschap van Deutero-Jesaja. Nah. 1:9-14 zou dan een 'midrasj-achtige' exegese zijn uit de periode tussen OT en NT.

In het moderne onderzoek vinden we naast deze radicale historisch-kritische opvattingen ook literaire analyses die de overgangen en spanningen in dit deel van

het boek Nahum proberen te verklaren als bewust gebruikte middelen waarmee de dichter tegenstellingen en twistgesprekken beschrijft. Al eerder werd opgemerkt dat Rudolph en Van der Woude er de voorkeur aan geven om de MT te verklaren zonder de volgorde van de verzen in 1:9-2:3 te wijzigen, al stellen zij dan wel nieuwe lezingen voor in 2:3 en 2:2. Zij zijn niet de enigen die er op wijzen dat de voorstellen in de lijn van Wellhausen hypothetisch blijven en niet worden ondersteund door de oude vertalingen (vgl. ook Goslinga, 104-108; Graham 1927v., 37; Maier, 63-67). Ter verdediging van de MT wordt aangevoerd dat de vele overgangen in deze verzen beschouwd kunnen worden als een aspect van de levendige stijl van de dichter. NH Ridderbos, 26, voegt hieraan toe dat het ook mogelijk is om deze verzen te zien als een uittreksel of samenvatting van Nahums prediking. Eaton, 63, veronderstelt dat het voordragen van het gedicht oorspronkelijk vergezeld werd door een soort van toneel ('dramatic action'). De eerste hoorders van de tekst zouden dan geen problemen hebben gehad met de wisseling van personen, omdat één en ander immers werd verhelderd door gebaren en symbolen². Deze opvatting heeft overeenkomsten met de eerder door Humbert uitgedragen visie dat het boek van Nahum de tekst van de liturgie bevat van een viering ter gelegenheid van de val van Nineve. Deze zou zijn begonnen met een hymne gevolgd door een vraag (1:9a) en een antwoord (vv. 9b-10). Daarna kwamen dan twee orakels, de eerste gericht tot Juda (vv. 12v.), de tweede tot de koning van Nineve (vv. 14a, 11 en 14b). Het geheel werd afgesloten met liederen over de overwinning. Humbert verklaart niet waarom 1:11 in de huidige tekst deze volgens hem verkeerde plaats inneemt. De Vries 1966, 481, die het boek Nahum ook plaats in een liturgische setting, ziet zich gedwongen om hier enige latere toevoegingen te veronderstellen, om te beginnen in 1:11 en 14. Later zouden ook 1:12v.; 2:1 en 3 zijn toegevoegd als liturgische refreinen. Zijn uitleg van 1:9v. als een toepassing van de voorafgaande hymne en ook zijn opvatting dat de persoonlijke voornaamwoorden in 1:9-14 wel degelijk consistent gebruikt zouden zijn werden overgenomen door Becking 1978, 111-114 en – anders dan bij De Vries – door hem aangevoerd als argument om de eenheid van deze passage te verdedigen. Volgens Becking moeten we uitgaan van een chiastische vorm waarbij 1:9 en 1:14 met elkaar zijn verbonden. Deze verzen bevatten namelijk mannelijke vormen en kondigen het oordeel aan. Daartegenover vinden we in 1:11 en 12v. twee corresponderende heilsbeloften en de vrouwelijke grammaticale vormen. In 2:1-3 zou dan de gegeven belofte worden uitgewerkt in een hoopvol orakel voor Juda en nakomelingen van de noordelijke ballingen. Bij deze uitleg van Becking hangt veel af van de niet onproblematische interpretatie van 1:11 en 2:2 als positieve verwijzingen naar heil voor Juda. Wat betreft de uitleg van 2:2 volgt Becking Van der Woude. Uitgaande van het werk van Becking komt Sweeney met een meer expliciete vormkritische oplossing. Net als Humbert ziet hij 1:9 als de sleutel voor de juiste uitleg. Hij denkt hier niet aan een liturgie, maar interpreteert de mannelijke meervoudsvorm als een verwijzing naar

² Zie hierover ook J.H. Eaton, *Visions in Worship*, London 1981, 17.

zowel de koning van Assyrië als naar Juda die twijfelen aan de macht van YHWH, zoals beschreven in de voorafgaande verzen. In de rest van het boek zou het gaan om de weerlegging van deze twijfel; in de eerste plaats aan het adres van Juda door de spreken over zijn bevrijding (1:11-2:1), in de tweede plaats aan het adres van Nineve en zijn koning in de aankondiging van hun val (2:2-3:19). Het belangrijkste probleem bij deze visie is dat niet duidelijk in 1:9 is verwoord dat men vindt dat YHWH machteloos staat. Bovendien is de gegeven indeling van de tekst omstreden. Het is in dit verband veelzeggend dat Zenger wel Sweeney's uitleg van 1:9v. accepteert en ook zijn terminologie overneemt als hij 1:9-2:3 omschrijft als 'prophetische Disputationsrede tegen Juda und Assur/Ninive', maar een andere indeling van de tekst voorstelt.³

Wanneer we de Masoreten volgen, die met een *setumah* een scheiding na v. 11 aangeven, zien de dingen er heel anders uit. In feite is dit een tamelijk voor de hand liggende indeling van de tekst, zoals ook Seybold 1989, 19, toegeeft, maar deze werd genegeerd door de geleerden die gefocust waren op een voortzetting van het alfabetische acrostichon; niet alleen omdat velen probeerden het door te laten lopen tot in het tweede hoofdstuk, maar ook vanwege de meer gematigde opvatting van een half acrostichon, waarbij dan in 1:9 een nieuwe eenheid moest beginnen. De hierboven beschreven nieuwe inzichten ten aanzien van de acrostichons en 1:1-3 en 1:3-7 tonen aan dat de Masoretische indeling van de tekst, zoals die ook al in de oudere commentaren werd geaccepteerd, gerehabiliteerd moet worden.

Men twijfelt over het algemeen niet aan de authenticiteit en integriteit van 2:4-14, met uitzondering van Schulz 1973, 23-32. Seybold 1989, 20v., verbindt 2:14 met 3:1-7 vanwege de herhaalde formule *נָאִם יְהוָה צְבָאוֹת* in 2:14 en 3:5. Volgens de in dit commentaar verdedigde structuuranalyse vormt 2:14 echter een inclusie samen met de goddelijke orakel in 1:12. Daarbij komt dat 2:14 via de metafoor van de leeuw duidelijk verbonden is met 2:12v.

EXEGESE

Canto II (1:12-2:14)

Men komt de opvatting dat Nah. 1:12-2:14 een literaire eenheid vormen niet vaak tegen (een uitzondering is Ruben 1898, 173, maar hij schraapt daarbij wel 1:13 en 2:1 en 3, omdat die in zijn ogen een geheel ander karakter hebben). Toch wordt dit ondersteund door de evenwichtige structuur die volmaakt aansluit bij de inhoud. Het canto bestaat uit drie subcanto's (1:12-2:3; 2:4-8, 9-14) met elk twee cantikels. Wat betreft de lengte (het aantal strofen) is er eveneens een regelmatig patroon: 3+3 / 2+2 / 3+3. Het canto beschrijft wat werd aangeduid in 1:1, namelijk een oordeel (*מִשָּׁע*) en een visioen (*חֲזוֹן*). Door het opschrift weten we dat het oordeel Nineve betreft. Hieraan wordt een visioen toegevoegd van de uitvoering

³ E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 412.

van dit oordeel door een invasieleger dat de stad belegert en verovert. Juda kan zijn feesten gaan vieren, terwijl de inwoners van Nineve rouwen en moeten vluchten. De aankondiging wordt gegeven aan het begin en aan het einde van het canto. Deze inclusie wordt onderstreept door de vele corresponderende elementen binnen de onderdelen van de tekst. Het canto begint met **כֹּה אָמַר יְהוָה** (1:12). Deze bodenformule is, vooral wanneer het niet wordt voorafgegaan door **כִּי** of **לִכְן**, een normale aanduiding van het begin van een nieuwe eenheid. Het wordt opgepakt in de laatste strofe door **נָאֻם יְהוָה** (2:14), dat vaak wordt gebruikt als een afsluiting van profetische woorden (vgl. H. Eising, *TWAT*, V, 120v.). Men lette ook op de herhaling van de sleutelwoorden **כָּרַת** en **לֹא עוֹד** (1:12; 2:1 en 14). Het is ook zeker geen toeval dat de herhaling van **הַנִּיחַ** en vooral **שָׁמַע** (2:1 en 14) de tegenstelling benadrukt tussen de boodschapper van vrede voor Juda en de boodschappers van Nineve. Deze inclusie is slechts één van de vele gevallen van extern parallelisme in dit canto. Samen vormen ze een chiaistische structuur.⁴ Dit wordt vooral duidelijk op het niveau van de cantikels. Naast de overeenkomst tussen begin en einde zijn er ook tussen het tweede cantikel (2:1-3) en het voorlaatste cantikel (2:9-11) een opmerkelijk aantal parallellen. Hun eerste strofe noemt de naam van één van de tegenover elkaar staande partijen (Juda, Nineve), de middelste strofen zijn beide gekenmerkt door een aantal imperativi, de laatste strofen beschrijven met aan elkaar verwante woorden de verwoesting van degene genoemd aan het begin van het cantikel (**בָּקַק** [v. 3b] // **בֹּקֶה** [v. 11a]; vgl. ook het parallelle paar **פָּנִים** // **מַתָּנִים** in zowel v. 2 als v. 11b). Het middelste subcanto bestaat uit twee korte cantikels, net zoals het middelste subcanto van canto III. Evenals de omringende cantikels zijn zij parallel aan elkaar in de manier waarop zij tegengestelde zaken beschrijven: de aanvallers (vv.4v.) staan tegenover de struikelende en jammerende stedelingen (vv. 6-8). Tenslotte kan men nog opmerken dat dit canto opnieuw enkele acrostichische elementen bevat. Naast de naam die verstopt is in 1:12 valt het op dat in 2:3 de eerste drie cola beginnen met de letter **כ**. Hetzelfde fenomeen treft men aan in v. 6 met de letter **י**. In 2:12v. beginnen de eerste drie bicola met de letter **א** (zie voor andere voorbeelden van dit soort acrostichon in het OT en in de Ugaritische literatuur Watson, *CHP*, 195v.).

Subcanto II.A (1:12-2:3)

In dit eerste deel van het tweede canto worden de zaken wat concreter. De dichter noemt Juda en we horen nu ook over het conflict met Assyrië, waarvan de naam

⁴ Vgl. ook Achtemeier, 21v. Zij noemt de vele correspondenties in 2:1-13 'a study in contrast'. Johnston 1992, 154-158 ziet een chiaistische structuur in 2:2-11. Hij wil daarbij, zoals op veel andere plaatsen in zijn dissertatie, misschien wel iets teveel bewijzen, bijvoorbeeld wanneer hij 2:4bC verbindt met 2:11bB door ze respectievelijk te beschrijven als 'spear-shafts quiver in excitement' en 'inhabitants tremble with fear.' Bliese 1995, 60-63, ziet een chiaistische structuur in 2:4-14 middels de overeenkomsten in de lengte van de versregels. Daarbij zou dan de nadruk liggen op v. 9a als de centrale en langste versregel. Lescow 1995, 64, merkt op dat 2:2, 4-13 (in zijn visie een eenheid) 'ist (...) gerahmt durch »rot«-Variationen,' (vv. 4aA and 11bC), terwijl de 'Wasser-Tore' (v. 7aA) verbonden zouden moeten worden met de 'Teich voll Wasser' (v. 9aA).

in een acrostichon wordt genoemd. De dichter spreekt niet meer over YHWH. Nu spreekt YHWH zelf! Op deze manier krijgt de lezer meer directe informatie over wat er gaat gebeuren met Nineve, waarom het gestraft moet worden en waarom dit noodzakelijk is om de vrede voor het volk van YHWH te herstellen.

Het subcanto bestaat uit twee cantikels die op dezelfde manier zijn opgebouwd (zie de opmerkingen hierover bij cantikel II.A.ii). Het wordt gekenmerkt door de herhaaldelijk gebruikte Godsnaam (1:12, 14; 2:3) en het voegwoord כִּי (1:14; 2:1, 3aA, 3bA). Een sleutelwoord is שָׁלֵם. In 1:12 wordt het gebruikt om aan te geven dat Assyrië nog onaangetast lijkt, in 2:1 komt het terug in het woord 'vrede', aangekondigd voor Juda vanwege de val van Assyrië. In 2:2 beschrijft het werkwoord שָׁלֵם een nieuwe activiteit voor het herstelde volk van Juda. Het contrast wordt ook aangegeven door de herhaling van עֶבֶר: de koning van Assyrië was gevreesd vanwege militaire expedities waarmee hij door de buurlanden trok (2:1), maar nu zullen de Assyriërs 'wegvliegen' als kaf (1:12). Let ook op de herhaling van לֹא עוֹד, 'niet meer', in 1:12, 14 en 2:1: de vernietiging (כִּרְת) van Assyrië is definitief. De overgangen tussen Juda en (de koning van) Nineve, tussen heil en onheil, welke de moderne uitleggers zoveel hoofdbrekens hebben gekost, moet men niet zien als aanwijzingen dat de tekst beschadigd zou zijn of er later elementen aan zouden zijn toegevoegd. De dichter gebruikte deze wisselingen om de tegenstelling tussen Assyrië en Juda te benadrukken. En hij doet dit op een consistente wijze. Met een vaste regelmaat spreekt hij over of tot de Assyriërs (1:12a), Juda (12b-13), de koning van Nineve (14), Juda (2:1), Nineve (2) en de Israëlieten (3). In dit verband kunnen we wijzen op weer een voorbeeld van het middel van de inclusie, dat de dichter al zo vaak gebruikte, want alleen aan het begin en aan het einde van dit subcanto gebruikt hij de derde persoon mannelijk meervoud.

Cantikel II.A.i (1:12-14)

De Masoreten hebben deze verzen onderscheiden van de rest door de plaatsing van een *setumah* aan het begin en een *petuchah* aan het eind. De reden hiervoor is duidelijk: hier is YHWH aan het woord. Ook in 2:14 en 3:5v. vinden we in directe rede woorden van YHWH, maar deze worden niet ingeleid met de formule כֹּה אָמַר יְהוָה. Deze inleiding krijgt extra nadruk door de parallel met צוּר יְהוָה in v. 14, waardoor een inclusie ontstaat. Deze wordt ook aangeduid door het contrast tussen v. 12a ('in volle kracht en talrijk') en v. 14b ('waardeloos'). Het cantikel kan worden beschouwd als de uitleg van de omslag, want alle strofen spreken van verwoesting (גִּזּוּ in v. 12a, שָׁבַר en נָתַק in v. 13 en כִּרְת in v. 14). De dichter gebruikt de traditionele vorm voor de profetie van heil of onheil.⁵ Na de boodschappersformule komt de beschrijving van de situatie (vv. 12aB en 12bB) gevolgd door de aankondiging van onheil (v. 12aC) of heil (vv. 12bB-13). In de derde strofe is de beschrijving van de situatie weggelaten. In plaats daarvan

⁵ Vgl. K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchen-Vluyn 1974¹, 258-262.

vinden we de traditionele afsluitende כִּי-zin. Zo zijn dus binnen dit cantikel alle gebruikelijke elementen van deze vorm van profetisch spreken aanwezig.

Strofe II.A.i.I (1:12a)

De eerste strofe bestaat uit slechts één tricolon (vgl. ook 3:6 en 11). Het is vaak moeilijk om te bepalen of de boodschappersformule gezien moet worden als een monocolon of dat zij samen genomen moet worden met de volgende colon. Zoals zo vaak blijkt het verstandig om de Masoretische punctuatie te volgen. Dit sluit ook goed aan bij de genoemde parallel met v. 14a, omdat daar de eerste colon met de aanduiding van het spreken van YHWH verbonden is met de tweede colon door de herhaling van het persoonlijk voornaamwoord 'jouw'.

1:12a *Zo spreekt YHWH:*

*'(א) al zijn zij (ש) in volle kracht (ו) en nog zo (ו) talrijk,
toch zullen ze worden geschoren en weg vliegen.*

De Hebreeuwse tekst is hier niet eenvoudig te begrijpen. Sommige uitleggers zijn daarom van mening dat de tekst is bedorven (vgl. Jeremias 1970, 15) en er zijn veel voorstellen tot emendatie gedaan (zie de overzichten gegeven door JPM Smith; Maier; Schulz 1973, 20; HAL, 1424 en CTAT, 795). Het verst gaat hierin Seybold 1989, 81v.: dit vers zou oorspronkelijk een opmerking in de kantlijn zijn geweest over de staat van het alfabetische acrostichon. Seybold vertaalt: 'א - מ heil und ganz, (כ - נ) die meisten, כ - נ abgeschnitten (und) ו verschwunden'. Reeds de oude vertalers blijken moeite te hebben gehad met de Hebreeuwse tekst. De LXX geeft de tweede colon weer met κατάρχων ὑδάτων πολλῶν, 'die heerst over vele wateren'. Dit suggereert als originele Hebreeuwse tekst: רבים המשל מים. Een verwante tekst treffen we aan in de Pesh. (Gelston 1987, 164). Sommige geleerde accepteren deze of een deel daarvan als de betere tekst (Bickell 1894, 7; Cheyne, CB, 165; Sellin; Horst; J. Gray, VT 6 [1956] 280 en VT 11 [1961] 17; Schulz 1973, 29; Cathcart 1979, 5). Het is echter eerder aan te nemen dat de vertalers de moeilijke Hebreeuwse tekst verkeerd indeelden en het eerste וכן hebben weggelaten (Reinke 1869, 26; Haldar, 34; Harrison 1988, 69). Wellicht zagen of veronderstelden zij een relatie met de bekende profetie uit Zach. 9:10 over de Messias 'wiens heerschappij zich uitstrekt van zee tot zee'.

Gaster 1944, 51, en MLC, 727, stelt de volgende – zijns inziens 'eenvoudige en overtuigende' – wijziging voor: וְעָבְרוּ גְזֹז וְכֵן מִיָּם רַבִּים וְכֵן גְּזֹז וְעָבְרוּ, 'What though great waters gushed, yet have they ebbed and passed o'er' (hierbij verbindt hij het eerste werkwoord met שָׁלוֹם (=שָׁלוֹם) מִיָּם רַבִּים וְכֵן, 'What though great waters gushed, yet have they ebbed and passed o'er' (hierbij verbindt hij het eerste werkwoord met שָׁלוֹם (=שָׁלוֹם) מִיָּם רַבִּים וְכֵן in het Talmudisch Hebreeuws).⁶ Een andere poging om een plausibele verklaring te geven van de consonanten van de MT ondernam Ruben in 1898. Hij stelt voor om te lezen: אֶמְשִׁיל / אֶמְשִׁיל מִיָּם רַבִּים, 'I shall cause to flow mighty waters'. Hij verbindt מִשָּׁל met het Arabisch *mašala*,

⁶ In zijn commentaar merkt Elliger op dat Gasters voorstel het overwegen zeker waard is; zie ook zijn opmerking in het tekstkritisch apparaat van de BHS. Hij citeert echter onjuist: אֶמְשִׁיל מִיָּם רַבִּים, waarbij het tweede woord interpreteert als zelfstandig naamwoord ('overstromingen').

'vloeien'. Dit zou een goede inleiding zijn op de vermelding van de rol van het water bij de komende val van Nineve in 2:7vv. Haldar. 34v., neemt deze gewijzigde indeling in woorden over, maar hij vertaalt het als een aankondiging van de overwinning van YHWH op de zee: 'I shall split great waters', waarbij hij het werkwoord verbindt met Akkad. *mišlu*, 'helft'.

Sommige geleerden veronderstellen dat de tekst oorspronkelijk verwees naar de dagen van YHWH's toorn. Marti leest: *שְׁלֹמוֹ יָמֵי רִיבִי*, 'zu Ende sind die Tage meines Streits' (vgl. ook JPM Smith); Driver 1938, 269v.: *אֲכַן שְׁלֹמוֹ יָמִים רַבִּים*, 'Surely many days are fulfilled'. Reider 1938, 154v., vat *אם* en *כֵּן* op als zelfstandige naamwoorden en vertaalt 'a nation of perfect people and support of mighty men'. Naast deze tamelijk onwaarschijnlijke interpretatie komt hij met de veel interessantere waarneming dat v. 12aB 'acrological in character' is: de eerste letters van de woorden vormen de naam Assur. Zeker gezien het feit dat Nah. 1:1-3 een zinsacrostichon blijkt te bevatten verdient deze gedachte meer aandacht dan zij tot dusver heeft gekregen (zie ook de opmerkingen bij 3:18 over een mogelijk acrostichon met de naam Nineve in dat vers).⁷ Het kan nauwelijks toeval zijn: deze serie letters die deze naam vormen op deze plaats aan het begin van een nieuwe eenheid. Het zinsacrostichon in 1:1-3 (*אֲנִי יְהוָה*) functioneert daar als een soort ondertekening: het visioen werd door YHWH aan de profeet gegeven; Hij is het die hier aan het woord komt en die ook de daad bij het woord zal voegen. Het tweede acrostichon, dat we nu in 1:12 tegenkomen, verwijst naar degene aan wie het orakel is gericht en die de te overwinnen tegenstander is. De ontdekking van Reider helpt ook bij de interpretatie van de Hebreeuwse tekst. Het levert een verklaring op van de ongewone grammaticale constructie: in deze versregel is de grammatica ondergeschikt aan het woordspel. Het geeft ook aan dat het zeer waarschijnlijk is dat v. 12aB verwijst naar (het volk van) Assyrië en hun vermeende superioriteit beschrijft, waarvan uiteindelijk niets zal overblijven (v. 12aC).

Het goddelijke orakel ingeleid door de boodschappersformule en gevolgd door een vergelijking met *כֵּן* heeft vele parallellen in het OT. Daarbij is YHWH het subject: 'zoals ... zal Ik ...' (vgl. Jes. 31:4; 65:8; Jer. 24:5, 8; 32:42; 42:18; Ez. 15:6). In Am. 3:12 is het subject het volk van Israël, dat gered wordt door YHWH. In Nah. 1:12 hebben we te maken met een soortgelijke constructie (vgl. GD §130, rem. 1). In plaats van het normale *כֹּאשֶׁר* of *כִּי* wordt als consessivum het voegwoord *אֲם* gebruikt. Dat gebeurt vanwege het contrast tussen v. 12aB en v. 12aC.

De laatste colon gebruikt vergelijkingen uit de sfeer van het boerenleven: schaapscheren en het dorsen van graan. *נָגַדוּ* of (met Mur. en een aantal middel-

⁷ A.J.O. van der Wal wees mij op een soortgelijk acrostichon in Jer. 31:8: de eerste letter van de woorden na *הִנְנִי* vormen het woord *מַאֲמִץ*, 'Hij die versterkt', namelijk YHWH die herstel brengt aan Israël. In v. 9 vormen de eerste letters van de cola de woorden *בָּרוּא* en *בָּכּוּ*, precies de twee werkwoorden die gebruikt worden aan het begin van het vers. Een zelfde soort van acrostichon treffen we aan in Nah. 3:18. Zie hierover verder zijn nog te verschijnen proefschrift *Eens gegeven blijft gegeven. Een literaire analyse van Jer. 30-31*. Het is niet uitgesloten dat Jeremia zich niet alleen liet inspireren door enkele profetieën in het boek Nahum (zie Inleiding §1.6), maar ook door sommige van de literaire vormen uit dat boek.

eeuwse Hebreeuwse handschriften) נגזר is een perf. nif. van גזר, 'scheren'. Hoewel het hier om een zeldzame vorm gaat, is het niet nodig om de tekst te wijzigen.⁸ Het enkelvoud van עבר lijkt niet te passen binnen deze context (vgl. de meervoudsvorm in de Tg.). Dit probleem kan men oplossen via een andere indeling van de consonanten (met F. Buhl, *ZAW* 5 [1885] 181; *BHS* en de meeste commentaren): ועברו ענתך in plaats van וענתך ועברו. Men zou ook kunnen denken aan haplografie of een dubbel gebruik van de consonant (W.G.E. Watson, *Bib* 50 [1969] 532), maar een verkeerde indeling van de woorden in de MT ligt het meest voor de hand. Waarschijnlijk is dit gebeurd onder invloed van de volgende regel die begint met וענתה.

De betekenis van עבר is omstrepen. Het lijkt erop dat de Griekse vertaler het niet begreep en eenvoudig wegliet. Cathcart ziet het als een passieve qal en vertaalt 'they are overwhelmed' (vgl. v. 8). Rudolph wil vertalen met 'zij verdwijnen' en verwijst in dit verband naar Ps. 48:5; 144:4 en Job 34:20. Een nog betere parallel vindt men in Jer. 13:24. In deze onheilsprofetie zegt YHWH: 'Ik zal hen verstrooien als kaf, wegstuivend in de woestijnwind' (קש-עובר); vgl. ook Jes. 29:5 en Zef. 2:2. In dit vers vinden we naast elkaar drie elementen die we in het boek Nahum op verschillende plaatsen terugvinden: de vergelijking met kaf (1:10), een verstrooier (2:2) en het worden verspreid (1:12). Het geeft aan dat het ook in 1:12 gaat om een vergelijking verbonden met de bewerking van de aarde (zie ook de verwijzing naar de doorns in 1:10 en het zaaien in 1:14). Evenals in 1:10 is het verbonden met een tweede vergelijking, namelijk het scheren van schapen. Een laatste aanwijzing voor de juiste interpretatie van dit vers lijkt te worden gegeven in de herhaling van וכן. Dit kan worden beschouwd als een aanduiding van een chiasmatische structuur. Op deze manier is רבים direct verbonden met נגזר. De gedachte is dan dat de Assyriërs zijn als talrijke schapen. Ondanks hun grote aantal zullen ze allemaal geschoren worden.

Nu is het ook mogelijk om de juiste betekenis te vinden van het op het eerste gezicht raadselachtige שלמים.⁹ Het is hier op dezelfde manier gebruikt als in Zach. 8:12: פריה תתן הגפן השלום, 'wanneer het gezaaide zaad gedijt en de wijnstok haar vrucht zal dragen'.¹⁰ Nah. 1:12 vergelijkt de glorie van Assyrië met het graan in volle bloei. In plaats van de te verwachten rijke oogst zal er slechts door de wind weggewaaid kaf zijn. In deze context moeten de perfecta

⁸ F. Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin 1920, 71, spreekt van een 'Unform' die gecorrigeerd moet worden in נגזר van גזר nif., 'passeren'; vgl. ook JPM Smith, die ועבר beschouwt als een glosse toegevoegd vanwege het voorafgaande zeldzame woord. Maier is van mening dat גזר hier niet 'scheren' kan betekenen. Hij wil het verbinden met קשש en קשקשת, 'scale', en vertaalt: '(and even if they were so) protected.'

⁹ Vgl. de volgende voorstellen tot vertaling: Cathcart: 'strong'; Rudolph: 'voll auf der Höhe' (overgenomen door K.-J. Illman, *TWAT*, VIII, 100v.); R.H. Smith, *ZAW* 77 (1965) 144: 'dominant'. Armerding vertaalt met 'allies', waarbij ze verwijst naar D.J. Wiseman, "Is it Peace?" - Covenant and Diplomacy," *VT* 32 (1982) 311-326, maar Wiseman heeft het daar alleen maar over שלום dat in de eerste plaats een relatie aanduidt.

¹⁰ Zie voor deze interpretatie A.S. van der Woude, *Zacharia* (POT), Nijkerk 1984, 142.

gelezen worden als profetisch: de toekomstige gebeurtenissen worden weergegeven alsof ze reeds plaats hebben gevonden (JM §112h).

Strofe II.A.i.2 (1:12b-13)

Deze strofe beschrijft de omkering in het lot van Juda, dat hier wordt aangesproken met het persoonlijk voornaamwoord in het vrouwelijk enkelvoud. Het opmerkelijke verschil in lengte tussen de eerste colon (één woord) en de derde (vier woorden) benadrukt de heilsboodschap: de aanvankelijke benauwdheid verdient veel minder aandacht dan de komende bevrijding. De veronderstelling dat we hier te maken hebben met één samenhangende literaire eenheid wordt ondersteund door het feit dat de woorden ענה (v. 12b) en מוסר (<אסר) (v. 13a) ook samen gebruikt kunnen worden in de uitdrukking עני אסירי, 'gebonden in ellende' (Ps. 107:10). Men lette ook op de alliteratie via de letter ע en op de inclusie door het rijm van אָעֲנֶנִּי (v. 12bB) en אָנִּיתִי (v. 13b).

1:12b *'Ik mag je dan hebben gekweld,
Ik zal je niet meer kwellen.'*

Het Hebreeuws is hier volstrekt helder, maar vooral in de beginperiode van het moderne onderzoek zagen geleerden zich genoodzaakt de tekst aan te passen in hun poging tot reconstructie van een compleet alfabetisch acrostichon (vgl. Gunkel 1893, 233v.). Vaak werd deze versregels ook vermengd met v. 12a in pogingen om dat moeilijke gedeelte tot een aanvaardbare tekst om te vormen (vgl. Duhm 1911, 102, en Driver 1938, 269v.). De drang om de tekst te emenderen werd versterkt door de opvatting dat v. 12b het regelmatige metrum verstoort. Bij de in het huidige commentaar gegeven analyse van de structuur wordt er echter van uitgegaan dat het onjuist is om te zoeken naar een dergelijke vorm van regelmaat op het niveau van de versregels. De dichter lijkt juist bewust te hebben willen variëren tussen lange en korte regels. Zoals hierboven al opgemerkt heeft hij mogelijk ook zijn redenen gehad om op deze plaats een extra korte colon te gebruiken, namelijk om de tegenstelling aan te geven met de positieve tegenhanger in v. 13a).

De LXX vertaalt καὶ ἀκοή σου οὐκ ἤρακουσθήσεται ἔτι, 'nooit zal er meer iets van jou vernomen worden'. Blijkbaar leidde de Griekse vertaler (vgl. ook de Pesh.) de werkwoorden af van de wortel ענה, 'antwoorden' (vgl. LXX Job 30:20).¹¹ Dat zou betekenen dat hier Nineve wordt aangesproken. Sommige geleerden willen de MT op dezelfde manier uitleggen; vgl. de vertaling van JPM Smith: 'I will afflict thee so that I need not afflict thee again' (zie ook Ewald, Hitzig, GA Smith en Eaton).¹² Indien de tekst op Juda betrokken zou zijn geweest, zou er volgens Smith in het Hebreeuws אָלֵךְ hebben moeten staan. Het is echter

¹¹ Ruben 1898, 176, denkt aan een betekenis 'to sound' en vertaalt: 'and the sound of thy name shall no longer resound'.

¹² Wellhausen wil hier masc. in plaats van fem. pers. voornaamwoord lezen vanwege de imper. masc. in 2:2. 'Es muss natürlich Consequenz herrschen.'

precies andersom (vgl. Goslinga): men zou een voegwoord verwachten indien v. 12bB een specificatie van 12bA zou zijn, zoals Smith beweert. Hoewel een conditionele relatie aangeduid kan worden via een simpele nevenschikking (JM §167a), lijkt het toch het beste om de Hebreeuwse tekst te lezen als twee onafhankelijke zinnen, de eerste betrekking hebbend op het verleden, de tweede op de toekomst. De eerste uitspraak, over YHWH die zijn volk vernedert, heeft parallellen in Deut. 8:2v., 16; Jes. 64:11; Ps. 90:15; 119:75 en Klaagl. 3:33. Nog interessanter is in dit verband het feit dat volgens Jes. 10:5 YHWH Assyrië met hetzelfde doel gebruikte als 'roede van zijn toorn' (vgl. ook Jes. 60:14 en Zef. 3:19 over ענה duidend op de onderdrukking van Juda). In het tweede deel van deze strofe kondigt YHWH aan dat dit juk zal worden gebroken (v. 13a).

Qimchi verbindt dit vers met Sanheribs veldtocht tegen Juda (zie 2 Kon. 18v.): 'Hoewel Ik jou door hem kwelde, want hij veroverde heel het heilig land behalve Jeruzalem. Ik zal jou niet langer door hem kwelen, want hij zal met heel zijn legermacht vergaan.' Het is niet aannemelijk dat hier Assyrië indirect wordt aangesproken met de belofte niet meer te zullen worden gekweld. Het oordeel over Assyrië is veel strenger: het is niet een kwestie van vernederd worden, maar van totale vernietiging (Keil).

1:13 *'En nu zal ik het juk dat hij je heeft opgelegd breken
en jouw ketenen zal ik stuk slaan.'*

Terwijl het eerste deel van de strofe verwees naar het verleden en de toekomst, gaat het in dit tweede deel om de actie in het heden (ועתה) die het genoemde grote verschil tussen verleden en toekomst veroorzaakt.

מטה is een gemengde vorm. Het is niet duidelijk of het afgeleid moet worden van מוט, 'juk', zoals aangegeven door de eerste vocaal (vgl. ook Pesh., Tg. en enkele Hebreeuwse manuscripten vermeld door Kennicott met de lezing מוטה), of van מטף, 'staf', zoals aangegeven door het suffix (vgl. ook LXX, Vulg. en een aantal Hebreeuwse manuscripten genoemd door De Rossi met de lezing מטפו). Cathcart verdedigt de eerste optie (vgl. ook Rudolph en Van der Woude), maar laat de mogelijkheid open dat de vocalisatie gecorrigeerd moet worden in מטהו (vgl. ook JPM Smith, Goslinga en Achtemeier). Het werkwoord שבר wordt zowel met מטה gebruikt (Jes. 14:5; Jer. 48:17) als met מוטה (Lev. 26:13; Jer. 28:10vv. en Ez. 30:18). Het beslissende argument is de genoemde parallel met Jes. 10:5, waar Assyrië de staf (שבר) en het juk (מטה) genoemd wordt die YHWH gebruikt om zijn boosheid op zijn volken te doen gelden (vgl. ook Jes. 10:24; in deze interpolatie [Wildberger, BK X/1, 419] is de vergelijking veranderd in Assyriërs die hun staf opheffen tegen Jeruzalem). In Jes. 30:31 wordt gezegd dat YHWH zijn staf gebruikt tegen de Assyriërs. Een soortgelijke omkering van het beeld kwamen we ook tegen bij עבר in Nah. 1:8. In het boek Nahum wordt het beeld van YHWH die Assyrië neerslaat expliciet weergegeven in 3:19. In 1:13 ligt de nadruk op het breken van de macht van de koning van Assyrië.

Dit orakel heeft parallellen in Mesopotamische vloekteksten over het breken van de scepter (zie Hillers 1964, 61; Cathcart 1973, 180), met name in één van de

vervloeking aan het einde van Codex van Hammurabi: 'Moge de machtige Anum ... zijn scepter breken' (zie *ANET*, 179; *TUAT*, I/1, 77).

De uitdrukking נתק מוסרות, 'de ketenen stuk slaan', wordt ook gebruikt in Ps. 2:3 en 107:14. De parallel met שבר treffen we ook aan in Jer. 2:20; 5:5 en 30:8 (vgl. ook het gebruik van מוסרת naast מטרת in Jer. 27:2). Dit is slechts één van de vele overeenkomsten tussen Jer. 30 en het boek Nahum. Het geeft aan dat Jeremia zich heeft laten inspireren door deze woorden van Nahum (zie hierover verder Spronk 1995a, 49, en de opmerkingen hierboven over de parallel tussen Nah. 1:3 en Jer. 30:11).

Strofe II.A.i.3 (1:14)

Het begin van een nieuwe strofe wordt aangegeven door het noemen van de Godnaam. Hij spreekt de koning die resideert in Nineve aan. Er is een scherp contrast tussen YHWH en deze koning, omdat deze laatste niet bij name wordt genoemd. Hij heeft geen toekomst en zal geen steun van zijn goden krijgen. Het einde van de strofe wordt aangeduid door het gebruik van een tricolon en door de korte כִּי-zin, een normale afsluiting van een onheilsprofetie. De twee delen van de strofe zijn met elkaar verbonden door het gebruik van het persoonlijk voornaamwoord in tweede persoon mannelijk enkelvoud en door het parallelle paar זרע // כרת. Deze woorden worden ook naast elkaar gebruikt in Jes. 48:19 en Ps. 37:28.

1:14a *En YHWH gebiedt over jou:*

'Jouw naam zal niet meer worden voortgeplant.'

In profetische teksten, met uitzondering van het boek Jeremia, wordt het werkwoord צוה zelden gebruikt als introductie van door God gesproken woorden. Over het algemeen wordt hiermee de autoriteit van de spreker extra benadrukt.¹³ Binnen de hier gegeven context gaat het vooral om de tegenstelling tussen YHWH en de koning van Nineve. De Assyrische heerser mag dan sterk lijken, het is YHWH die beschikt over zijn lot en over dat van de onderdrukten. De overgang van het heilsorakel voor Juda naar de onheilsprofetie voor zijn onderdrukker wordt ook gemarkeerd door de herhaling van עליך (vgl. v. 13a). Dit is een extra argument tegen de onnodige wijziging van עליה in עליה, 'tegen haar', zoals voorgesteld door o.a. Rudolph. Het opmerkelijke gebruik van צוה is mogelijk ook ingegeven door de profetie in Jes. 10:5v. Net zoals het voorafgaande vers leek te verwijzen naar het idee van Assyrië als 'de roede van YHWH's toorn tegen zijn volk' (Jes. 10:5) zo kan dit vers worden verbonden met wat is gezegd in Jes. 10:6 over YHWH die gebiedt (צוה) aan Assyrië om op te treden tegen het volk dat zijn toorn wekte.

De BHS stelt voor om te lezen יִזְכֶּר עוֹד שְׁמִי, 'jouw naam zal niet langer worden herinnerd' (vgl. ook Jeremias 1970, 21, en HAL, 271), maar de verwijzing naar de Tg. is hier niet terecht (vgl. Gordon 1989, 134, n. 41) en dit voorstel tot

¹³ Vgl. S.A. Meier, *Speaking of Speaking. Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible* (SVT 46), Leiden 1992, 197-201.

emendatie gaat voorbij aan de duidelijke relatie met andere beelden uit de sfeer van landbouw in de voorafgaande verzen. מִשְׁמֶךְ kan men waarschijnlijk het beste vertalen met 'van jouw naam', zoals de LXX ἐκ τοῦ ὀνόματός σου. Men stelt hier ook wel voor om de eerste letter te verbinden met יִרְעַע en op te vatten als enclitisch (Cathcart). Anderen vertalen met 'één van jouw naam' (Rudolph, vgl. ook Cathcart 1979, 5) of met 'een deel van jouw naam' (Van der Woude). Over de betekenis van dit orakel behoeft echter geen verschil van mening te bestaan: de dynastie zal niet voortbestaan en er zal niets van de huidige glorie overblijven. De positieve tegenhanger van deze woorden vinden we in Jes. 66:22, met יִרְעַע als zelfstandig naamwoord: 'jouw zaad en jouw naam zullen blijven bestaan'.

De woorden tegen de koning kunnen vergeleken worden met een bekende vloek in Aramese en Akkadische teksten (vgl. Cathcart 1973, 180vv.), bijvoorbeeld in de Codex van Hammurabi: 'Moge hij (Enlil) met zijn krachtige woord de verwoesting van zijn stad bevelen, de verstrooiing van zijn volk, het afvoeren van zijn koningschap, de uitroeiing van zijn naam en gedachtenis (*šumšu u zikiršu*) uit het land' (ANET, 179; TUAT, I/1, 78). De vernietiging van naam en zaad (*šumu u zeru*) uit het land wordt meer dan eens genoemd in de vazallenverdragen van Esarhaddon; bijvoorbeeld: 'Moge Zerbanitu, die naam en zaad geeft, jouw naam en zaad vernietigen uit het land' en 'moge Nabu, die de tabletten van het lot van de goden beheert, jouw naam uitwissen en jouw zaad verwoesten uit het land' (ANET, 538, 541; TUAT, I/2, 170, 176). Soortgelijke vloekteksten vinden we in latere Aramese teksten, bijvoorbeeld in KAI 225 (uit de zevende eeuw voor onze jaartelling): 'Moge Shachar, Shamash, Nikkal en Nushku jouw naam en jouw plaats wegvagen van de levenden en jou doden met een boze dood en jouw zaad laten vergaan' en in KAI 228 (ca. 400): 'Mogen de goden van Tema hem wegvagen en zijn zaad en zijn naam van Tema'. Men moet hierbij bedenken dat de Assyrische koningen hun best deden om hun naam blijvend te vestigen. In de hofannalen wordt vaak vermeld dat zij gedenkstenen opstelden met hun naam en de naam van hun vader met de wens dat toekomstige generatie hun namen in ere zouden houden (zie hierover W. von Soden, *Saeculum* 37 [1986] 123). Een interessant voorbeeld hiervan treft men aan in de prisma inscriptie van Assurbanipal: 'Een gedenkteken met mijn naam en de lof op mijn heldendom (...) schreef ik en liet ik na voor de dagen die komen. Laat een komende prins onder mijn koninklijke nakomelingen (...) dit gedenkteken met mijn naam aanschouwen, zalven met olie en er offers bij brengen; laat hij het gedenkteken met zijn naam en de naam van Sanherib, mijn grootvader, terugbrengen op zijn plaats en opstellen. Moge de grote goden (...) macht en kracht geven voor de instandhouding van zijn plaats. Mogen de grote goden van hemel en aarde degene die dit gedenkteken met mijn naam vernielt (...) in boosheid vervloeken, zijn koningschap neerslaan, zijn naam en zijn zaad uitwissen uit het land' (vgl. Piepkorn, 86-89). Nahums boodschap is dat YHWH de plaats inneemt van deze 'grote goden' en dat de hemelse boosheid zich nu richt tegen de beroemde Assyrische koningen die nu getroffen zullen worden door zijn vloek.

1:14b *'Uit de huizen van jouw goden**zal ik de gesneden en gegoten beelden wegsnijden.**Ik zal jouw graf delven, want je bent waardeloos.'*

Zoals reeds werd aangeduid in het citaat uit de inscriptie van Assurbanipal, houdt de vloek tegen de Assyrische koning ook een confrontatie tussen YHWH en de Assyrische goden in. De koning beschouwde zijn grote macht als een gave van de goden. Als tegenprestatie bevorderde hij hun eredienst, vooral door het bouwen en restaureren van hun heiligdommen. In de inleiding op één van de teksten die de heldendaden van Assurbanipal beschrijven lezen we: 'de grote goden (...) maakten mijn heerschappij groot. Zij verwaardigden zich om mij kracht, mannelijkheid en geweldige macht te geven (...) Ik herstelde de heiligdommen van de grote goden, mijn heren; ik bedekte ze met goud en zilver. Beschermgoden, stormvogelgoden, verheven pilaren stelde ik op in hun poorten (...) Ik maakte alle soorten versieringen van goud en zilver voor de tempel' (vgl. Piepkorn, 28v.). Tegen deze achtergrond moeten we aannemen dat **בית אלהים** in **בית אלהים** hier bedoeld als een meervoudsvorm, zoals **בית הבמות**, 'huizen van de hoogten', in 2 Kon. 17:29 en **בית עצביהם**, 'het huis van hun afgoden', in 1 Sam. 31:9 (vgl. GK §124r). De duidelijke parallel met de genoemde tekst van Assurbanipal pleit ook tegen de bewering van Dietrich dat Nahum bij deze vermelding van een godshuis alleen aan de koning van Jeruzalem, namelijk Manasse, zou kunnen hebben gedacht (Dietrich 1994a, 470; hij volgt hier de interpretatie van Jeremias 1970, 22vv.). Volgens deze opvatting zou YHWH hier over zichzelf spreken. Er is dat wel sprake van 'jouw god', maar dat zou te maken hebben met terughoudendheid in het gebruik van de uitdrukking 'mijn huis' of 'het huis van YHWH'. Met het afgodsbeeld in de tempel zou het beeld van de godin Ashera bedoeld zijn, dat Manasse daar volgens 2 Kon. 21:7 geplaatst had. Een belangrijk argument in deze theorie is dat de formule **כרת** hif. + **מן** zijn 'Sitz im Leben' in cultische wetsteksten in de context van de heiliging van de gemeenschap heeft. Dit sluit echter niet de mogelijkheid uit van gebruik in een enigszins andere situatie (vgl. Keller 1972, 402v.). Bovendien heeft het werkwoord **כרת** een centrale betekenis binnen de structuur van het boek Nahum (vgl. 2:1, 14 en 3:15). De analyse van de structuur heeft ook duidelijk gemaakt dat het voor een plausibele interpretatie van dit deel van het boek niet noodzakelijk is om v. 14 samen met v. 11 apart te nemen.

פסל ומסכה is een gewoon woordpaar in het OT (vgl. Deut. 27:15; Richt. 17:3v.; Jes. 42:17 en Hab. 2:18). Het duidt het totaal van de beelden aan in al hun vormen en met al hun bedekkingen (vgl. Jes. 30:22). Men zou het ook in het meervoud kunnen vertalen; vgl. LXX **τὰ γλυπτά καὶ χωνευτά**. In hun overwinningsberichten vermelden de Assyrische koningen vaak dat ze de godenbeelden uit de tempels van de veroverde steden hebben weggehaald. Dat geldt als het beste bewijs van de superioriteit van de goden van Assyrië. Sanherib bericht ook dat 'de handen van zijn volk hen (namelijk de goden van het veroverde Babylon)

namen en stuk gooiden' (vgl. Luckenbill, 152). Nu wordt dus in het boek Nahum aangekondigd dat de Assyrische goden hetzelfde lot wacht.¹⁴

In het moderne onderzoek bestaat er verschil van mening over de vraag of v. 14bC bedoeld is als dreiging vóór of ná de dood. De MT kan alleen gelezen worden als aankondiging van de komende dood van de koning. Zijn graf staat al klaar. Een aantal geleerden stelt echter een verband voor met de bekende vloek dat het lichaam niet zal worden begraven (vgl. Jes. 5:25; 14:19v.; Jer. 9:21; 22:19; 25:33; 36:30; met vele parallellen in Mesopotamische teksten; zie Hillers 1964, 68v.). Men zou hiervoor nog beter kunnen verwijzen naar het bericht van Assurbanipal over de manier waarop hij handelde met weerspannige vorsten uit Elam: 'De graven van hun vroegere en latere koningen die geen eerbied hadden voor Assur en Ishtar, mijn soevereine goden, en die mijn vaders de koningen lastig vielen, plunderde en verwoestte ik en stelde ze bloot aan de zon. Hun beenderen nam ik mee naar Assyrië.'¹⁵ Hij laat de zoons van de overleden koning 'zijn beenderen breken voor de poort van Nineve' (vgl. Luckenbill, 335). Wie iets dergelijks ook verwacht in Nah. 1:14 moet hier אָשִׁים lezen, van het werkwoord שָׁמַם, 'vernietigen' (Duhm 1911, 103; Cathcart; vgl. Gunkel 1893, 236: אֲשַׁמִּיד, vg.; 2 Kon. 10:28). Een andere mogelijkheid is een emendatie van כִּי כָלוֹת (Ruben 1898, 176, schrapte deze woorden zelfs) en hier een negatieve kwalificatie van het graf te lezen of een verwijzing naar iets dat in de plaats komt van de normale begraafplaats; bijvoorbeeld קָלוֹן, 'schande' (waarbij כִּי wordt geschrapt), zoals voorgesteld door Wellhausen; Driver 1938, 270 en BHK² (BHK³: אֲשֶׁם קִבְּרָךְ), of קִיקָלוֹן / קִיקָלוֹן, 'vuilnishoop', zoals voorgesteld in de BHS en in HAL, 1027 (zie voor het gebruik van dit woord in het Aramees en Nieuw-Assyrisch nu ook Cathcart 1992, 998). Men moet dan aannemen dat op een moment in de overlevering van de tekst het ongebruikelijke woord קִיקָלוֹן niet meer werd begrepen en door een korte zin werd vervangen. Deze hypothese wordt echter tegengesproken door het feit dat er geen afwijkende lezingen voorkomen in de Hebreeuwse manuscripten en dat er evenmin steun voor de emendaties te vinden is in de oude vertalingen. Bovendien is de MT goed te begrijpen. De voorbereiding van het graf, zijn 'eeuwig huis' (Pred. 12:5), is de consequentie van het verlies aan steun van zijn goden. Zij zijn immers in hun eigen huizen, de tempels, vernietigd. Men kan dit ook vergelijken met de door koning Josia getroffen maatregelen (2 Kon. 23:6): hij nam het symbool van de afgodendienst (הָאֲשֵׁרָה) uit de tempel, verbrandde het, verpulverde het en verstrooide het over de begraafplaats. Ditzelfde lot wacht volgens Nahum de Assyrische koning die zijn vertrouwen stelde in zijn goden. Hij zal niet kunnen standhouden tegen de god van Juda. Dit wordt onderstreept door de laatste woorden: כִּי כָלוֹת. Deze כִּי-zin is niet alleen een passend

¹⁴ Ruben 1898, 184, vertaalt 'the molten image I will make thy grace,' maar dit is geen verbetering. Datzelfde geldt voor de verandering voorgesteld door Seybold: 'Aus dem Hause deines Gottes rotte ich (dich) aus! Schnitzbild und Gußbild lege ich (in) dein Grab.' Graham 1927v., 47, kiest voor hetzelfde object bij כָּרַת en stelt voor om פָּסַל וּמַסַּכָּה te schrappen: het 'overloads the metre'.

¹⁵ Vgl. A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago 1946, 156.

slot van een onheilsprofetie, het vat ook de kern van de boodschap van dit cantikel samen: de tegenstelling tussen YHWH en (de koning van) Assyrië. Het gebruik van קלל heeft een goede parallel in Job 40:4. Job antwoordt tot God dat hij te gering is (קלתי) om nog langer tegen Hem in te gaan.¹⁶

In de LXX is קלתי geïnterpreteerd als een meervoud van קל, 'snel', en verbonden met de (voeten van) de boodschapper in 2:1 (vgl. de uitdrukking קל ברגליו, 'snelvoetig', in 2 Sam. 2:18 en Am. 2:15 en de verwijzing naar snelle boodschappers in Jes. 18:2): ὁτι ταχέως. In sommige manuscripten zijn deze woorden geplaatst na het eerste woord van het volgende vers. Deze interpretatie biedt ook een verklaring van het feit dat 2:1 vaak genummerd is als het laatste vers van het eerste hoofdstuk. De scheiding tussen de twee hoofdstukken is gemaakt na het woord voor 'vrede' (vgl. CTAT, 797v.).¹⁷ De Griekse tekst werd reeds door Hieronymus gecorrigeerd (ὁτι ὑβρισθης; vgl. Vulg.: *quia inhonoratus es*) en ook door Theodorus (ὁτι ἡτιμώθης).

Cantikel II.A.ii (2:1-3)

Dit cantikel bevat een door God gegeven heilsorakel met tevens een element van onheil. In dit opzicht is het een weerspiegeling van het voorafgaande cantikel, dat een onheilsprofetie bevatte met daarbij een boodschap van heil. In beide cantikels treft men het contrasterende element aan in de middelste strofe. Het verschil tussen het lot van Assyrië en dat van Juda wordt ook aangegeven door de כִּי - zinnen aan het einde van het orakel. YHWH noemt de koning van Nineve waardeeloos (1:14bC), terwijl Hij belooft om de glorie van Jakob/Israël te herstellen (2:3a). Het is ook goed om op te merken dat de namen van Nineve en Assyrië niet expliciet werden genoemd (het gebeurt in 1:12 slechts indirect via het naamacrostichon), terwijl we in dit cantikel niet alleen de naam van Juda lezen, maar ook die van Jakob en Israël. Een andere parallel tussen deze twee cantikels is het gebruik van שלמים / שלום in de eerste strofe, waarmee opnieuw het verschil tussen Nineve en Juda wordt aangeduid: bij de Assyriërs zal niets van hun 'heelheid' overblijven, maar dit betekent juist 'vrede' voor Juda. Een andere, zij het iets minder duidelijke, associatie is er tussen 1:12aC en 2:1b via het werkwoord עבר. De derde strofen (1:14 en 2:3) hebben gemeen dat YHWH in de eerste regel het subject is. Hij maakt een einde aan de heerschappij van de koning van Assyrië (1:14) en herstelt op deze manier de glorie van Israël (2:3). Een soortgelijke parallele structuur ziet men in 2:1-3. Zoals reeds werd opgemerkt door Humbert 1926, 275 (vgl. ook Van der Woude; Becking 1978, 115; Renaud 1987, 204;

¹⁶ Haldar veronderstelt een relatie met Ugaritisch *ql*, 'vallen' (zie ook Cathcart). Dat zou wel passen in deze context, maar verder bewijs voor een Hebreeuws werkwoord met deze betekenis ontbreekt. W.H. Irwin, *CBQ* 36 (1974) 398, vertaalt hier met 'I will make your grave a real disgrace', waarbij hij קלל uitlegt als pluralis intensivus met een accusatief uitgang van een woord verwant aan Ugaritisch *qlt*, 'belediging'. Dit wordt terecht afgewezen door Cathcart 1979, 5.

¹⁷ De LXX wordt ten onrecht als de betere tekst beschouwd door Carrez 1990v., 44 (die הנה in 2:1 schrapt); vgl. ook H. Oort, *Textus Hebraici emendationes*, Leiden 1900, 145, die voorstelt om aan het begin van 2:1 te lezen הנה קלל הנה.

Becking 1995a, 280v. en 1995b, 11v.), zijn vv. 1 en 2v. op dezelfde manier opgebouwd: een stelling (1a, 2aA), gevolgd door imperativi (1b, 2aB-b) en een motivering (1bC, 3; let ook op het gebruik van כרת [1bC] en שחת [3bB] naast elkaar in Deut. 20:19v.; Jer. 11:19 en Dan. 9:26). De overeenkomende elementen verwijzen naar contrasterende zaken: 'een boodschapper die vrede aankondigt' tegenover 'een verstrooier', de oproep om te feesten tegenover de waarschuwing om zich te verdedigen en het einde van de boosdoener tegenover het herstel van Israël. Naast deze parallelle opbouw is er een inclusie door het woordpaar פרוץ // בקק (vgl. Jes. 24:1), waarvan de eerste gebruikt wordt aan het begin en de tweede aan het einde van het cantikel. De spanning die wordt opgeroepen doordat v. 1 en v. 2 tot verschillende personen is gericht lijkt bewust door de dichter te zijn ingebracht en past goed binnen het geheel van dit cantikel en dit subcanto. Het voorstel in de BHS. om v. 2 te plaatsen na v. 4 en v. 3 te plaatsen na v. 1a verstoort juist deze fijnzinnige opbouw. De herschikking waarbij de fragmenten soort bij soort worden geplaatst biedt dan wellicht een wat beter overzicht, maar het levert geen betere literaire tekst op (zie hierover ook het overzicht bij de inleiding op de exegese).

Strofe II.A.ii.1 (2:1)

Hier wordt de aankomst van een boodschapper beschreven die bericht dat de koning van Assyrië is verslagen en dat Juda kan beginnen met feest vieren. Het is het eerste visioen van de profeet, zoals dat was aangekondigd in het opschrift. De eenheid van de strofe wordt onderstreept door het woordspel met שלם en de herhaling van het persoonlijk voornaamwoord in de tweede persoon vrouwelijk enkelvoud.

2:1a *Kijk, op de bergen*

de voeten van een boodschapper die vrede aankondigt!

הנה is de normale introductie van een profetisch visioen (vgl. D. Vetter, *THAT*, I, 506). In Am. 7:1, 4, 7 wordt het voorafgegaan door de opmerking dat het YHWH is die het visioen aan de profeet geeft. In het boek Nahum is dit al aangeduid in 1:1.

De genoemde bergen zijn de heuvels van Juda en dan met name de heuvels die Jeruzalem omgeven (vgl. Ps. 125:2). De boodschappers die over deze bergen kwamen hadden niet altijd goede berichten. In het verleden kwamen zij maar al te vaak waarschuwen voor naderende Assyrische legers en hun boodschap was er dan zeker geen van vrede, maar eerder iets als de oproep die we vinden in v. 2. Volgens Jes. 33:7 huilen de boodschappers van vrede (מלאכי שלום) vanwege de ellende van Jeruzalem veroorzaakt door de Assyriërs.

De verwijzing naar de voeten van de boodschapper geeft aan dat hij snel nadert. Op zichzelf is dat niet verbazingwekkend, omdat het nu eenmaal onderdeel van zijn taak is het snel te doen (vgl. 2 Sam. 18:20vv.). De vrede die hij aankondigt kan men vergelijken met Mi. 5:4 over een heerser 'die vrede is' en die vrede brengt wanneer herders 'het land Assur zullen weiden met het zwaard'. Deze

vrede is de vrucht van gerechtigheid (vgl. Jes. 32:17), het resultaat van YHWH's jaloerse liefde (Jes. 9:6v.; vgl. Nah. 1:2).

De woorden van dit vers zijn beroemd geworden omdat ze ook worden gebruikt in Jes. 52:7 met de toevoeging 'hoe liefelijk'. Op zijn beurt werd dit vers in Jes. 52 geciteerd door Paulus in zijn brief aan de Romeinen 10:15v., samen met Jes. 53:1. Sommige geleerden zijn van mening dat ook Nahum hier afhankelijk is van de Tweede Jesaja (Arnold 1901, 257v.; Jeremias 1970, 13v.; Renaud 1987, 205; Nogalski 1993b, 97v.; Lescow 1995, 69). Nu moge het waar zijn, zoals Jeremias opmerkt, dat de boodschap en stijl van Jes. 52:7 goed past binnen de gegeven context, maar dat geldt ook voor Nah. 2:1a. Behalve naar de hier gegeven analyse van de structuur kan men wat dit betreft verwijzen naar 2:14, waarin het element van boodschapper weer wordt opgepakt en verder naar het gebruik van שַׁמֵּעַ in 2:14 en 3:19. Het ligt het meest voor de hand om te veronderstellen dat de tekst uit Nah. 2:1a is opgepakt in Jes. 52:7, enigszins werd veranderd aan het begin en werd uitgebreid aan het einde door de toevoeging 'die goed nieuws brengt, die heil verkondigt' (vgl. Keller 1972, 404; Rudolph; Van der Woude 1987, 190v.; J.L. Koole, *Jesaja II/2* [COT], Kampen 1990, 186v.). Dit is ook niet de enige tekst in Jes. 51v. die herinnert aan het boek Nahum; vgl. ook 51:19 ('wie zal u troosten') met Nah. 3:7; de beschrijving van Jeruzalems ellende in Jes. 51:19v. met Nah. 2:11; 3:10 en het gebruik van שָׁרָב in Jes. 52:7 en Nah. 2:1. Blijkbaar was het boek Nahum een bron van inspiratie voor de Tweede Jesaja en voor andere leerlingen uit de school van Jesaja (zie hierover ook de opmerkingen in de inleiding, §1.6).

2:1b *Vier je feesten, Juda,
los je geloften in!*

*want [nooit zal de boosdoener meer door jou heen trekken;]
hij zal volledig vernietigd zijn.*

In spannende tijden deden mensen vaak geloften aan YHWH vragend om verlossing en belovend om iets terug te doen als Hij de gebeden zou verhoren (zie o.a. Ps. 50:14v.; 61; 66:12v.; 116:12-19).¹⁸ Ook de verwijzing naar feesten moet in deze zin worden opgevat. Ze zijn bedoeld ter ere van YHWH (vgl. het gebruik van חַגִּג in Ex. 23:14; Num. 29:112; Deut. 16:15 en Zach. 14:16). Zulke feesten werden ook aangekondigd in Jes. 30:29. Het is een indicatie van de gegeven vrede dat het nu weer mogelijk is om de vaste feesten voor YHWH te vieren op de normale manier, dus zonder vreemde invloed (vgl. 2 Kon. 21:5vv.). Humbert 1926, 279v., legt deze oproep uit als een uitnodiging voor het Nieuwjaarsfeest in de herfst van het jaar 612 voor onze jaartelling, kort na de val van Nineve (vgl. ook Sellin; Humbert 1932, 14v. en J. Gray, *VT* 11 [1961], 17). Deze hypothese is gebaseerd op de gedachte dat de profeet niet in staat zou zijn geweest om de

¹⁸ Vgl. J. Berlinerblau, *The Vow and the 'Popular Religious Groups' of Ancient Israel. A Philological and Sociological Inquiry* (JSOTSup 210), Sheffield 1996, m.n. pp. 56v.; zie ook p. 179 over שָׁלַם dat vertaald moet worden als 'inlossen' (niet: 'betalen') van een gelofte.

komende gebeurtenissen zo precies te voorspellen als hij ze beschrijft in zijn boek. Zijn woorden zouden niet bedoeld zijn als voorzegging, maar als een liturgie bij de viering naar aanleiding van wat kort daarvoor had plaats gevonden. Zowel de vorm als de inhoud wijzen echter in een andere richting. De vormkritische analyse van 1:12-2:3 toonde aan dat we hier te maken hebben met een profetisch orakel. Verder is de beschrijving van de gebeurtenissen minder precies dan Humbert suggereert (vgl. ook Keller 1972, 410). De vele aantoonbare parallellen met andere teksten binnen en buiten het OT tonen aan dat de dichter gebruik maakte van algemene bewoordingen en beelden. Tenslotte gaat Humbert voorbij aan het feit dat we te maken hebben in dit vers met een profetisch visioen. De uitnodiging van de boodschapper wordt gepresenteerd als iets dat in de toekomst zal plaats vinden.

Gunkel 1893, 220, stelt voor om te lezen *יְרוּשָׁלַם נְדָרִיךְ שְׁלָמִי* en plaatst deze woorden aan het begin van de regel. Dit heeft te maken met zijn pogingen om een compleet alfabetisch acrostichon te reconstrueren. Hier zouden we dan de *ש*-regel hebben. Verder speelt bij hem de overtuiging een rol dat de cola allemaal even lang moeten zijn. Om deze reden stelt Haupt 1907b, 29, voor om *מְבֹשֶׁר* te schrappen. Van Hoonacker doet hetzelfde, maar dan met *מִשְׁמִיעַ*.

Bij de motivatie voor de viering worden een aantal woorden en zinsneden uit de voorafgaande regels gebruikt: *לֹא עוֹד* (vgl. 1:12 en 14), *עֲבַר* (vgl. 1:12), *בְּלִיעֵל* (vgl. 1:11) en *כִּרְתָּ* (vgl. 1:14). In de meeste gevallen worden zij nu op een andere manier gebruikt. Het duidelijkst is dit bij *בְּלִיעֵל*. In 1:11 kon dat vertaald worden met 'duivelse plannen', hier duidt het op een persoon en kunnen we zelfs denken aan een eigennaam. Deze komt als zodanig verder niet voor in het OT, maar wel in Joodse teksten na de periode van het OT.¹⁹ Sommige uitleggers proberen deze verzen te harmoniseren door de toevoeging van *בֶּן־* voor *בְּלִיעֵל* (o.a. BHK³; Rudolph) of door *בֶּן־* te vervangen door *בֵּן* (Graham 1927v., 47; BHS). Dit is echter niet het enige probleem dat we tegenkomen wanneer we proberen deze regel te lezen binnen zijn context. Ook het werkwoord *עֲבַר* is hier op een heel andere manier gebruikt dat in 1:12. De vraag rijst of dit gedeelte van het vers niet beschouwd moet worden als een glosse (vgl. wat betreft *בְּלִיעֵל* ook Van der Woude). Iets wat ook wijst in deze richting is het feit dat moeilijk is om dit gedeelte in te delen in versregels. De afwezigheid van scheidende accenten geeft aan dat ook de Masoreten problemen hadden met de afbakening van de eenheden. Hieraan kan tenslotte nog worden toegevoegd dat binnen het cantikel de eerste strofe één regel langer blijkt te zijn dan de tweede en de derde. Wanneer we deze regel weg laten, wordt het evenwicht weer hersteld. Deze ingreep zou de genoemde parallellie tussen 2:1 en 2:2v. ook niet verstoren: in v. 3b wordt (eveneens in een *כִּי*-zin) uitgewerkt wat in de laatste woorden van v. 1bC is aangeduid. Om al deze redenen is ervoor gekozen om *לִיעֵל בֶּן־* *עוֹד לְעִבּוֹר־בֶּן־* op te vatten als

¹⁹ Vgl. V. Maag, "B'lija'al im Alten Testament," *ThLZ* 21 (1965) 287-299; herdrukt in V. Maag, *Kultur, Kulturkontakt und Religion*, Göttingen 1980, 221-233; m.n. p. 226, over de interpretatie van *בְּלִיעֵל* in Nah. 2:1 als eigennaam, en p. 233 over de latere ontwikkelingen in het gebruik van die naam.

een latere toevoeging. De strofe zou dus oorspronkelijk met **כִּי כָלָה נִכְרַת** zijn geëindigd.²⁰ Evenals het perfectum in 1:12 moet hier **נִכְרַת** worden opgevat als een perfectum propheticum. De woorden die zijn toegevoegd waren wellicht oorspronkelijk een verklarende opmerking in de kantlijn. We kunnen alleen maar speculeren over de herkomst, maar ze doen wel denken aan een tekst uit Qumran, de Rol van de Lofliederen, waarnaar al werd verwezen bij de 'hoofdlijnen en perspectieven' van 1:1-11. In 1QH XI, 28, lezen we over 'de tijd van toorn tegen iedere **בְּלִיעֵל**' en in de regels 29 en 32 over de verwoestende stromen van **בְּלִיעֵל**. Aan iets dergelijks lijkt door een oude schrijver ook te zijn gedacht bij Nah. 2:1. Waarschijnlijk gebruikte hij bij zijn interpretatie ook Jes. 52, want hij voegde aan de regel die zijn parallel heeft in Jes. 52:7 een opmerking toe die veel lijkt op Jes. 52:1b (**כִּי לֹא יוֹסִיף יִבְאֶבְכַּר עוֹד**); vgl. Jeremias 1970, 14). De vervanging van het werkwoord **בּוֹא** door **עָבַר**²¹ is waarschijnlijk beïnvloed door het gebruik van **עָבַר** in Nah. 1:8 en door de gedachte aan de eerder genoemde 'stromen van **בְּלִיעֵל**'. Indien het juist is dat **עָבַר** hier gebruikt is in een constructie die oorspronkelijk was gebaseerd op het gebruik met **בּוֹא**, zou dit ook de ongewone combinatie met het voorzetsel **בְּ** verklaren.

De gereconstrueerde laatste regel van de strofe klinkt als de laatste twee woorden van de voorafgaande strofe: **כִּי כָלָה נִכְרַת** // **כִּי קָלוּתָּ**. Het gaat hier om het oordeel over en de afrekening met dezelfde persoon; dus we mogen aannemen dat de dichter deze regels bewust heeft laten rijmen. Dat zou dan weer verklaren waarom hij gebruik maakte van de zeldzame vorm **כָּלָה** (= **כל** + suffix derde persoon mannelijk enkelvoud; vgl. GK §91e). In de LXX is dit abusievelijk vertaald als een vorm van het werkwoord **כלה** (mogelijk vanwege **כלה** in 1:8v.): **συντετέλεσται**, 'hij is afgemaakt'. De Griekse vertaler had ook problemen met het voorafgaande woord **בְּלִיעֵל**; dat had mogelijk ook te maken met het genoemde feit dat het hier anders gebruikt wordt dan in 1:11. Hij verbond het met het werkwoord **בלה**, 'wegkwijnen' (vgl. GELS, 182): **εἰς παλαίωσιν**. Dit suggereert als Hebreeuwse tekst **עַד בְּלִי** (Schuurmans van Stekhoven 1887, 107). Een dergelijke 'desperate (and mistaken) attempt by the translator to make sense of his source text' (Harrison 1988, 71, n. 24) mag men natuurlijk niet zonder meer als argument gebruiken voor emendatie van de MT, zoals dat o.a. gebeurt door Roberts, 47v. Aan de andere kant mogen we niet vergeten dat ook de Masoreten hun problemen hadden met deze tekst, zoals blijkt uit het ontbreken van scheiden-de accenten. Daar kan nog aan worden toegevoegd dat in de Pesh. de tekst enigszins is gewijzigd om duidelijk te maken dat de laatste twee opmerkingen causaal zijn verbonden (Gelston 1987, 148). De wijziging van de tekst zoals hierboven voorgesteld neemt dit probleem weg.

²⁰ We vinden het tegenovergestelde voorstel in BHK³ dat **כִּי כָלָה נִכְרַת** wil schrappen. Volgens Seybold zijn zowel **בְּלִיעֵל** als **נִכְרַת כָּלָה** glossen.

²¹ Ketib **לְעָבַר**, Qere **לְעָבַר**. Er is geen wezenlijk verschil in betekenis. Dezelfde variatie komt voor in 1:3 bij **גִּדְּוָל** en heeft wellicht te maken met het feit dat het wordt gevolgd door een *maqgef*-verbinding en onderdeel is van een relatief lange regel.

Strofe II.A.ii.2 (2:2)

Evenals de vorige (geëmendeerde) strofe bestaat deze strofe uit een bicolon gevolgd door een tricolon, maar wat betreft de inhoud is er een groot verschil. In de eerste strofe werd Juda aangesproken door een boodschapper, nu lijkt de profeet zelf aan het woord te komen waarbij hij zich richt tot de inwoners van Nineve. In plaats van vrede kondigt hij nu de komende belegering van de stad aan. In plaats van de oproep tot feesten komt nu de dringende aanbeveling om op te passen. Deze strofe heeft een parallel in 3:14. Daar vinden we de woorden **מְצוֹר** en **חֹזֶק** samen in één bicolon (v. 14a), in 2:2 staat de één in het bicolon, de ander in het tricolon die samen de strofe vormen (zie over de vele relaties tussen het tweede en het derde canto de opmerkingen over de structuur in §1.3 van de inleiding). **פָּנִים** en **מַתָּנִים** komen ook voor als parallel paar in 2:11; vgl. ook Jes. 45:1; Ps. 69:23v. en Dan. 10:5v. De dichter gebruikt hier veel woorden met de letter **ע**, terwijl deze letter juist ontbreekt in vv. 1 en 3 (vgl. M. Berlin, *JQR* 13 [1901] 682; Cathcart). We hebben hier dus waarschijnlijk weer te maken met een bewuste vorm van alliteratie.

2:2a *Een verstrooier zal tegen je optrekken.*

Bewaak de vesting!

עֲלֶה is net als **נָכַרְתָּ** in het vorige vers een perfectum. Het lijkt daarom het beste om het ook hier te vertalen als profetisch. Het gebruik van het vrouwelijk persoonlijk voornaamwoord geeft aan dat hier de hoofdstad van Assyrië wordt aangesproken (vgl. de suffixen in 1:8b en 2:14). **מַפְיִץ** is een participium hif. van het werkwoord **פָּרַץ**, 'verstrooien'. In het OT is YHWH doorgaans het subject van dit werkwoord. Zo komen we dat bijvoorbeeld tegen in het bekende verhaal van de toren van Babel (Gen. 11:8v.); zie verder o.a. Deut. 4:27; 2 Sam. 22:15 (= Ps. 18:15) en Ez. 11:16. In Jer. 9:15 wordt het gebruikt naast het werkwoord **כָּלָה**: YHWH zegt dat Hij zijn volk zal verstrooien dat ze zullen worden vernietigd door het zwaard; vgl. Nah. 1:8v.; 2:14 en 3:15. Een nog interessantere parallel is te vinden in Jer. 13:24 volgens welke YHWH waarschuwt dat Hij zijn volk zal verstrooien als kaf dat wegstuift (**כֶּקֶשׁ-עוֹבֵר**) in de woestijnwind. Dit herinnert aan Nah. 1:10 en 12. Het geeft ook aan dat de term 'verstrooier' thuis hoort in de context van de beeldspraak ontleend aan de landbouw, zoals we dat eerder tegenkwamen in het voorafgaande cantikel (zie 1:12a en 14a). Ruben 1898, 176, veronderstelt een verband met de overstroming genoemd in 2:7 en vertaalt 'he who causes to overflow'. Er zijn echter geen andere voorbeelden bekend van deze betekenis voor **פָּרַץ** nif.

De identiteit van de 'verstrooier' wordt niet onthuld. Dit heeft geleid tot talrijke speculaties. Sommige uitleggers zien er een verwijzing in naar Nebucadnezar, omdat hij de profetie vervuld zou hebben (Hieronymus, Abarbanel, Calvijn), of naar Cyrus (Cyrillus). Anderen denken aan Sanherib, waarbij men er met de Tg. en de LXX (zie E. Ball *JSOT* 75 [1997] 74) van uitgaat dat in v. 2 Juda wordt aangesproken: 'de verstrooier die tegen jou optrok is overwonnen' (Rashi, Qimchi [vgl. Rosenberg]; een mogelijkheid ook overwogen door Calvijn). Op basis van

berichten van oude Griekse geschiedschrijvers identificeren sommige geleerden hem met een koning der Meden: Michaelis denkt aan koning Arbacus, Greve aan koning Cyaxares en Ewald aan koning Phraortes. Haupt vermoedt een verwijzing naar Judas Maccabeus en Graham 1927, 46, verwijst hier naar de Egyptische vorst Necho op weg via de kustvlakte om het bedreigde Assyrië hulp te bieden. Tegenwoordig laat men de vraag naar de identiteit van de 'verstrooier', of het nu om een koning gaat of om een leger, doorgaans onbeantwoord. Het belangrijkste voor de dichter is immers dat hij duidelijk wil maken dat degene die Nineve zal gaan belegeren door YHWH gezonden wordt. Het gebruikte werkwoord laat de mogelijkheid open dat YHWH zelf eraan komt (Maier, Keller; volgens Ball 1997, 70-72, speelt deze gedachte ook mee in de vertaling van de LXX). In veel commentaren en ook in de *BHS* wordt voorgesteld om de vocalisatie te wijzigen in מַפִּי of מִפִּי en het te lezen als een participium van het werkwoord פָּצַע, 'vernietigen', of als het zelfstandig naamwoord 'hamer'; zie ook *HAL*, 869, met als andere suggesties: מִפִּי van נָפַח, 'kapot slaan' of מִצְפָּה van צָפָה, 'kijken'. De emendatie in de *BHS* is gebaseerd op de vergelijking met Jer. 51:20, maar in het boek Jeremia vinden we een aantal andere, betere parallellen die juist de MT ondersteunen (zie behalve het eerder genoemde 13:24 ook 9:15). Bovendien worden de genoemde emendaties niet ondersteund door de oude vertalingen (vgl. *CTAT*, 799). De vertaling in de LXX, ἐμψύσων, 'ademend', lijkt slechts aan te geven dat de vertaler het Hebreeuwse woord niet kende en het simpelweg fonetisch weergaf.²² Zoals hierboven werd opgemerkt onder 'hoofdpijnen en perspectieven' werd de tekst volgens de LXX door sommige kerkvaders gezien als een verwijzing naar de uitstorting van de Heilige Geest op het Pinksterfeest.

Zoals verwacht mocht worden heeft het verschil van mening over de wisseling van de suffixen in deze verzen geleid tot emendaties van פָּנִיךְ. Ewald stelt als lezing voor: פָּנִיךְ (met een mannelijk suffix) vanwege de vergelijkbare verwijzing naar de Assyrische koning in 1:14 (vgl. ook F. Buhl, *ZAW* 5 [1885] 182; Wellhausen; Duhm 1911, 103; Roberts). Ruben 1898, 176, stelt voor: פָּנִיךְ, 'uw kantelen' (vgl. ook [met vrouwelijk suffix] Bévenot; Humbert 1926, 275; Sellin; Jeremias 1970, 27; Brockington, 258). Volgens Van der Woude 1977, 116v., moet de tweede persoon vrouwelijk enkelvoud verwijzen naar Juda, net zoals in v. 1 (vgl. ook Graham 1927v., 45v.). Hierop baseert hij zijn opvatting dat מַפִּי de verstrooide ballingen uit het voormalige noordelijke koninkrijk aanduidt. Juda zou zich moeten voorbereiden op hun terugkeer. In v. 3 zou dan sprake zijn van de belofte van het herstel van het noordelijke koninkrijk. Deze interessante interpretatie werd overgenomen door Becking 1978, 115vv. en 1995b, 19, maar terecht bestreden door Peels 1993, 33v. Niet alleen kan men vragen hebben bij de

²² Schuurmans van Stekhoven 1887, 106, geeft als andere voorbeelden van een dergelijke handelwijze in dit boek: 1:6 waar נִתְכָּה wordt weergegeven met τέκετ. Ball 1997, 74, is hier wat meer terughoudend: 'phonetic similarity may have been a minor factor in word-choice'. Hij noemt daarbij nog wel een ander mogelijk voorbeeld, namelijk παλαίωσις als vertaling van בְּלִיעַל in 1:15. De veronderstelling van Roberts dat de Griekse vertaling in 2:2 gebaseerd is op een bedorven Hebreeuwse tekst נִפְחָה(ה) is niet aannemelijk.

opvatting over het persoonlijk voornaamwoord, men moet ook bedenken dat de parallel met 3:14 er duidelijk op wijst dat 2:2 veeleer te maken heeft met het angstige wachten op de komende vijand en niet op het vreugdevolle uitzien naar voormalige volksgenoten (vgl. ook Jeremias 1970, 25v.). Dietrich 1994b, 738, legt 2:2v. ook uit als geadresseerd aan Juda/Jeruzalem, maar anders dan Van der Woude vat hij het op als een 'Drohwort'.

De infinitivus absolutus נָצַר moet net zoals de werkwoorden in v. 2b vertaald worden in de gebiedende wijs (JM §123u; S. Wagner, *TWAT*, V, 585). מְצַרָּה (in veel Hebreeuwse manuscripten: מְצֹרָה; vgl. De Rossi) is het normale Hebreeuwse woord voor 'versterking' en wordt doorgaans gecombineerd met עִיר, 'stad' (zie o.a. 2 Kron. 11:10). Veel commentatoren volgen echter Wellhausen in zijn opvatting dat מְצַרָּה afgeleid moet worden van het werkwoord נָצַר, 'beschermen', en gevocaliseerd als מְצַרָּה (vgl. de *BHS*), hoewel deze vorm verder niet voorkomt in het OT. Volgens Ruben 1898, 176, Marti e.a. wordt dit ook gesuggereerd door de LXX. Daar lezen we ἐξαπορούμενος ἐκ θλίψεως, 'hij die bevrijd is uit verdrukking'. Het lijkt erop alsof de Griekse vertaler het laatste woord las als מִן צָרָה (Cathcart; Ball 1997, 66; *GLES*, 110, verbindt het met 1:7).

2:2b *Let op de weg,
maak de lendenen sterk,
versterk je uit alle macht!*

De drie werkwoordsvormen kunnen worden opgevat als imperativi mannelijk enkelvoud en als vormen van de infinitivus absolutus met de betekenis van imperativi. De tweede mogelijkheid lijkt de beste keus, omdat dit beter overeenkomt met het suffix vrouwelijk in v. 2a (Goslinga, Rudolph). Deze interpretatie wordt ondersteund door het parallelle vers 3:14, waar Nineve wordt aangesproken via imperativi vrouwelijk enkelvoud.

De inwoners van Nineve worden gewaarschuwd, maar omdat de val van de stad al was aangekondigd, kan dit slecht ironisch zijn bedoeld: nu is het hun beurt om bang te zijn.²³ חֹזֶק מְתַנִּים verwijst naar hun kleding: ze moeten voorbereid zijn op hun vertrek. De lendenen worden 'versterkt' door de gordel vast te maken (vgl. Jes. 22:21).²⁴ Het werkwoord אָמַץ komt voor in een vergelijkbare situatie in 1 Kon. 20:22. De profeet Elisa moedigt de koning van Israël aan om sterk te zijn omdat de koning van Aram tegen hem op zal trekken (עֲלֶיךָ). חֹזֶק en אָמַץ worden ook naast elkaar gebruikt als bemoediging in de context van een komende oorlog in Deut. 31:6v., 23 en Joz. 1:6v. en 9. In Jes. 35:4 keren deze woorden

²³ Vgl. ook A. Parrot, *Ninive et l'ancien testament*, Neuchâtel 1953, 60, n. 3: 'Sur les reliefs assyriens, le sommet des remparts est toujours bien garni. Les rôles sont cette fois changés: aux défenseurs de Ninive de repousser l'assaut.' Halder is van mening dat ook hier de 'verstrooier' het subject is: 'he looks along the way etc.'

²⁴ G.R. Driver, *JThS* 41 (1940) 172, denkt hier en in Jes. 22:21 aan een zelfstandige wortel (verwant aan het Aramees) חֹזֶק, 'omgorden'; vgl. ook Cathcart en M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch* (BZAW 96), Berlin 1966, 54 (nr. 99). Vanwege de parallel met אָמַץ is dit niet waarschijnlijk.

terug in een passage daterend uit de vijfde eeuw (vgl. H. Wildberger, BK X/3, 1982, 1359) met een aankondiging van heil voor Israël en de belofte dat het de heerlijkheid van de Libanon en de Karmel (v. 2) zal ontvangen en dat God zal komen met wraak (נָקָם). Deze duidelijke parallellen met Nah. 1:2v en 4 tonen aan dat deze teksten op zijn minst verwant zijn (zie ook de hierboven gemaakte opmerkingen over de relatie tussen Jes. 33:7 en Nah. 2:1 en tussen Jes. 33:9 en Nah. 1:4).

Strofe II.A.ii.3 (2:3)

De eerste bicolon van deze laatste strofe van het subcanto is verbonden met de eerste strofe door de namen Jakob en Israël als tegenhanger van de naam Juda in 2:1bA. Er wordt hier een goede reden gegeven voor de eerder genoemde feesten. De tweede bicolon is verbonden met het begin van het subcanto (1:12) door het gebruik van de derde persoon mannelijk meervoud en de vergelijkbare aankondiging van verwoesting. De twee bicola met hun tegenovergestelde boodschap (herstel en verwoesting; vgl. de combinatie in Jer. 13:9: אֲשַׁחִית אֶת-גִּיאֹן הָרֹדֶה) zijn onderling verbonden door hun structuur, want beide beginnen met כִּי en zijn opgebouwd uit duidelijk synonieme regels. Deze eenheid wordt onderstreept door de alliteratie binnen de eerste drie cola, die alle beginnen met de letter כ.

2:3a *Want YHWH zal de glorie van Jakob herstellen,
ja zeker, de glorie van Israël.*

De sleutel voor de juiste interpretatie van dit omstreden vers lijkt te worden gegeven in de boven genoemde parallel in Jer. 13:9. In Nah. 2:3a vinden we het tegenovergestelde van dit onheilsorakel. De גִּיאֹן יַעֲקֹב verwijst naar het land, zoals in Ps. 47:5 (// נְחֻלָּה; vgl. D. Kellermann, *TWAT*, I, 882; let ook op de overeenkomst tussen Ps. 47:2 en Nah. 3:19). In Jes. 4:2 is sprake van de 'vrucht van het land' als de 'glorie (גִּיאֹן) en luister voor de ontcomenen van Israël'. Dus de hier gegeven belofte lijkt in de eerste plaats te verwijzen naar het verlies van het noordelijke koninkrijk door toedoen van de Assyriërs (2 Kon. 16:1-6). Dit werd beschouwd als een vernedering van het volk door YHWH (vgl. 2 Kon. 17:20 met het gebruik van het werkwoord עֲנָה, net als in Nah. 1:12). Het einde van het Assyrische rijk betekent ook het einde van deze vernedering van de vroegere staat Israël.²⁵ Er is geen reden om aan te nemen dat de dubbele naam Jakob/Israël zou verwijzen naar het voormalige ongedeelde rijk, zoals beweerd wordt door o.a. Goslinga, Elliger en Schulz 1973, 23. In Am. 6:8 wordt de term גִּיאֹן יַעֲקֹב gebruikt in een tekst die gericht is tot het noordelijke rijk; vgl. ook Am. 3:13; 7:2 en het parallelle paar Jakob // Israël in Jes. 9:7. Het is in dit verband ook belangrijk om vast te stellen dat de omstreden כ in כְּגִיאֹן יִשְׂרָאֵל (zie hierover Jeremias 1970, 27) uitgelegd moet worden als emfatisch (vgl. W.H. Irwin, *CBQ* 36 [1974]

²⁵ Vgl. D.C. Greenwood, "On the Jewish Hope for a Restored Northern Kingdom," *ZAW* 88 (1976) 376-385; m.n. p. 377.

398; Cathcart 1979, 6),²⁶ want dit houdt in dat de namen Jakob en Israël hier verwijzen naar één en hetzelfde volk.

In deze tekst wordt niet expliciet gesproken over de terugkeer van de ballingen, zoals Van der Woude 1977, 118v., beweert. Hij vertaalt: 'Want YHWH keert terug te zamen met de sier van Jakob' (vgl. ook Renaud) en vat de volgende colon op als een verklarende glosse. Hij maakt de interessante vergelijking met Jes. 52:8 (naast de bekende parallel tussen Jes. 52:7 en Nah. 2:1), waar sprake is van de wachter (צפִּיר; vgl. צִפּה in Nah. 2:2) die ziet hoe YHWH naar Sion terugkeert (שׁוֹב). Volgens Van der Woude heeft Nah. 2:3 eenzelfde betekenis. Er is echter al eerder op gewezen dat Jes. 52:7 afhankelijk is van Nah. 2:1. Het ligt daarom voor de hand om Nah. 2:3 niet te verklaren vanuit Jes. 52:8, maar de tekst in Jesaja veeleer te zien als een herinterpretatie van de profetie in het boek Nahum. In dit verband is ook het gebruik van het werkwoord נָחַם in Jes. 52:9 opmerkelijk.

Het centrale probleem bij de uitleg van dit vers is de veronderstelde transitieve betekenis van שׁוֹב qal. Men zou hier een hif. vorm verwachten, zoals bijvoorbeeld in 2 Sam. 8:3 ('iemand's macht herstellen') en 2 Kon. 14:25 ('hij herstelde de grens van Israël'). Soms heeft de qal echter ook deze betekenis (vgl. HAL, 1328). Het beste voorbeeld daarvan is Ps. 85:5 (zie ook v. 2). Een ander probleem is dat de uitdrukking יִשְׂרָאֵל / יַעֲקֹב / גֵּאוֹן יִשְׂרָאֵל doorgaans een negatieve connotatie heeft (vgl. Hos. 5:5; 7:10; Am. 6:8). Daarom lijkt de vertaling in de LXX op het eerste gezicht plausibel: διότι ἀπέστρεψε κύριος τὴν ὕβριν Ἰακώβ, 'want de Heer heeft de trots van Jakob verworpen'. Sommige uitleggers menen dat שׁוֹב een soortgelijke negatieve betekenis heeft (vgl. Jeremias 1970, 26: 'zunichte maken'). Maier construeert voor de gelegenheid een nieuwe wortel שִׁבַּב, 'afsnijden'. Het probleem wordt vermeden door diegenen die voorstellen om גֵּפֶן, 'wijnstok', te lezen in plaats van גֵּאוֹן vanwege de betere parallel met de ranken uit v. 3b (vgl. o.a. Gunkel 1893, 239v.; Marti; JPM Smith). Een bijzonder compromis tussen de positieve en de negatieve uitleg wordt voorgesteld door Rudolph. Volgens hem was het vers eerst negatief bedoeld (met שׁוֹב in de betekenis van 'afsnijden' zoals voorgesteld door Maier) en onderdeel van de oorspronkelijke oordeelsaankondiging tegen Nineve beginnend in 2:2. Nadat deze מִשָּׁא was verbonden met de hymne zou dit vers een positieve betekenis hebben gekregen (met שׁוֹב in de betekenis 'herstellen') en zijn verbonden met 2:1b. In de huidige tekst zou het een dubbele functie hebben. Noch deze, noch de andere hier opgesomde emendaties en daaraan verbonden interpretaties zijn overtuigend of gebaseerd op deugdelijke tekstkritische argumenten. Er is ook geen goede reden om v. 3aB te schrappen, zoals voorgesteld door Van der Woude en Rudolph, temeer daar dit de balans binnen deze strofe zou verstoren.

2:3b *Want verwoesters zullen hen verwoesten
en zij zullen hun ranken vernielen.*

²⁶ Het ontbreken van de כ in de Tg. wijst in dezelfde richting. Het is daarom niet nodig om, zoals Happel voorstelt, כִּי te lezen.

Doorgaans beschouwt men deze regels als verwijzing naar de verwoesting van het noordelijke rijk door de Assyriërs. Dit veronderstelt dan wel dat het perfectum hier een verleden tijd aanduidt en dat het perfectum hier dus opeens een andere functie heeft dan in het voorafgaande. Volgens vele uitleggers zou ook het partikel כִּי hier een ten opzichte van de vorige verzen andere betekenis krijgen als inleiding op een concessieve bijzin: 'hoewel'. Happel, 72, besteedt nog enige aandacht aan deze veronderstelde overgang ('Dass die Rede da, wo von der Schuld der Assyrier die Sprache ist, von der Anrede in die Erzählung übergeht, ist oratorisch schön und der Ausdruck der Verachtung.'), maar in de meeste commentaren gaat men stilzwijgend aan dit toch wel opmerkelijke feit voorbij. Men overweegt dus ook niet de mogelijkheid van een meer consistent gebruik van de werkwoordsvormen en partikels binnen dit ene vers. Een extra argument om toch wat alerter te zijn in deze kwestie komt voor uit de structuuranalyse die aangeeft dat er een verband bestaat tussen dit laatste vers van het subcanto en het begin van de eenheid, waar sprake is van de vernietiging van de Assyriërs. Evenals in 1:12 vinden we in 2:3b beeldspraak ontleend aan de landbouw ('ranken'), naast het gebruik van de derde persoon meervoud. Dit duidt op een nieuw voorbeeld van de door de dichter zo vaak gebruikte stijlform van de inclusie. Hetzelfde kan gezegd worden van de relatie met het begin van het cantikel, want verwoesting is wat men kan verwachten van een 'verstrooier' (vgl. ook het parallelle paar פָּרֹךְ // בָּקָק in Jes. 24:1). Er is ook een relatie met 2:11 waarin de uitvoering van de vernietiging (בִּזְקָה) wordt beschreven naast de lichamelijke reactie daarop van de bewoners. Net als in 2:2 vinden we daar naast elkaar פָּנִים en מַתָּנִים. Dit alles leidt tot de conclusie dat zowel het perfectum als het partikel כִּי op dezelfde manier vertaald moeten worden: ze beschrijven de komende vernietiging van de Assyriërs (vgl. Graham 1927v., 45v. en Van der Woude). Deze interpretatie levert ook een beter antecedent op voor de meervoudssuffixen. Wanneer ze betrekking zouden hebben gehad op Israël / Jakob, zou een vrouwelijk enkelvoud meer voor de hand hebben gelegen (vgl. v.1 voor Juda).²⁷

De vergelijking met de vernietiging van ranken heeft parallellen in Jes. 5:5; Jer. 5:10 en 12:10vv. Cathcart en Van der Woude verbinden זָמְרִים met Ugaritisch *dmr*, 'soldaat'. Dit mag aantrekkelijk lijken (vgl. Patterson), het vindt geen ondersteuning in de oude vertalingen en het wordt tegengesproken door het consistente gebruik van vergelijkingen ontleend aan landbouw en natuur binnen dit subcanto. Om dezelfde reden verdient het niet de voorkeur om de suggestie van Becking, *DDD*, 1260, te volgen om het af te leiden van een wortel זָמַר, 'beschermen'. In de LXX is שָׁחַתוּ abusievelijk verbonden met het volgende vers.

²⁷ Holland vertaalt: 'denn Sie (die Babylonier) haben die Plünderer (die Assyrier) geplündert.' Dit is wat betreft de inhoud een aantrekkelijk voorstel, maar het is grammaticaal onwaarschijnlijk. Becking suggereert dat v. 3b verwijst naar de plundering van de terugkerende ballingen (vgl. ook Cathcart), maar dit wordt tegengesproken door de parallel met 2:11 en door de normale betekenis van בָּקָק. In *DDD*, 1260, legt Becking Nah. 2:3b nu ook uit als beschrijving van het lot van Nineve.

Subcanto II.B (2:4-8)

Dit middendeel van het tweede canto beschrijft in twee gelijke helften eerste de aanvaller met zijn leger en dan de belegerde koning met zijn volk. Beide opponenten worden aangeduid met de derde persoon mannelijk enkelvoud. Het contrast tussen deze twee anonieme personen wordt onderstreept door het extern parallelisme dat deze twee cantikels met elkaar verbindt: naast de herhaalde suffixen in de derde persoon betreft dit het woordpaar גבור // אדיר (vgl. Ri. 5:13), de herhaling van כון in vv. 4bB en 6bB en verwijzing naar straten en pleinen (v. 5a), de muur (v. 6b) en de poorten (v. 7a). Het subcanto heeft een evenwichtige structuur: zowel de eerste als de laatste strofe bestaan uit een bicolon gevolgd door een tricolon, terwijl de middelste strofe twee bicola lang is. Alonso Schökel wijst nog op het veelvuldig voorkomen van onomatopoeën in deze verzen.²⁸

Cantikel II.B.i. (2:4-5)

De hier gegeven beschrijving van de vreeswekkende aanvallers wordt gekenmerkt door de vergelijking met vuur (v. 4b), fakkels (v. 5bA) en bliksemschichten (v. 5bB). In Ez. 1:13 en Dan. 10:6 vinden we dezelfde woorden ook naast elkaar. Bij deze vergelijking met vuur passen ook de kleuren rood en karmozijn (v. 4a).

Strofe II.B.i (2:4)

Het eerste deel van het cantikel over het aanvallende leger beschrijft zijn wapens: schilden, kledij en strijdwapens; dus datgene wat vanaf een afstand het meest in het oog springt

2:4a *Het schild van zijn helden is rood,
(zijn) soldaten (zijn) karmozijn.*

In de huidige context kan het suffix van de derde persoon mannelijk enkelvoud (zie over de hier gebruikte zeldzame vorm JM §94i) alleen slaan op de in v. 1 genoemde 'verstrooier'. De dichter laat zijn identiteit bewust in het midden. Zoals werd opgemerkt bij v. 1 duidt zijn functie als 'verstrooier' er op dat hij optreedt in dienst van YHWH. De verwijzing naar 'zijn helden' roept eveneens de associatie op met acties vanuit de hemel, want in Ps. 103:20 wordt hetzelfde woord gebruikt voor engelen. אנשי-חל, letterlijk: 'mannen van kracht', duidt doorgaans het normale leger aan (vgl. 2 Sam. 11:16) en wordt vaak gebruikt in parallelie met גבורים (vgl. 2 Sam. 17:10; Jes. 5:22 en Jer. 48:14). De dichter heeft niet de bedoeling om hier een precieze beschrijving te geven van de roodlederen schilden²⁹ en de karmozijnen uniformen van het naderende leger. Deze aankleding wordt slechts genoemd om de atmosfeer van geweld en de verwachting van een komend bloedbad op te roepen (vgl. Jes. 63:1-6).³⁰ Qimchi wijst op het angstaan

²⁸ L. Alonso Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics*, Rome 1988, 27.

²⁹ M. Dahood, *Bib* 50 (1970) 78 wil hier vocaliseren met קנן en vertaalt met 'the general'. Dit wordt terecht afgewezen door Cathcart 1979, 6, als een onnodige emendatie.

³⁰ Zie over de 'psychologie' van deze kleuren en over de gebruikte termen R. Gradwohl, *Die Farben*

jagende effect van rood op de vijand. Heel interessant in dit verband is ook een vloek in de vazallenverdragen van Esarhaddon: 'Net zoals deze strijdswagen tot aan de bodem vol bloedspatten zit, mogen zo jullie strijdwegens te midden van jullie vijanden met jullie eigen bloed bespat worden' (*ANET*, 540; *TUAT*, I/2, 175). De LXX laat zien dat de Griekse vertaler de twee woorden waarmee de kleuren worden aangeduid niet begreep. Hij leidde het eerste af van het woord voor 'mens': ἐξ ἀνθρώπων. Hij verbond het tweede met het eerste woord van de volgende regel: ἐμπάζοντας ἐν πυρί, 'spelend met vuur', het afleidend van de wortel עלל of לעג (*GELS*, 76). Het meervoudssuffix in de LXX en de Pesh., in plaats van het enkelvoud in de MT, is de consequentie van de verkeerde indeling van de tekst, waarbij het laatste woord van v. 3 verbonden wordt met dit vers.

2:4b *Vlammend rood zijn de bedekkingen van de wagens
ten dage van zijn voorbereiding
en de dissels zijn bekleed.*

De geschiedenis van het onderzoek laat veel, soms haast wanhopige pogingen zien om iets te maken van de moeilijk te begrijpen Hebreeuwse tekst (zie de overzichten door Maier en in *CTAT*, 800vv.). De grootste problemen worden veroorzaakt door de zeldzame woorden פלדים, פלרים en door het korte middelste zinnetje. De LXX kan beschouwd worden als een eerste voorbeeld van deze verwarring. De Griekse vertaler verbond באש met de voorafgaande regel. Zijn weergave van פלדות met ἡνία, 'teugels' (vgl. Vulg.: *habenae*) is waarschijnlijk alleen maar gebaseerd op de context.³¹ De vertaling οὐ ἵππεις veronderstelt als origineel הפרשים (vgl. ook de Pesh.). Veel geleerden accepteren dit als de betere lezing (vgl. *BHS*; *HAL*, 1181; S. Mowinckel, *VT* 12 [1962] 291). Andere voorgestelde emendaties in dit vers zijn: כאש (met sommige Hebreeuwse manuscripten) in plaats van באש; לפדות, 'fakkels', (met Pesh., Symm.; vgl. ook Nestle 1909) in plaats van פלדות en het schrappen van v. 4bB. Al deze aanpassingen van de tekst worden overbodig als we aannemen dat er een nauwe relatie bestaat met het eerste deel van de strofe: terwijl v. 4a de kledij van de soldaten beschrijft, vinden we in v. 4b de aankleding van hun strijdwegens nader omschreven. Men lette ook op de chiasische structuur: in v. 4aA staat het subject aan het begin, in v. 4bA aan het einde van de regel. פלדות kan verbonden worden met Ugaritisch *pld*, 'deken, stuk stof' (vgl. M. Dietrich, O. Loretz, *BiOr* 25 [1968] 100v.; Cathcart; Keller; Roberts). Op Assyrische reliëfs zien we hoe de strijdwegens vaak waren versierd met doeken.³² כאש geeft hun kleur aan en verwijst wellicht ook naar

im *Alten Testament* (BZAW 83), Berlin 1963, 73-76, en A. Brenner, *Colour Terms in the Old Testament* (JSOTSup 21), Sheffield 1982, 110v.

³¹ M.L. Margolis, *ZAW* 31 (1911) 314, vermoedt dat de Griekse vertaler een beschadigd woord in de grondtekst associeerde met Aramees פגדת.

³² Zie B. Hrouda, "Der Assyrische Streitwagen," *Iraq* 25 (1963) 155-158; vooral Pl. XXIX; W. Nagel, *Der mesopotamische Streitwagen und seine Entwicklung im ostmediterranen Bereich* (Berliner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte 10), Berlin 1966, 50v., Pl. 46, 48, 65.; zie meer in het algemeen

afbeeldingen of symbolen op deze doeken. Het voorzetsel kan geïnterpreteerd worden als *bet essentiae* (HAL, 100; vgl. בעשן in Ps. 37:20 en 102:4). De normale betekenis van ברש is 'jeneverbes'. Binnen deze context heeft het te maken met het materiaal van de strijdswagens en kan het vergeleken worden met Akkad. *narkabti burāši*, 'een strijdswagen van jeneverbessenhout' (vgl. Roberts). Meer specifiek moeten we dan denken aan de onderdelen die nog het meeste weg hebben van de vorm van een boom: de dissels.³³ Op de genoemde Assyrische afbeeldingen zien we dat ook deze dissels versierd werden. Dit biedt wellicht de sleutel voor de uitleg van הרעלה, omdat het de suggestie bevestigt van Horst die het verbindt met רעלה, 'sluier' (zie HAL, 1181).

Deze strofe vertelt ons dus dat de strijdswagens al 'gekleed' zijn voor de komende strijd. Het is niet nodig om v. 4bB te beschouwen als een later toegevoegde glosse. 'Zich voorbereiden' is de normale betekenis van כון hif. Wanneer deze colon zou worden geschrapt zou het evenwicht met de parallelle strofe in 2:8b worden verstoord, omdat het ook daar gaat om een tricolon. Verder zou de zinvolle relatie met v. 6b via het werkwoord כון dan komen te vervallen.

Strofe II.B.i.2 (2:5)

Na de voorbereiding volgt de actie. De strijdswagens zien er niet alleen vurig uit, zo treden ze ook op. Beide bicola vertonen een chiastische structuur (let op het gebruik van de voorzetsel ב in de eerste en ב in de tweede versregel). Ze zijn verbonden door het feit dat ze beide een snelle beweging beschrijven. De dichter speelt hier met geluiden. Hij imiteert het lawaai van de voortrazende wagens in het woord ששקשקון³⁴ en van het onweer in ירצצו.

2:5a *In de straten razen de wagens. Zij jakkeren over de pleinen.*

De verandering van de situatie waarvan de dichter vertelt wordt aangeduid door de overgang naar het imperfectum ter aanduiding van zich herhalende activiteiten (vgl. GD, p. 75). Het werkwoord הלל hitpol. wordt in Jer. 46:9 gebruikt in een vergelijkbare context met veel woorden die herinneren aan het boek Nahum. Mogelijk is dit zelfs een bron van inspiratie geweest voor Jeremia. In Jer. 46 gaat het over een leger dat de stad nadert. Op het eerste gezicht lijkt het in Nah. 2:5 toch om iets anders te gaan, want de woorden בחוצות // ברחבות verwijzen naar een plaats binnen de stadsmuren (vgl. Jes. 15:3; Jer. 5:1; 9:21; Am. 5:16; Spr. 1:20vv.). Om deze reden stelt men wel voor om dit vers te beschouwen als een

over dit onderwerp ook D. Noble, "Assyrian Chariotry and Cavalry," *State Archive of Assyria Bulletin* 4 (1990) 61-68 en W. Mayer, *Politik und Kriegskunst der Assyrer*, Münster 1995, 445vv.

³³ J.S. Soggin, *VT* 14 (1964) 377 komt nog met de suggestie dat we hier misschien met houten ratels te maken zouden kunnen hebben. Zijn opmerking dat ברש altijd wijst op de boom of op het goed te gebruiken hout daarvan lijkt meer ter zake.

³⁴ Vgl. M. Greenberg, "Noisy and Yearning: The Semantics of שקק and its Congeners," *Texts, Temples, and Traditions* (Fs M. Haran, eds. M.V. Fox e.a.), Winona Lake 1996, 339-344, m.n. p. 340.

beschrijving van het leger van de verdedigers (Ewald, Happel). Dit wordt ook gesuggereerd door de LXX dat hier vertaalt met συγχυθήσονται, 'ze zijn in verwarring gebracht', en met συμπλακήσονται, 'ze worden door elkaar gegooit'. Dit zou echter betekenen dat binnen één cantikel het niet nader aangeduide הרכב zou verwijzen naar de strijdwagens van twee onderscheiden legers. Een consistentere gebruik ligt meer voor de hand. Er zijn geen goede gronden om het woord in v. 5aA te schrappen, zoals wordt overwogen in de BHS. Wanneer het zou worden weggelaten zou het logische antecedent van het suffix in v. 5bA wegvallen. Volgens W.G.E. Watson, *ZAW* 88 (1976) 243, vinden we in dit vers een voorbeeld van het 'spil-patroon': het te verwachten laatste woord in v. 5aB wordt niet expliciet genoemd, omdat het al ligt ingesloten in het laatste woord van de eerste regel (zie ook *CHP*, 214). Doorgaans wordt het probleem van de precieze lokatie opgelost door aan te nemen dat de woorden חוצות en רחבות hier niet te strikt moeten worden genomen. We zouden kunnen denken aan de wegen die naar Nineve en zijn voorsteden leiden (Jeremias 1895, 100) of aan vlakten bij de stad (o.a. JPM Smith en Rudolph). Wat betreft חוצות vinden we deze ruimere betekenis in Ps. 144:13. In Nah. 3:10 heeft dit woord echter duidelijk betrekking op de straten binnen de stadsmuren. Wat betreft רחבות is een verwijzing naar Gen. 10:11 of naar Akkad. *rebitu* (Jeremias) niet overtuigend. Bij het parallelle paar gaat het ook altijd over straten en pleinen in de stad. Het argument dat de straten te nauw zouden zijn om plaats te bieden aan voortrazende strijdwagens (Van der Woude) wordt tegengesproken door Assyrische teksten waarin Sanherib opschept over zijn nieuwe residentie Nineve: 'Ik verwijdde de pleinen binnen de stad, maakte schitterende lanen en straten (...) Ik maakte zijn marktstraten breed genoeg om te dienen als koninklijke wegen'. Verder nam hij maatregelen om ervoor te zorgen dat de koninklijke wegen niet te smal zouden worden (zie Luckenbill, 162v., 195). De conclusie kan alleen maar zijn dat v. 5 een situatie weergeeft waarin de aanvallers de stad al zijn binnen gegaan. Dat lijkt misplaatst, omdat we in v. 6 nog horen van het organiseren van de verdediging. Halévy loste dit probleem op door v. 5 eenvoudigweg te verschuiven na v. 6. De structuuranalyse van de tekst biedt een plausibeler oplossing. Zoals al werd opgemerkt beschrijven de cantikels gevormd door vv. 4v. en 6vv. op vergelijkbare wijze de aanvaller en degene die wordt aangevallen. Er bestaan veel verbindingen tussen de eerste strofen (vv. 4 en 6) en de tweede strofen (vv. 5 en 7v.) van de cantikels. Dit alles kan gebruikt worden als argument ter ondersteuning van de opvatting dat de acties beschreven in deze twee cantikels niet ná maar náást elkaar plaatsvinden. Ze beschrijven de gebeurtenissen op hetzelfde tijdstip maar op verschillende plaatsen: de voorbereiding van de aanvallers (v. 4) en van de verdedigers (v. 6), gevolgd door de verovering van de stad (v. 5) en, vanuit een ander gezichtspunt, zijn val (vv. 7v.). Deze interpretatie sluit aan bij het feit dat we in het volgende hoofdstuk horen van aanvallende ruiters en van bloedvergieten (3:2v.). Blijkbaar wilde de dichter het cruciale moment in zijn visioen van meer dan één kant belichten.

2:5b *Ze zien er uit als fakkels,
als bliksemschichten schieten ze heen en weer.*

Men zou hier een mannelijk suffix verwachten in plaats van het vrouwelijk in מְרִאִיהֶן (zie over deze vorm JM §96Ce), maar men hoeft de tekst hier niet aan te passen (vgl. de BHS). Het antecedent רַכֵּב mag dan mannelijk zijn, maar hier is blijkbaar het feit dat het ook als collectief functioneert overheersend (Keil, Happel, Maier; vgl. GK §122q, 135p).

De vergelijking met vuur wordt nu toegepast op de strijdswagens en hun bewegingen. In v. 4bA werd het gebruikt om de voorbereiding van de voertuigen te beschrijven. Nu zijn ze in beweging, als het vuur van brandende fakkels. Hun snelheid neemt alsmaar toe, want de volgende vergelijking spreekt van bliksem, dus van vuur dat van de hemel valt. Dit *tertium comparationis* wordt genegeerd door Keller wanneer hij voorstelt om te vertalen 'als bliksem die neerslaat'. רָץ pol. betekent letterlijk 'op en neer lopen / rennen'. Men kan hier denken aan snel herhaalde bliksemflitsen, komend van verschillende kanten.

Cantikel II.B.ii (2:6-8)

De beschrijving van de aangevallen en veroverde stad is op dezelfde manier opgebouwd als het voorafgaande cantikel. In plaats van de opgaande lijn van de steeds sneller gaande strijdswagens is er nu de neergang van de stad. Deze neergang wordt geaccentueerd door een inclusie: אֲדִירָיו, 'zijn geweldigen', genoemd aan het begin (v. 6aA) krijgen als tegenhanger aan het eind de vermelding van een groep die veel lager is van stand, namelijk de אֲמָהֲתֶיהָ, 'haar dienstmeisjes' (v. 8b). De werkwoorden waarmee hun struikelen en jammeren worden beschreven vinden we in eenzelfde context ook in Jes. 59:10v. Let verder op het contrast tussen כִּוֵּן, 'opstellen', (v. 6bB) en מָגַג, 'wankelen' (v. 7b) en het parallelle paar חֹמֶרָה (v. 6bA) // שָׁעָר (v. 7a).

Strofe II.B.ii.1 (2:6)

Evenals de aanvallers (v. 4) bereiden de verdedigers zich voor. De stille dreiging van v. 4 krijgt hier een tegenhanger in de rusteloze beweging van het bezorgde volk (כָּשָׁל // מָהָל). Zoals wel vaker gebeurt in dit boek, beginnen een aantal regels met dezelfde letter. Hier beginnen de eerste drie cola met een י'.

2:6a *Hij denkt aan zijn geweldigen.*

Zij struikelen onderweg.

אֲדִירָיו is de pendant van גִּבְרִיהוּ in v. 4a, maar wat een verschil! De koning van Nineve kan slechts vaststellen dat hij weinig hulp van zijn soldaten hoeft te verwachten. Dezelfde 'geweldigen' worden ook genoemd in 3:18. Daar lezen we dat ze volledig passief zijn. De herhaling van het woord aan het eind van het boek, samen met de verwijzing naar de koning van Assyrië, is een duidelijke aanwijzing voor de identiteit van de anonieme personen in 2:6. Sommige geleerden nemen aan dat in v. 6a de beschrijving van de aanvallers wordt voortgezet, maar dit wordt tegengesproken door de duidelijk negatief bedoelde vermelding

dat zij struikelen (vgl. Jes. 59:10v.). Dit vers moet gelezen worden in de context van de onvermijdelijke nederlaag (vgl. Jer. 46:5v.).³⁵ Slechts via gewrongen tekstkritische operaties voor nodig (vgl. *BHS* met de suggestie om לא toe te voegen; Driver 1938, 270, leest יִשְׁלָכוּ, 'launched themselves'; Rudolph: לוֹ יִשְׁכּוּ, 'sie sollen für ihn abschirmen'; zie verder *CTAT*, 804) of moeizame filologische redeneringen (vgl. Van der Woude: כָּשַׁל als variant van כָּשַׁר, 'succes hebben'; anderen vertalen met 'to stumble over yourself' of 'sich hinein/losstürzen') ontkomt men aan deze voor de hand liggende interpretatie. Datzelfde geldt voor de pogingen om iets anders te lezen in יִזְכֹּר dan de normale betekenis 'gedenken' (zie het overzicht door Maier; M. Dahood, *Bib* 45 [1964] 406 leest: יִזְכְּרוּ, 'they were strong', naar Ugaritisch *dkr*, 'mannelijk'; vgl. ook Cathcart en Van der Woude; anderen lezen יִזְכִּיר [hif.] of [met de *BHS*] יִזְכְּרוּ [nif.])³⁶ verwijzend naar een bevel). De LXX leest μνησθήσονται, maar dit kan worden uitgelegd als een poging om de tekst wat eenvoudiger te maken door οἱ μεγιστάνες op te vatten als subject in heel het vers. Dit werd al gecorrigeerd in *Hēv*.³⁷ Maier is van mening dat YHWH het subject is van זָכַר. Het zou inhouden dat Hij het aanvallende leger steunt. Bij de hier voorgestelde interpretatie met als subject de koning van Nineve (vgl. ook o.a. Ewald, Goslinga, Rudolph) kan de eerste regel gelezen worden als een herinnering aan de glorie uit het verleden (vgl. Gaster, *MLC*, 662).³⁸ De tweede regel geeft aan dat daar niet veel van over is. Een soortgelijk contrast vinden we in de volgende versregel.

2:6b *Zij haasten zich naar haar stadsmuur,
maar (daar) is (al) een aanvalstoren opgesteld.*

De slotletter van חומתה wordt doorgaans gelezen zonder de *mappiq* (vgl. de *BHS*) en geïnterpreteerd als een aanduiding van richting. In 1:8 komen we echter een overeenkomstig gebruik van het persoonlijk voornaamwoord vrouwelijk enkelvoud tegen in מְקוֹמָה: eveneens zonder een antecedent in de directe omgeving. In 1:8 ging het onmiskenbaar over Nineve. Datzelfde zal ook hier het geval zijn. Blijkbaar koos de dichter ervoor om heel terughoudend te zijn bij het noemen van

³⁵ De meervoudsvorm בהלכותם (ook in de Pesh., Vulg. en *Hēv*.) wordt in de *Qere* gecorrigeerd in een enkelvoud: בהליכתם (vgl. ook de LXX). De meervoudsvorm kan ook worden opgevat worden als aanduiding van 'karavanen' (Rudolph). Wellicht is de *Qere* bedoeld om deze mogelijkheid uit te sluiten.

³⁶ Vgl. W. Schottroff, 'Gedenken' im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 15), Neukirchen-Vluyn 1964, 166.

³⁷ Vgl. S. Brock, *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings* (ed. G.J. Brook et al.), Atlanta 1990, 314v. Hij merkt ook op dat bij deze revisie ook het lidwoord werd verwijderd. Zo werd אֲדִירִי dan vertaald met δυνάστων ἀνδρῶν overeenkomstig de vertaling van hetzelfde woord in 3:18. Ook de frase καὶ φεύγοντας ἡμέρας, 'en vluchtend overdag', werd weggelaten omdat het ontbreekt in de Hebreeuwse tekst.

³⁸ Het woord אֲדִירִים kan zelfs duiden op het idee dat mensen tot goddelijke status verheven kunnen worden; vgl. K. Spronk, *DDD*, 1194v., s.v. 'Noble Ones', over dit woord als naam van vergoddelijkte voorouders.

namen. Op deze manier verhoogt hij de spanning. Het geeft ook extra nadruk op het moment dat die namen uiteindelijk wel worden genoemd. Er wordt hier dus voor gekozen om vast te houden aan de MT en dit woord in deze vorm uit te leggen als een accusativus van plaats.

הָיָה van הָיָה hof., 'stevig opgesteld worden', wordt vaak gewijzigd in een hif. vorm met een transitieve betekenis (vgl. Cathcart). Dit wordt ondersteund door de LXX, Pesh, Tg. (meervoud) en Hev. (enkelvoud) en lijkt goed te passen in de context omdat de drie andere werkwoorden ook een actieve betekenis hebben. Net als in de voorafgaande verzen echter is de overgang van imperfectum naar perfectum vormen en nu ook van transitieve naar passieve vormen te beschouwen als toevallig of als een fout in de overlevering van de tekst. Het perfectum duidt hier op een actie die al heeft plaats gevonden (vgl. GD §58) en die werd uitgevoerd door andere personen (Robertson; vgl. ook CTAT, 805).

De aanvalstoren is een bekend belegeringswapen dat door de Assyriërs werd gebruikt bij de belegering van versterkte steden. Het staat vaak afgebeeld op de Assyrische reliëfs (zie ANEP, pl. 368, 369 en 373). De bewoners van Nineve zitten in de val nu ze bestreden worden met hun eigen wapens.

Strofe II.B.ii.2 (2:7-8)

In dit bicolon gevolgd door een tricolon (vgl. eerder o.a. 1:14; 2:2 en 4) wordt heel beeldend de val van de stad aangeduid met de verwoesting van het paleis en de vernedering van zijn bewoners: de koning en koningin.

2:7 *De poorten van de rivieren zijn open gezet en het paleis wankelt.*

Deze versregel is aanleiding geweest tot talloze speculaties over de manier waarop Nineve indertijd werd verwoest. Het wordt vaak beschouwd als een bevestiging van de klassieke traditie dat Nineve ten onder is gegaan door een overstroming als gevolg van een uitzonderlijke hoge waterstand in de Tigris (Humbert 1928v., 17; Maier; Saggs 1969; Robertson; Stronach 1992, 232). Diodorus, *Bibliotheca Historia*, II, 26v., maakt melding van een profetie die de koning via zijn voorouders had gekregen: 'Geen vijand zal Nineve ooit met een bestorming kunnen innemen tenzij de rivier eerst tot een vijand van de stad zal worden'. Volgens Diodorus duurde de uiteindelijke fatale belegering van stad niet minder dan drie jaar. In het derde jaar zou de Eufraat na langdurige regenval een deel van de stad hebben overstroomd en de muren over een afstand van twintig stadiën hebben weggeslagen. Daarmee werd de oude profetie vervuld en het einde van de stad ingeluid. De gegevens over de val van Nineve in Assyrische en Babylonische annalen, die door de opgravingen in de negentiende eeuw weer beschikbaar kwamen, geven een ander beeld. De berichten van de oude Griekse geschiedschrijvers, waarnaar in de oudere exegetische literatuur vaak wordt verwezen, blijken niet op alle punten betrouwbaar te zijn. Wat betreft het verslag van de val van Nineve kon dat al worden afgeleid uit de genoemde lange duur van de belegering en uit de vergissing van Diodorus met betrekking tot de naam van de rivier (Eufraat in plaats van Tigris). Verder is er hier ook voorzichtigheid

geboden bij de verwijzingen naar Griekse geschiedschrijvers omdat het in het boek Nahum niet gaat om de rapportage van een historische gebeurtenis maar om een profetisch visioen. Het is zelfs mogelijk dat het boek Nahum sommige Griekse schrijvers heeft beïnvloed, zoals Kleinert 1910, 524v., suggereert. Hij verwijst daarbij naar het feit dat Ktesias, één van de belangrijkste bronnen van Diodorus, leefde aan het hof van de Achemeniden en zo heel goed in contact gekomen kan zijn met de aldaar verblijvende Joden. Op deze manier zouden sommige markante details, zoals de vermelding van de plotselingen duisternis (een zonsverduistering?) en van de dronkenschap, hun weg gevonden kunnen hebben naar de Griekse berichten over de val van Nineve (zie ook de opmerkingen bij 1:8 en 10).

Cathcart vertaalt het eerste woord met 'sluice-gates of the canals'. Het heeft een lexicale equivalent in Akkad. *bāb nāri*, 'deur van de rivier'. Het zou zo verwijzen naar de kanalen en viaducten die Sanherib bouwde om de watervoorziening te regelen (vgl. ook Jeremias 1895, 101v. en Maier, 252vv.). Men kan zich echter moeilijk voorstellen hoe aanvallers door het openen van zulke sluisdeuren een watervloed zou hebben kunnen veroorzaken die zo groot was dat hij muren brak en het hoog gelegen paleis³⁹ deed wankelen. Een andere mogelijkheid is dat we hier moeten denken aan de poorten vlak bij de rivier de Choser (Ewald) of aan de kant van de rivier de Tigris (Rashi, Rudolph, Van der Woude). Volgens sommigen gaat het om het zwakste punt van de verdediging (Luther), anderen beschouwen het juist als het sterkste punt dat alleen genomen kon worden doordat de poorten van binnen uit werden geopend.

Al deze interpretaties gaan ervan uit dat de dichter een gedetailleerde beschrijving geeft van de manier waarop Nineve zal worden veroverd. Hij heeft tot op dit moment echter nog niets over Nineve geschreven dat niet ook over elke andere grote stad gezegd had kunnen worden. Hoewel hij vaak elementen uit de Mesopotamische literatuur gebruikt, verwees hij ook nog nergens naar specifieke feiten uit de geschiedenis van Assyrië. Waarom zou het hier anders zijn? De sleutel voor de uitleg van dit vers ligt daarom waarschijnlijk niet verborgen in de ruïneheuvels van Küyünjik, maar zal in de eerste plaats gezocht moeten in het boek Nahum zelf. Sommige uitleggers denken dat de dichter hier opnieuw beeldspraak gebruikt ter aanduiding van de stroom van veroveraars die de stad binnenkomen (Hugo Cardenalís, Rosenmüller, Umbreit) of van de stroom vluchtelingen (Hitzig).⁴⁰ We

³⁹ Zie voor Assyrische teksten met berichten over de bouw door Sanherib van grote platvorms als basis voor zijn nieuwe paleis Luckenbill, 163v. Uit diezelfde berichten valt overigens ook af te leiden dat men het hoge water in de rivier vreesde: 'De rivier Tebiltu, een wilde, verwoestende stroom, die bij hoog water de grafmonumenten in de stad had verwoest en rijen doods-kisten aan het zonlicht had bloot gesteld en die al vanouds dichtbij het paleis kwam en met zijn overstromingen bij hoog water zijn fundamenteën had aangetast en zijn platvorm had verwoest.' Dit betreft echter wel de periode vóór de bouwactiviteiten van Sanherib. Assurbanipal bericht over reparaties die hij moest laten verrichten: 'In die tijd was het fundament van de muur, welke Sanherib had gebouwd binnen de stad Nineve, verzakt en zijn torens waren omgevallen, vanwege de overvloedige regen en zware buien die Adad jaarlijks naar mijn land had gezonden' (pp. 342, 345).

⁴⁰ Volgens F.R. Magdalene, "Ancient Near Eastern Treaty-Curses and the Ultimate Texts of Terror:

zouden ook kunnen denken aan een verband met de aankondiging in 1:8 dat YHWH een eind zal maken aan de stad 'met een verwoestende vloed' (Kleinert 1910, 523; zijn verwijzing in dit verband naar Ez. 31:3-17 is niet overtuigend). נהרות werd gebruikt in 1:4 in de beschrijving van YHWH's macht over zeeën en rivieren. Dat geeft aan dat de rivieren genoemd in 2:7 waarschijnlijk niet de Tigris en de Choser zijn, maar de wateren van de oervloed die als chaosmachten nu losbreken over Nineve (Keller 1972, 410v.). Keller wijst in dit verband op het gebruik van נהרות in Hab. 3:8 en Ps. 93:3. Let ook op het gebruik van פתח nif. in Gen. 28:17. Het is in dit verband ook interessant dat volgens de Ugaritische mythologie de hoogste god El resideert 'bij de bron van de twee rivieren, in het midden van de bedding van de twee vlooden' (*mbk nhrm qrb 'apq thmtm*, KTU 1.4.IV.20v. + par.). Het tweede deel van de strofe geeft aan dat deze aankondiging letterlijk genomen moet worden, als een soort lokale verschijning van de oervloed. De dichter herhaalt hier dus slechts wat hij al eerder aangaf toen hij YHWH noemde als degene die zorg zal dragen voor de val van Nineve. Dit sluit ook aan bij wat al eerder werd opgemerkt over de identiteit van de 'verstrooier' in 2:2 en van de 'geweldigen' in 2:4 (zie ook wat bij 1:8 gezegd is over de vergelijking van de Assyrische legers met een verwoestende vloed).

De verbinding met het eerste deel van het boek wordt bevestigd door het gebruik van het werkwoord מוג. In 1:5 geeft het aan dat de heuvels bewegen, nu wordt ermee aangegeven dat het paleis gebouwd op één van de heuvels van de stad wankelt. היכל kan ook 'tempel' betekenen. Dat verklaart waarschijnlijk waarom in de Pesh. aan Jeruzalem gedacht lijkt te zijn, aangezien de eerste woorden van dit vers daar worden weergegeven als 'de poorten van Juda'. In dit vers kan men היכל het beste vertalen met 'paleis', omdat in het vervolg het lot van zijn bewoners, de koning en de koningin, aan de orde komt. In Nineve was het paleis een belangrijk symbool van de macht van de koning, zeker sinds Sanherib deze stad tot zijn hoofdstad had gemaakt en er zijn nieuwe paleis had laten bouwen. Hij noemde dat stevast 'paleis zonder zijn gelijke' (vgl. Luckenbill, 160-179).

2:8 *En hij is neergezet, zij is ontbloot, verkracht,
en haar dienstmeisjes jammeren als met de stem van duiven,
terwijl ze op hun borst slaan.*

De eerste colon van dit vers is veel bediscussieerd. הצב is in de MT ge vocaliseerd als een perfectum derde persoon mannelijk enkelvoud hif. van het werkwoord נצב, 'opgesteld worden' (zoals van een ladder, vgl. Gen. 28:12). Dit heeft de uitleggers doorgaans niet overtuigd, omdat men hier het vrouwelijk subject zou

A Study of the language of Divine Sexual Abuse in the Prophetic Corpus." *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (ed. A. Brenner), Sheffield 1995, 326-352; m.n. pp. 333 en 346. verwijst 'poort' hier naar de vagina en duidt dit vers, samen met het volgende, op de verkrachting van gevangen vrouwen. Op grond van andere overwegingen kom ik bij v. 8 tot dezelfde conclusie. Voor de veronderstelde beeldspraak in v. 7 ontbreekt het echter aan andere voorbeelden van dit spraakgebruik.

verwachten bij het volgende woord גלתה. Omdat er in het vervolg sprake is van 'haar dienstmeisjes' zou dat dan de koningin van Nineve moeten zijn. Rashi verklaart de MT als een verwijzing naar de koningin op basis van Ps. 45:10: 'aan uw rechterhand staat (נצבה) de koningin'. Ibn Ezra nam aan dat הצב haar naam is en lange tijd bleef dat de overheersende uitleg. Terwijl de meeste moderne geleerden er nu van overtuigd dat we maar beter 'vaarwel tegen koningin Huzzab' (Driver 1964) kunnen zeggen, zijn er anderen die haar plaats hebben laten innemen door de goden Ishtar. Zij zou hier zijn aangeduid met een epitheton 'de schoonheid' (הַצִּבָּה, vgl. Cathcart, Delcor 1997, 77 en Longman). Van Hoonacker baseert dit op de veronderstelling dat Ishtar ook bekend was met de naam Zib. Volgens Haldar moet נצב verbonden worden met מצבה en duidt het op een godenbeeld. Reider 1949 stelt voor om הצב te lezen als een verkorte vorm van הַעֲצָבָה, 'het vrouwelijke afgodsbeeld'. Weer anderen denken niet aan een godin, maar aan de stad. Knabenbauer vermoedt dat deze hier wordt aangeduid met 'de schitterende'. Iets dergelijks vinden we ook by o.a. Theodoretus, Cyrillus, Hieronymus en Calvijn, die הצב zien als een symbolische naam voor Nineve. Hitzig veronderstelt dat Nineve hier 'de hagedis' (הַצִּב) wordt genoemd. Richter 1914, 133, suggereert dat dit woord wellicht bedoeld was om de spot te drijven met Nineve. Weer andere uitleggers vervangen eenvoudigweg וּהַצִּב door שָׁגַל, 'koningin' (zie beneden) of voegen een wat duidelijker verwijzing naar de koningin toe na het eerste (geëmendeerde) werkwoord (Budde 1901, 3262; Siegel 1929v.). Driver 1964 veronderstelt een relatie met Arabisch *subbu(n)*, 'rij (van mensen of dieren)', en wijzigt het volgende woord in גִּלְתָּה, 'de rij gevangenen gaat in ballingschap'. Van der Woude vocaliseert הַצִּב, 'de wagen'. Dit wordt ondersteund door de weergaven in Hev. met ἡ λαμπήνη en door de Tg. (vgl. Gordon 1989, 136, en *RdQ* 8 [1974] 425v.). Hij verandert het volgende woord in עֲתִלָּה (vgl. Akkad. *etelletu*, 'koningin'; Cheyne 1896; Ruben 1898, 175; Rudolph: 'die Hochedle'): 'op een wagen gaat de vorstin in ballingschap' (vgl. ook R. Burney, *ET* 38 [1926v.] 378). Saggs 1969 veronderstelt een directere relatie met het voorafgaande vers, verbindt het eerste woord met Akkad. *našabu*, 'uitzuigen', en het tweede woord met Akkad. *gullatu*, 'basis van een pilaar': 'de fundamente van zijn zuilen zijn losgegaan en meegenomen'. Qimchi zocht al naar een oplossing in deze richting, maar zijn voorstel (nagevolgd op verschillende manieren door M. Krenkel, *ZWTh* 9 [1866] 276; Ruben; Goslinga; Gaster, *MLC*, 727; Keller en Patterson) was om וּהַצִּב bij het voorafgaande vers te nemen, waarbij dat הִכַּל het subject is. Dit leidt tot een soortgelijke vertaling als die van Saggs.

De LXX vertaalt met καὶ ἡ ὑποστάσις ἀπεκαλύφθη, 'en de fundamente zijn blootgelegd'. Zoals eerder al werd opgemerkt vinden we in Hev. λαμπήνη voor het eerste woord. Beide lezingen kunnen worden opgevat als pogingen om iets van betekenis te vinden in הצב. Datzelfde geldt voor *miles* in de Vulg., waarbij het verbonden wordt met צבא, 'soldaat'. Dit weerhield de geleerden er echter niet van om allerlei voorstellen tot emendatie van de consonantentekst te doen: o.a. הַשָּׁגַל, 'de koningin' (*BHK*²; Marti); וְהַצִּבָּה גִּלְתָּה הַבְּעֵלָה (ת)ה, 'de (haar) meesters is naar buiten gebracht, in ballingschap gevoerd' (*BHK*³; Elliger); en (in de *BHS*

en door Gry 1910:) הַרְצָאָה בְּגִלּוֹת הַבְּעָלָה, 'de meesteres is in ballingschap gevoerd'.

Omdat noch een directe verbinding met de volgende woorden, noch een verbinding met het voorafgaande vers tot een overtuigende interpretatie leidt, verdient het de voorkeur om וְהֵצֵב als een korte onafhankelijke frase op te vatten. De traditionele vertaling 'het is beslist' (zo o.a. Hitzig, Strauss, J Ridderbos en Robertson) veronderstelt een betekenis die we verder nergens tegenkomen. Daarbij komt dat het uitgaat van een perspectief dat afwijkt van de rest van de strofe. Terwijl alle werkwoorden beschrijven wat er gebeurt, zou הֵצֵב een soort van commentaar zijn. Een interessantere suggestie komt van de middeleeuwse Arabische commentator Yéfer ben Ély (vgl. *CTAT*, 807v.). Hij is van mening dat volgens de tekst de vijand zich na de instorting van het paleis zich nu richtte op de koning en de koningin. Dit wordt ook gesuggereerd door de Targumist, maar hij vond deze aanwijzing reeds aan het einde van het vorige vers: 'de koning beeft in zijn paleis en de koningin zit in een draagstoel'. Yéfer vindt de verwijzing naar de koning in הֵצֵב, dat hier zou aanduiding dat hij werd opgehangen, gevild of doorboord met pijlen. Dit voorstel wordt gesteund door het feit dat in v. 6, dus in hetzelfde cantikel, een plotselinge overgang van (het niet nader genoemde) subject moesten aannemen. Volgens v. 6 moest de koning constateren dat zijn glorie vergaat, nu moet hij machteloos toezien hoe zijn vrouw wordt onteerd. Het hier voorgestelde gebruik van het werkwoord נִצַּב heeft een parallel in Ps. 39:6. De opmerking dat ieder mens 'wordt neergezet' (נִצַּב nif.) wordt in de volgende regel aangevuld met de opmerking dat ze allen slechts een ademtocht zijn (כָּל הַבָּל אֶךְ), dat wil zeggen: machteloos. Dat is precies wat van de koning van Nineve gezegd kan worden na de instorting van zijn paleis: hij is nu nog slechts een toeschouwer die moet aanzien wat ze met zijn vrouw doen. Zij wordt ontbloot (גִּלְהָה pu.). In Jes. 47:3 wordt hetzelfde gezegd van 'de dochter van Babylon' als teken van YHWH's wraak. De ongebruikelijke vorm van עֲלָה hof. geeft aan dat we hier wellicht ook te maken hebben met een ongebruikelijke betekenis. In deze context lijkt het niet al te vergezocht om een verband aan te nemen met עֲלָה als aanduiding van het paren van vee (vgl. Gen. 31:10; we vinden dit gebruik van deze wortel ook in het Ugaritisch en het Akkadisch, vgl. S.M. Paul, *VT* 32 [1982] 492). Men zou hier kunnen denken aan beestachtig optreden tegen de koningin door de overwinnaars.⁴¹ Een dergelijke realistische opmerking past hier beter dan het vage 'zij wordt afgevoerd' of 'zij wordt omhoog geleid' (volgens Ewald naar de brandstapel; volgens Wellhausen naar een veilige plek; vgl. Siegel 1929v.), al wordt deze vertaling wel ondersteund door de LXX die de laatste woorden van deze regel weergeeft met καὶ αὐτὴ ἀνεβάνε. De Griekse vertaler verwarde echter in de volgende regel de wortel נָהַג, 'jammeren', met de bekendere, identieke wortel met de betekenis 'rijden': ἤγοντο, 'zij werden weggeleid'. Het is

⁴¹ Zie ook n. 40 voor de opvatting van Magdalene die juist in v. 7 een verwijzing naar een dergelijke misdaad ziet.

daarom beter om hier de LXX niet te volgen, zoals voorgesteld in de *BHS* en in *HAL*, 638.

De vergelijking met (het geluid van) duiven vinden we ook in Jes. 38:14 en 59:11.⁴² Het geeft aan dat zij zich zo dicht bij de dood voelen (vgl. Jes. 59:10) dat zij al klinken als de dodengeesten (vgl. Jes. 8:19 en een tekst uit de Mesopotamische mythe van Nergal en Ereshkigal waarin sprake is van de doden die de hele dag jammeren als duiven; vgl. *ANET*, 509; *TUAT*, III/4, 773). Het zich op de borst slaan is een gebruikelijke uiting van rouw (vgl. Jes. 32:12). Het gebruik van het werkwoord תפף *po.* geeft aan dat het intenser gebeurt dan normaal: het is een constant trommelen. Het wordt ook aangeduid in de herhaling van labiaalklanken in deze regel (Cathcart). Het gebruik van het woord לבב, 'hart', in plaats van het gebruikelijke שד, 'borst', kan op dezelfde manier worden uitgelegd: het onderstreept nog eens hoe groot de emoties zijn.

Subcanto II.C (2:9-14)

Dit derde grotere onderdeel van het tweede canto beschrijft de verwoesting van de stad en de daarop volgende vlucht van haar inwoners. Hieraan wordt in het tweede cantikel een ironisch commentaar toegevoegd waarin verwezen wordt naar het glorieuze verleden van het Assyrische rijk. De twee cantikels waaruit dit subcanto bestaat zijn met elkaar verbonden door de herhaling van ואין (vv. 9b, 10b en 12b), de tegenstelling tussen de vrees beschreven in v. 11b en de herinnering aan de situatie toen 'er niemand was die het angst aanjoeg' (v. 12b). De plundering door de overwinnaars beschreven in v. 10a heeft zijn parallel aan het einde van deze eenheid in de beschrijving van de leeuw die zijn prooi verslindt (v. 13).

Cantikel II.C.i (2:9-11)

Het begin van dit cantikel is gemarkeerd door de introductie van een nieuw subject, dat deze keer – en dat is opmerkelijk in dit boek – met een eigenaam wordt aangeduid. Het einde wordt gemarkeerd door de tricolon in v. 11b. Binnen deze poëtische eenheid correspondeert de beschrijving aan het begin van de vluchtende mensen (v. 9b) met de beschrijving van hun angst aan het einde (v. 11b). Deze verzen omsluiten v. 10 dat de plunderende veroveraars beschrijft. Dit vers is via het parallelle paar בוק // בוז (vgl. Jes. 24:3) verbonden met v. 11. Kenmerkend voor dit cantikel zijn de herhaalde imperativi in vv. 9b en 10, beide gevolgd door een regel beginnend met ואין.

Strofe II.C.1.1 (2:9)

De bicolon en tricolon van deze strofe, over Nineve, zijn bewoners, het glorieuze verleden en de sombere toekomst, zijn met elkaar verbonden door het gebruik van

⁴² Zie over de relatie tussen het geluid en de naam van deze vogel P. Riede, "»Denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen.« Hebräische Tiernamen und was sie uns verraten," *UF* 25 (1993) 331-378; m.n. p. 357.

de zelfstandige persoonlijke voornaamwoorden **היא** en **המה**. Een ander opvallend kenmerk is de assonantie met de letter **מ**.

2:9a *En Nineve, het was een waterpoel,
zolang als het bestond.*

Voor de eerste keer na het opschrift wordt de stad Nineve met name genoemd. De dichter lijkt hiermee te hebben gewacht tot het moment dat hij op het punt staat om de volledige vernietiging van de stad te beschrijven. In plaats van de gebruikelijke associatie van deze stad met de roem van zijn machtige koningen wordt het nu direct verbonden met zijn ondergang. Om dezelfde reden wordt de titel 'koning van Assyrië' pas genoemd in 3:18, op het moment dat er volgens het visioen niets over is van zijn koninkrijk.

De vergelijking met een waterpoel moet gezien worden tegen de achtergrond van de beroemde waterwerken rond Nineve, met name door Sanherib (zie zijn eigen berichten hierover bij Luckenbill, 171v., zie ook n. 40 hierboven). Hij had een groot reservoir aan laten leggen waarin het water dat van de bergen stroomde werd opgevangen. Daarmee werd de watervoorziening van de stad via de rivier de Choser geregeld.⁴³ Het water van de Tigris was niet geschikt als drinkwater omdat het brak was. Het woord **ברכה** wordt ook gebruikt om de vijver aan het einde van het kanaal van Siloam in Jeruzalem mee aan te duiden (*KAI* 189:5; vgl. ook Jes. 7:3; 22:9 en 36:2). De stad Nineve wordt vergeleken met één van deze reservoirs. De dichter heeft hier wellicht ook gedacht aan de betekenis van de naam Nineve, namelijk 'huis van vissen'. Het symbool van zijn kracht is nu het beeld van zijn val. Deze uitleg sluit niet uit dat de vergelijking ook betrekking heeft, zoals doorgaans wordt aangenomen, op de vele bewoners van de stad. De gedachte van Döller 1908 dat het verwijst naar een overstroming, zoals bericht door de oude Griekse geschiedschrijvers, is minder aannemelijk (zie ook de opmerkingen hierboven bij 2:7a). De bewoners ontluchten haastig de stad, als stromend water.

De woorden **היא מַיִי** worden vaak enigszins gewijzigd in het makkelijker te begrijpen **היא מַיִי**, 'haar wateren', (Cathcart, Patterson, Longman) of **מַיִיָּה** (*BHS*).⁴⁴ Dit wordt ondersteund door de vertaling in de LXX met τὰ ὕδατα αὐτῆς en een aantal Hebreeuwse manuscripten (vgl. H. Gese, *ZAW* 69 [1957] 61), maar dit levert geen betere tekst op. Het verplaatst slechts het probleem naar het volgende woord. In de *BHS* wordt voorgesteld om dit te schrappen. Cathcart negeert eenvoudigweg het voegwoord (vgl. Rudolph; die leest **מִמֶּנָּה**, 'van haar', en hij schrapte de **ו**). De MT is hier niet onmogelijk en wordt ondersteund door de Tg. (zie voor de constructie met het zelfstandig persoonlijk voornaamwoord M.

43

Zie voor een afbeelding van een nog steeds bestaand (gerestaureerd) reservoir 13 km ten noorden van Nineve M. Roaf, *Atlas of Mesopotamia*, Oxford 1990, 187.

44 Zie voor andere suggesties Kleinert 1910, 521v.; Richter 1914, 133v.; Weill 1923; Humbert 1927 en verder het overzicht in *CTAT*, 809. Volgens Begg 1995, 13v., beroepen Weill en Humbert zich bij hun voorstel tot emendatie ten onrechte op het citaat van deze verzen bij Josephus, aangezien de weergave door Josephus juist de MT lijkt te ondersteunen.

Dahood, *CBQ* 32 [1970] 90; GD §1, rem. 2). We kunnen hier denken aan een equivalent van מִימֵי הַיְּרֵחַ (CTAT, 810). De ongebruikelijke constructie is mogelijk veroorzaakt door de wens van de dichter om de tegenstelling met de volgende regel te benadrukken door twee zelfstandige persoonlijke voornaamwoorden te gebruiken.

2:9b *Maar nu vluchten ze –
sta stil, sta stil! –*

maar er is niemand die terug keert.

De meervoudsvorm הֲמָה verwijst niet alleen naar מִים in v. 9a maar ook naar de bewoners van Nineve vluchtend voor de vijand (vgl. Ps. 114:3 voor het gebruik van נִים in eenzelfde vergelijking), zoals ook עָמָד gebruikt wordt voor zowel water (vgl. Joz. 3:16) als mensen (vgl. Jer. 4:6). Er klinkt hier opeens een nieuwe stem, niet die van de dichter of van YHWH. Dat verhoogt de dramatiek.⁴⁵ Deze plotse-linge overgang werd niet begrepen door de Griekse vertaler: φεύγοντες οὐκ ἔστησαν (vgl. Schuurmans van Stekhoven 1887, 88). Men kan de LXX daarom maar beter niet gebruiken bij de uitleg van de MT, zoals Haldar voorstelt. Het gebruik van פָּנָה heeft duidelijke parallellen in het boek Jeremia (vgl. Jer. 46:5, 21; 49:8, 24). In Jer. 46:2-12 is dit één van de vele overeenkomsten: vv. 7v. herinnert aan Nah. 1:8; v. 9 aan Nah. 2:5; 3:9 en v. 12 aan Nah. 2:5; 3:5. Dit is opnieuw een aanwijzing voor de invloed die het boek Nahum lijkt te hebben gehad op Jeremia (zie hierover P. Ruben, *JQR* 11 [1899] 461 en Spronk 1995a, 49).

Strofe II.C.i.2 (2:10)

Een bicolon met twee korte cola, gevolgd door een bicolon met twee langere cola beschrijven de plundering, maar ook de grote weelde van Nineve. Elke regel bevat een verwijzing naar de rijkdom van de hoofdstad van het Assyrische rijk.

2:10a *Plunder zilver,
plunder goud!*

De Assyrische hofannalen staan vol van de verwijzingen naar de rijke buit meegenomen uit veroverde steden (vgl. Maier, 267-270, en Johnston 1992, 337); bijvoorbeeld door Assurbanipal uit Thebe: 'Mijn handen veroverde heel die stad met de hulp van Assur en Ishtar. Zilver, goud, kostbare stenen, de goederen van zijn paleis, alles dat er was, kleurige linnen klederen, grote paarden, mensen, mannen en vrouwen. Twee grote obeliskken gemaakt van schitterend barnsteen met een gewicht van 2500 talenten, opgesteld bij de poort van de tempel, haalde ik van hun plaats en voerde ik af naar Assyrië. Buit, zwaar en ontelbaar, droeg ik weg uit Thebe' (vgl. Piepkorn, 38-41). In een andere tekst lezen we: 'Na veel

⁴⁵ Zie voor dit verschijnsel in Hebreeuwse teksten L. Alonso Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics*, Rome 1988, 154v., en S.A. Meier, *Speaking of Speaking. Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible* (SVT 46), Leiden 1992, 34v.

geplunder, met rijke buit, keerde ik veilig terug' (pp. 52v.) en: 'Zilver, goud, de schatten van zijn paleis bracht ik mee en rekende ik als buit' (pp. 70v.). De profeet Jesaja spreekt op vergelijkbare wijze over Assyrië (Jes. 10:6; vgl. het gebruik van כָּזָב). De herhaling van de imperativi contrasteert met het herhaalde 'sta stil!' in het voorafgaande vers. Zo worden de veroveraars tegenover de bewoners van de veroverde stad gesteld. Terwijl van het bevel aan de vluchtelingen om te stoppen weinig invloed verwacht mag worden, zal de oproep om te plunderen niet aan dovemansoren zijn gericht.

2:10b *En er komt geen einde aan de schat,
een zware vracht uit al die kisten met kostbaarheden.*

קֶצֶה ואִין behoort tot de standaarduitdrukkingen van de dichter (zie ook 3:3 en 9). In het gehele OT komen we het verder slechts tegen in Jes. 2:7, een tekst die ook wat betreft de context overeenkomsten vertoont. Er is daar sprake van vreemde volken in het oosten wier land 'gevuld is met zilver en goud' en dat er 'geen einde is aan de schat'. We stuiten hier dus opnieuw op een aanwijzing voor een nauwe relatie tussen deze twee profetische boeken. De dichter van het boek Nahum heeft waarschijnlijk gekozen voor het woord תְּכֻנָּה⁴⁶ (in plaats van het eenvoudigere אוֹצֵר in Jes. 2:7) vanwege de relatie met het werkwoord כָּוַן dat hij gebruikte in 2:4 en 6. Het volgende woord, כָּבֵד, wordt in de LXX weergegeven als een werkwoord: βεβήκοντες, 'zij waren zwaar beladen' (GELS, 35, vertaalt met 'they aimed a heavy attack'), maar dit levert geen betere tekst op, zoals in de BHS wordt gesuggereerd met de lezing כָּבֵד (Elliger vertaalt dit met 'zu schwer ist allen das kostbare Gut'). Hetzelfde geldt voor de emendaties in HAL, 436 (לְכֹדוֹ לָכֶם), 'neemt voor jezelf [met Haupt, Marti, Stonehouse] of het bijvoeglijk naamwoord meervoudים (כָּבֵדִים). De MT kan letterlijk vertaald worden met 'gewicht'. Dit heeft een parallel in de beschrijving in de genoemde tekst van Assurbanipal waar sprake is van 'zware en ontelbare buit' (Akkad. *kabittu ina la meni*; zie Piepkorn, 40v.).

In de laatste regel speelt de dichter met de letter כ.

Strofe II.C.i.3 (2:11)

Na het kort en krachtig beschreven einde van Nineve geeft de dichter uitgebreider de wanhopige situatie van de bewoners weer. Zij staan ook op instorten. De eerste bicolon wordt gekenmerkt door assonantie, de andere verzen door hun chiasmatische structuur.

2:11a *Verwoesting en woestheid
en woestenij!*

⁴⁶ Zie over dit woord M. Delcor, *JSS* 18 (1973) 43; J.C. Greenfield, "The Meaning of *TKWNH*," *Biblical and Related Studies* (Fs S. Iwry; ed. A. Kort e.a.), Winona Lake 1985, 81-85, en de uitgebreide bespreking van Nah. 2:11 in HAL, 1594.

De vele gevallen van alliteratie en assonantie in het boek Nahum bereiken hier hun hoogtepunt.⁴⁷ De dichter lijkt voor deze gelegenheid zelfs nieuwe woorden te hebben gemaakt, want al deze drie in het Hebreeuws steeds langer wordende woorden afgeleid van de wortels בוק / בקק / בלק komen alleen hier voor. Deze drievoudige aanduiding van de verwoesting van Nineve doet denken aan de drie vermeldingen van יְהוָה נָקַם in 1:2. Ze hebben ook alles met elkaar te maken: de verwoesting van Nineve wordt in deze profetie immers gezien als de wraak van YHWH. De dichter was hier mogelijk ook geïnspireerd door de veel voorkomende frase in Assyrische annalen: 'de stad verwoeste ik, vernielde ik' (Akkad. *āla appul aqqar*; vgl. Machinist 1983, 724). Hieraan wordt doorgaans toegevoegd dat de stad werd verbrand. Een interessante variant vinden we in een inscriptie van Assurbanipal: 'Ik verwoeste en vernielde die stad, sloopte haar met water, vernietigde haar' (vgl. Piepkorn, 72v.)

Cathcart wijst op het verband met Jes. 24:1 via het gebruik van de overeenkomstige werkwoorden בקק en בלק, naast בוז // בוק in v. 3 (vg. Nah. 2:10). Aan deze parallellie kan nog worden toegevoegd: het gebruik van het werkwoord פוץ in zowel Jes. 24:1 als Nah. 2:2; de aankondiging van de vernietiging van de aarde en haar bewoners (vgl. Nah. 1:5) en het verwelken (אמלל) van de aarde (Jes. 24:4; vgl. Nah. 1:4). Dit alles bevestigt de conclusie van H. Wildberger dat het gebruik van בקק en בלק in dit na-exilische deel van het boek Jesaja 'Lese Frucht' is van Nah. 2:11 (BK X/2, 1978, 917).⁴⁸

2:11b *En het hart bezwijkt
en de knieën knikken
en alle lendenen trillen
en al hun gezichten lopen rood aan.*

Dit is een niet ongebruikelijk beschrijving van de uiterlijke kenmerken van angst (vgl. N. Walkman, *JQR* 66 [1975v.] 189vv.). Men vindt haar bijvoorbeeld ook in de Ugaritische mythe van Baäl: wanneer de godin Anat twee boodschappers ziet naderen 'beginnen haar voeten te wankelen, haar ruggengraat (Ugar. *ksl*) verslapt, van boven begint haar gezicht te zweten, haar rugwervels trillen, evenals haar kruis' (*KTU* 1.3.III: 33vv.; vgl. *ARTU*, 10; zie ook 1.4.II:16-20). De duidelijkste parallel binnen het OT is Jes. 13:7v. waarin eveneens sprake is van het bezwijken

⁴⁷ Veel vertalers hebben geprobeerd dit in hun eigen taal weer te geven: 'Leere und Entleerung und Verheerung' (Keil); 'Leerung, Ausleerung, Verheerung' (Buber/Rosenzweig); 'O Wüst. o Wüste und Verwüstung' (Schmidt; Rudolph); 'Dissipation, dispersion, destruction' (Haldar); 'Desolation and devastation and dilapidation' (Maier); 'Desolation, devastation, and destruction' (Longman); 'Destrucción, desolación, devastación' (Alonso Schökel); 'saqueo, saquería, saqueamiento' (Alonso Schökel; cf. Cathcart); 'Uitplundering, uitschudding, uitputting' (Leidse vertaling); 'Woestheid, woestenij, verwoesting' (Nieuwe vertaling N.B.G.).

⁴⁸ De herhaling van אמלל in Jes. 24:4 kan worden beschouwd als een aanwijzing dat de oorspronkelijke tekst van Nah. 1:4, dat wil zeggen: met דללל aan het begin van de regel in plaats van אמלל zoals in de MT, reeds was veranderd in de periode van de ongeveer twee eeuwen die deze teksten waarschijnlijk scheidden.

van het hart, de verandering van de gelaatskleur en waarin ook het werkwoord חיל (>חללה) wordt gebruikt. Het beeld van de trillende lendenen wordt uitgewerkt in Jes. 21:3. Als het hart 'bezwijkt', is alle moed verloren (vgl. Joz. 2:11; 5:1; 7:5; Jes. 13:7; 19:1; Ez. 21:12 en Ps. 22:15). Het is in de hier gegeven beschrijving alsof de angst omhoog kruipt: van de knieën, naar de lendenen tot aan het hoofd.

De uitdrukking קבצו פארוור komt ook voor in Joël 2:6, in een hoofdstuk dat veel sporen vertoont van een mogelijke invloed van het boek Nahum (vgl. Cathcart 1975, 72vv.; Cathcart 1992, 1000; Spronk 1995a, 51). De parallel met Jes. 13:8 geeft aan dat hier zoiets bedoeld is als 'rood worden' (HAL, 860), maar de etymologie is omstreken. In de LXX is vertaald met ὡς πρόσκαυμα χύτρας, 'als verbrand aardewerk' (GLES, 204). Dit en ook de weergave in Tg. en Pesh. veronderstelt dat פארוור is afgeleid van פרוור, 'pot' (vgl. Ri. 6:19).⁴⁹ Hierop is de traditionele vertaling van פארוור met 'zwart' (Vulg.: *sicut nigredo ollae*) gebaseerd. Deze uitleg wordt door vele uitleggers nog min of meer geaccepteerd (vgl. R. Gradwohl, BZAW 83, Berlin 1963, 26: 'den Topf aufnehmen' = 'sich erhitzen'; Glück 1969: 'gathered greyness [like pottery]'; A. Brenner, JSOTSup 21, Sheffield 1982, 163v., verwijzend naar Klaagl. 4:8; Longman), maar werd ook al aangevochten door Luther die opmerkt dat deze vergelijking volslagen absurd is. Hij geeft de voorkeur aan de volgende uitleg, waarbij hij toegeeft dat deze onzeker is: 'Ze zullen worden verslonden en verwoest zoals hompen vlees, die in de pot gegooid worden om te worden gekookt, doorgaans worden gegeten; zoals het vlees in de pot worden zij gekookt door kwade machten en vervolging.' Calvijn geeft er de voorkeur aan om פארוור af te leiden van פאר: 'alle gezichten verliezen hun schoonheid'. Volgens Stonehouse duidt פאר, 'schitterend zijn', hier witheid aan. Davidson en JPM Smith zijn het niet eens met deze etymologie maar nemen ook aan dat de uitdrukking 'roodheid verzamelen' hier aangeeft dat de gezichten bleek worden. Dit zou een parallel hebben in Jer. 30:6. Zowel Görg 1978 als Patterson zoeken de oplossing door de beginletter פ de scheiden van de rest van het woord. Görg ziet een relatie met Egyptisch 'rr, 'ein Art gefäß', voorafgegaan door het lidwoord p3. De uitdrukking קבצו פארוור betekent dan 'die zunehmend glühende Rotfärbung des Metals' (zie hiertegen de opmerkingen van Schüngel 1978). Patterson stelt voor om de פ te zien als een partikel, zoals in het Arabisch en het Ugaritisch, en het resterende woord te verbinden met Akkad. *arāru*, 'beven (van angst)'. פארוור קבצו zou dan als een hendiadys moeten worden opgevat. Hij vertaalt met: 'convulsed with fear'.

Wellicht is het mogelijk om een oplossing te vinden die dichter bij het ons bekende Hebreeuws blijft, namelijk door פארוור te verbinden met תפארת, 'glorie, pracht'. In de verwante profetie tegen Assyrië in Jes. 10 (vgl. Peels 1993, 32 en Spronk 1995a, 46) duidt dit woord op 'de trots van zijn hovaardige ogen' (v. 12)

⁴⁹ Schüngel 1978 is een andere mening toegedaan. Volgens hem ligt de nadruk in de LXX op καυμα, 'hitte': 'wie Glut zum Topf hin'. De pot zou hier slechts genoemd zijn om onderscheid te maken tussen deze hitte en de hitte van de zon; vgl. de suggestie van Happel dat de brontekst van de LXX was: כבער (ה)ברור, 'wie der Brand (Russ) des Topfes'.

en verwijst het dus ook naar een deel van het gezicht (zie ook Jes. 13:19; 28:1-5). Net als aan het begin van dit hoofdstuk heeft de dichter mogelijk op deze basis een nieuw woord bedacht, waarmee hij op ironische wijze het einde van de glorie van Assyrië aanduidt.

Cantikel II.C.ii (2:12-14)

Met bijtende spot 'klaagt' de dichter hier over het einde van de Assyrische koninklijke familie, waarbij ze vergeleken worden met leeuwen. Dit gedeelte eindigt met een zwaar oordeel uit de mond van YHWH. Het geeft aan dat Hij verantwoordelijk is voor dit einde van de Assyrische leeuw.

Strofe II.C.ii.1 (2:12)

De eerste strofe van de uitgebreide vergelijking met de leeuwenfamilie beschrijft hun woonplaats en noemt alle leden van de familie.

2:12a *Waar is nu het hol van de leeuwen
en het nest van de jonge leeuwen?*

In Assyrische teksten wordt de koning vaak vergeleken met een leeuw (vgl. Maier, 277, Charles 1989 en Johnston 1992, 379-386). Binnen het OT gebeurt dat ook in Jes. 5:29 en Jer. 50:27.⁵⁰ Met name de genoemde tekst uit het boek Jesaja is van belang voor de uitleg van Nah. 2:12vv. Er blijken vele overeenkomsten te zijn tussen Jes. 5:24-30 (afgebakend door de Masoreten met een *setumah* en een *petuchah*) en het boek Nahum: de beschrijving van het goddelijke oordeel als vuur dat kaf verteert (v. 24; vgl. Nah. 1:10), de boosheid van YHWH (v. 25; vgl. Nah. 1:2); bevende bergen (v. 25; vgl. Nah. 1:5); hopen lijken (v. 25; vgl. Nah. 3:3); een snel naderend leger (v. 26; vgl. Nah. 2:6); paarden en wagens (v. 28; vgl. Nah. 2:6) en een duisternis brengende vloed (v. 28; vgl. Nah. 2:6). Jes. 5:24-30 verkondigt het oordeel van YHWH over zijn volk. Voor dat doel wordt een volk opgeroepen van het uiteinde der aarde. Dit volk wordt niet met name genoemd, maar het is duidelijk dat hier de Assyriërs zijn bedoeld (vgl. H. Wildberger, BK X/1, 223). De profetie van Nahum kan gezien worden als een omkering van deze oude oordeelsprediking. Nahum richt zich tot de stad Nineve als tot de woonplaats van de leeuw. De jonge leeuwen staan waarschijnlijk voor de 'geweldige' dienaren van de koning genoemd in v. 6 (vgl. ook v. 14).

De uitdrukking *מַעוֹן אֲרִיִּים* wordt ook gebruikt in de 'Rol van de Lofliederen' uit Qumran (1 QH V, 13) in een beschrijving van de onderdrukking waarvan God de 'armen' redt. Dit is waarschijnlijk overgenomen uit het boek Nahum.

מִרְעָה, 'nest', wordt doorgaans gewijzigd in *מַעְרָה*, 'grot'. Driver 1938, 271, veronderstelt dat het daarop volgende *הוּא* een verschrijving is van *אֵינָהּ*, 'waar is het?', maar de MT wordt hier bevestigd door de oude vertalingen. De tekst laat

⁵⁰ Zie meer in het algemeen over dit onderwerp G.J. Botterweck, "Gott und Mensch in den alttestamentlichen Löwenbildern," *Wort, Lied und Gottesspruch* (Fs J. Ziegler, ed. J. Schreiner), Würzburg 1972, 117-128, en over de woorden voor leeuw in het Hebreeuws P. Riede, *UF* 25 (1993) 354v.

zich hier ook goed verklaren als de aanduiding van een aspect van מעון: de woonplaats van de leeuwen is ook de plaats waar zij hun jongen grootbrengen.

2:12b *Waar de leeuw heen ging, de leeuwin was daar,
de leeuwenwelp; en niemand die (hen daar) angst aanjoeg.*

De presentatie van de volledige leeuwenfamilie wordt verstoord door uitleggers die menen dat we hier in plaats van לביא, 'leeuwin', moeten lezen: לבוא, 'om te gaan'. Deze emendatie baseert men op de vertaling in de LXX: τοῦ εἰσελθεῖν, op de lezingen in de Pesh., Vulg., Tg. (vgl. Gordon 1989, 138) en een Hebreeuws manuscript (vgl. H. Gese, ZAW 69 [1957] 61). Het commentaar uit Qumran citeert hetzelfde woord als de MT, maar geeft het in de uitleg weer met לבוא. Dit zou een verklaring kunnen zijn van de afwijkende lezingen in de oude vertalingen. De oorzaak van de latere wijziging van de oorspronkelijke tekst zou kunnen zijn dat men er moeite mee had dat binnen korte afstand twee verschillende woorden voor 'leeuwin' gebruikt worden (vgl. de ongebruikelijke meervoudsvorm לבאת in v. 13, die lijkt te wijzen op een ander enkelvoud dan in v. 12: לבאה). De MT wordt gesteund door de genoemde tekst van 4QpNah en de parallel met Jes. 5:29, waar ook sprake is van לביא naast כפ(י)רים. Men lette ook op het feit dat de complete familie van leeuw, leeuwin en welp terugkeert in de volgende strofe (vgl. ook L. Boadt, VT 25 [1975] 696, en A.R. Ceresko, UF 7 [1975] 80, die wijzen op de chiasische structuur van de verwijzingen naar leeuw(inn)en en welpen).

Er bestaat enig verschil van mening over de vraag wie de dichter nu precies in gedachten had bij deze vergelijking met de leeuwenfamilie: was het alleen de koninklijke familie (Von Orelli), betrof het ook de edelen (JPM Smith, Goslinga) en ook nog de burgers (Keil, Rudolph)? Het blijkt mogelijk te zijn om al de genoemde leden van de leeuwenfamilie te verbinden met personen die elders in het boek Nahum worden genoemd. Zoals hierboven werd opgemerkt verwijzen de 'jonge leeuwen' (v. 12a) waarschijnlijk naar de edelen. De leeuwin staat voor de koningin, die eerder werd genoemd in v. 8. De welp verwijst waarschijnlijk naar de prins genoemd in 1:14 als degene die de naam van de familie levend moet houden.

ואין מחריד is de tegenhanger van ואין מציל, 'en er is niemand die redt' (vgl. Mi. 5:7: טרף ואין מציל [...] כאריה; Ps. 7:3 en 50:22). Ze voelen zich veilig, terwijl er daartegenover geen veiligheid bestaat voor degenen op wie ze jagen.

2:13a *De leeuw verscheurde (zijn prooi) voor zijn welpen
en wurgde (haar) voor zijn leeuwinnen.*

Vergeleken met de welp en de leeuwin in het vorige vers verwijzen de meervoudsvormen 'welpen' en 'leeuwinnen' hier waarschijnlijk naar andere dan de daar bedoelde personen. Hier zal het gaan om de burgers van Nineve, genoemd in 2:9b, en de dienstmeisjes van de koningin uit 2:8b. De varianten in 4QpNah: גוריו (vgl. Mur. גורו) in plaats van גרותיו en de toevoeging van טרף na de tweede regel, kunnen worden verklaard als pogingen tot verheldering en zijn daarom geen reden tot emendatie van de tekst. Net als bij de aanduidingen van de leeuwin (לבוא) en

(לִבְאָה) worden er voor het leeuwenjong twee verschillende woorden gebruikt. Het normale woord voor welp is גִּוֵּר, zoals in het vorige vers. גִּוֵּרֵי suggests als absolute vorm גִּוֵּר (HAL, 177). De woorden voor welp(en) en leeuwin(nen) zijn in een chiasische structuur geplaatst, waarbij de dichter net als in 2:11 koos voor een variatie in vormen.

Het is niet nodig om בָּדִי te wijzigen in בָּדִי, 'ledematen', zoals voorgesteld door A. Dupont-Sommer, *Sem* 13 (1963) 64v., en M. Dahood, *Or* 45 (1976) 329. בָּדִי heeft een parallel in לָ in de volgende regel en er zijn meer voorbeelden van het gebruik van טָרַף zonder direct object (vgl. o.a. Ps. 17:12; 22:14).

חָנַק pi. komt alleen hier voor. In de qal betekent dit werkwoord 'zich verhangen' (vgl. 2 Sam. 17:23). Op een aantal oude afbeeldingen is te zien hoe men zich deze wurggreep van de leeuw voorstelde.⁵¹ Het wordt ook verwoord in (een versie van) de Mesopotamische tekst *Ludlul* (tablet 4, kol. 2): 'Marduk deed een muilband op de mond van de leeuw die me wilde wurgen' (Akkad. *ḥaniquia*; vgl. B. Landsberger, *AfO* 18 [1958] 378v.; S.E. Loewenstamm, *AOAT* 204, 1980, 91).

2:13b *En hij vulde zijn grotten met verscheurd vlees
en zijn holen met verscheurde dieren.*

Het imperfectum יִמְלֵא duidt in dit verband op een herhaalde actie, net als de voorafgaande participia: de leeuw is voortdurend bezig zijn hol te vullen met prooi (vgl. JM §113e). Het is niet nodig om hier te veronderstellen dat טָרַף iets anders betekent dan טָרַף, want dit kan worden beschouwd als een voorbeeld van het poëtisch gebruik om naam en geslacht met elkaar in overeenstemming te brengen. De mannelijke vormen in de eerste regel staan tegenover het vrouwelijk in de tweede (vgl. W.G.E. Watson, *JBL* 99 [1980] 326v.). Het is wel zeker dat de dichter met de prooi van de leeuw verwijst naar de volkeren 'verscheurd' door de Assyriërs (vgl. de uitleg van deze vergelijking in Ez. 22:25; Hos. 5:14; Mi. 5:7 en Ps. 7:3).

Strofe II.C.ii.3 (2:14)

Deze oordeelsaankondiging tegen Nineve wordt onderscheiden van de context door הִנְנִי, een gebruikelijke aanduiding van een climax, en door de overgang naar de eerste persoon enkelvoud als subject en de tweede persoon vrouwelijk enkelvoud als object. Evenals de laatste strofe van het voorafgaande cantikel (v. 11) bestaat zij uit drie bicola. Veel woorden uit de voorafgaande verzen keren hier weer terug (רכב; vgl. 2:4v.; כפיר, vgl. 2:12; אכל, vgl. 1:10; כרת, vgl. 1:14; 2:1; ארץ, vgl. 1:5; טרף, vgl. 2:13; שמע, vgl. 2:1; עוד, vgl. 1:12, 14; 2:1; קול, vgl. 2:8). Veel woorden uit deze strofe komen op hun beurt ook weer voor in het volgende canto: de beginwoorden worden herhaald in 3:5; zie verder מרכבה (van רכב) in 3:2; אכל in vv. 12, 13 en 15; חרב in vv. 3 en 15; כרת in v. 15; ארץ in v. 13; טרף in

⁵¹ Zie hierover Cathcart, 107v. Hij verwijst naar A. Parrot, *The Arts of Assyria*, New York 1961, p. 186 en 187, en naar S.N. Kramer, *History Begins at Sumer*, Garden City 1959, p. 9. Zie ook O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Zürich 1977², afb. 101.

v. 1; שמע in v. 19 en קול in v. 2. Deze strofe kan aan de ene kant dus worden gezien als een samenvatting van de voorafgaande hoofdstukken en aan de andere kant als een inleiding op het volgende hoofdstuk.

2:14a *'Let op, Ik ben tegen jou!'*

(Dit is een) uitspraak van YHWH van de legerscharen.

Deze woorden staan in de oudtestamentische wetenschap bekend als de 'Herausforderungsformel', waarin YHWH zijn tegenstander oproept voor de beslissende confrontatie.⁵² Naast Nah. 2:14 en 3:5 komt deze alleen voor in de boeken Jeremia (21:13; 23:30vv.; 50:31; 51:25) en Ezechiël (5:8; 13:8; 21:8; 26:3; 28:22; 29:3, 10; 30:22; 34:10; 35:3; 38:3; 39:1). Evenals de rest van de strofe lijkt zij voort te borduren op de vraag die in het tweede cantikel van het eerste canto centraal stond: 'Wat denk je wel te kunnen beginnen tegen YHWH?' (1:9a). YHWH neemt dus als het ware de uitdaging aan. Let hier ook op het gebruik van hetzelfde voorzetsel אל, dat alleen voorkomt in 1:9; 2:14 en 3:5. Op deze manier wordt expliciet gesteld dat YHWH de zaak van de onderdrukte tot de zijne heeft gemaakt: Hij kiest vóór de onderliggende partij en daarmee tegen de hier aangesproken onderdrukker. Het lijkt er dus op dat de dichter van het boek Nahum verantwoordelijk is voor deze formulering. Dat betekent dat deze woorden waarschijnlijk van hem werden overgenomen door Jeremia en dat we hier opnieuw een voorbeeld hebben van invloed van het boek Nahum op deze latere profeet. Dit wordt bevestigd door een andere overeenkomst, namelijk de verwijzing naar vuur gebruikt door YHWH tegen zijn opposanten in Jer. 21:13v.; 50:31v. en 51:25. Dit alles biedt ook een verklaring voor het opmerkelijke gebruik van מעוררת, 'holen', in Jer. 21:13.

Het epitheton צבאות past goed bij deze krijgshaftige boodschap. Het duidt immers op het hemelse leger dat soms naar de aarde komt om voor de goede zaak te strijden, zoals beschreven in Ri. 5:20vv.; 2 Kon. 6:17; vgl. ook 1 Kon. 22:19.⁵³ In het boek Nahum valt dit samen met het feit dat de dichter lijkt te denken dat zowel menselijke als goddelijke krachten Nineve zullen vellen (zie de eerder gemaakte opmerkingen over de 'verstrooier' in 2:2 en de 'geweldigen' in 2:6). De stad wordt aangeduid met de suffixen vrouwelijk enkelvoud, zoals in 1:8a, 11 en 2:2. Wellhausen, Van der Woude, Roberts en CTAT, 815, stellen voor om ze te wijzigen in mannelijke suffixen, omdat zij het antecedent zoeken in de directe context.

2:14b *'En Ik zal (jouw) wagens verbranden, in rook (doen opgaan)
en het zwaard zal jouw jonge leeuwen verslinden.'*

⁵² Zie P. Humbert, "Die Herausforderungsformel »hinnenî êlékâ«," ZAW 51 (1933) 101-108; en verder ook F. Baumgärtel, "Die Formel n'um jahwe," ZAW 72 (1961) 277-290; m.n. 279v.

⁵³ Zie hierover mijn dissertatie *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Neukirchen-Vluyn 1986, 261.

לעשן geeft aan dat het verbranden van de stad niet onopgemerkt zal blijven. De opstijgende rook zal als een signaal voor anderen zijn (vgl. Joz. 8:20v.). Deze woorden doen denken aan 2 Sam. 22:9 (= Ps. 18:9) met een beschrijving van de verwoestende theofanie (vgl. ook het beven van de aarde in v. 8, evenals in Nah. 1:5) en aan Jes. 9:17v. over het verbranden van het kwade door 'YHWH van de heerscharen'.

רכבה wordt vaak geëmend. De LXX heeft hier $\pi\lambda\eta\theta\acute{o}\varsigma$ σου, 'jouw menigte'; hetgeen wijst op רב met suffix in de brontekst (vgl. ook Pesh., Tg. en 4QpNah dat in het commentaar ורכבה heeft [het citaat zelf is niet bewaard gebleven]). Dit wordt als de betere tekst gezien door o.a. Wellhausen, Rudolph, Van der Woude, Renaud en CTAT, 812vv. Marti, JPM Smith e.a. willen hier lezen: רבצך, 'jouw hol', omdat dit een betere parallel is bij de 'jonge leeuwen' in de volgende regel. Om dezelfde reden stelt Elliger voor: סבבך, 'jouw struikgewas' (BHS, verwijzend naar 1:10; vgl. ook Jes. 9:17). Andere voorstellen zijn: רהבך, 'jouw trots' (Richter 1914, 134; Driver 1938, 271) en ברך, 'jouw hol' (Keller). Toch verdient hier de MT, ondersteund door de Vulg. (*quadrigas tuas*), de voorkeur. De vermelding van de strijdswagens is één van de vele verwijzingen naar de eerste twee hoofdstukken en ook naar het volgende hoofdstuk. Het is niet nodig om een synoniem parallellisme met כפירים te creëren, omdat ook in de volgende bicolon twee volledig verschillende elementen ('verscheuren' en 'boodschapper') worden gecombineerd. Dit zijn ook niet de enige voorbeelden in dit boek van vermengde vergelijkingen (zie 1:10 en 3:15, ook in verband met het werkwoord אכל!). רכבה kan worden beschouwd als een vrouwelijke vorm van רכב, in grammaticaal opzicht te vergelijken met טרפה in v. 13 (Cathcart 1979, 9). Dit betekent dat de *mappiq* moet worden weggelaten (vgl. Ez. 27:20). Blijkbaar gingen de Masoreten uit van een meer regelmatige vorm, met het suffix van de derde persoon enkelvoud. De reden voor dit nieuwe voorbeeld van een neologisme ligt waarschijnlijk in de wens om het geslacht van de parallelle woorden overeen te laten komen: עשן // כפירים zijn mannelijk en רכבה // חרב vrouwelijk.⁵⁴

Zoals al werd opgemerkt bij v. 12a moeten we bij de 'jonge leeuwen' waarschijnlijk denken aan de edelen, de bevelhebbers van het leger (vgl. P.D. Miller, UF 2 [1970] 183). Het feit dat van hen nu gezegd wordt dat zij worden verslonden door het zwaard markeert de overgang van beeldspraak naar de daarmee aangeduide werkelijkheid. Leeuwen jaagt men doorgaans niet met zwaarden. Dit wapen wijst juist op het slagveld. Van een 'verslindend zwaard' is ook sprake in Deut. 32:42 en Hos. 11:6 en ook in de vazallenverdragen van Esarhaddon (vgl. ANET, 540; TUAT, I/2, 176).

⁵⁴ Vgl. W.G.E. Watson, "Gender-Matching in the Old Testament," JBL 99 (1980) 321-341; m.n. 328, en TCHV, 210. Hij volgt hier de vertaling van Cathcart 1973, 79, hoewel deze later door Cathcart weer is herzien. In de hierboven gegeven vertaling is het door Watson gesignaleerde fenomeen nog duidelijker.

2:14c *'En Ik zal jouw verscheuren van de aarde wegsnijden
en de stem van jouw boodschapper zal niet meer worden gehoord.'*

De MT suggereert als object in de eerste regel de prooi, dat wil zeggen de buit meegenomen door de Assyriërs naar Nineve. Het is echter aannemelijker om hier te denken aan de actie van het pakken van de prooi, omdat dit beter past bij de andere verwijzingen naar de Assyriërs in dit vers, die alle een activiteit inhouden (wagens, jonge leeuwen, boodschappers). Daarom moet de vocalisatie hier enigszins worden aangepast: טַרְפָּךָ, waarbij een infinitivus gelezen wordt in plaats van een naamwoord. Dit lost ook het door Rudolph gesignaleerde probleem op dat er niets overblijft om te plunderen (vgl. v. 10) indien alle buit al zou zijn verwijderd. De door hem voorgestelde oplossing middels een vertaling 'van het land' wordt tegengesproken door het gebruik van אֶרֶץ in 1:5.

De vorm van het suffix in מִלְאֲכָךָ is ongebruikelijk en wordt daarom doorgaans gewijzigd. E. Ben Yehuda, *JAOS* 37 (1917) 327, veronderstelt dat de MT hier wel correct is, maar hij stelt voor om te vertalen, op grond van een Arabische equivalent *lāka*, 'knarsen': 'het geluid van jouw knarsen'. De meeste geleerden kiezen voor de lezing מִלְאֲכֶיךָ (vgl. GK §911). Keller e.a. gaan uit van de lezing van de LXX: τὰ ἔργα σου (vgl. ook de Pesh.), hetgeen zou wijzen op מִלְאֲכֶיךָ in de brontekst. Wellhausen (vgl. ook Van der Woude en *CTAT*, 813) kiezen voor מִלְאֲכָךָ (een defectief geschreven meervoud met mannelijk suffix). Andere suggesties zijn: מִלְאֲכָם (met suffix meervoud) door S. Krauss, *ZAW* 48 (1930) 324; מִאֲכָלֶיךָ, 'jouw voeden', door Driver 1938, 271; לְבִיאֶיךָ of לְבִאוֹתֶיךָ, 'jouw leeuwinnen' door Richter 1914, 135, Elliger en Schulz 1970, 32. Doorgaans neemt men niet de moeite om uit te leggen waarom de Masoreten de huidige zeldzame vorm accepteerden of introduceerden. Men mag toch aannemen dat zij daarvoor hun redenen hadden. Volgens Keil heeft het suffix 'eine um des Tones am Ende des Abschnittes willen verlängerte Form, analog dem אֶתְכָּה Ex. 29,35' (vgl. ook Goslinga). Indien מִלְאֲכָךָ inderdaad een bijzondere vorm van מִלְאֲכֶיךָ is, dan zou dit goed passen bij de verwijzing naar de ene boodschapper in 2:1 en de tegenstelling benadrukken: de boodschap van vrede voor Juda gaat gepaard met het einde van de Assyrische boodschapper, die voor de omringende volken doorgaans alleen maar slecht nieuws zal hebben gehad.⁵⁵

⁵⁵ D.N. Freedman en B.E. Willoughby, *TWAT*, IV, 894, spreken hier van 'militärische Herolde, die durch ihre Signale zur Schlacht blasen und die verschiedenen taktischen Manöver einleiten,' maar er zijn voor een dergelijke speciale functie geen aanwijzingen in andere teksten te vinden. Deze interpretatie lijkt te zijn gebaseerd op een te beperkte uitleg van de vergelijking met de onwaarschijnlijke veronderstelling dat כְּפִירֶיךָ het object is van zowel תֹּאכַל als הִכְרַתִּי, terwijl טַרְפָּךָ in *status constructus* zouden staan. De duidelijke verbanden met de context worden genegeerd.

‘ACH, NINEVE !’

NAHUM 3:1-19

- A.i.1 *Ach, stad van bloedvergieten, (3:1aA)*
 een en al leugen, (1aB)
 vol met buit! (1bA)
 Het roven houdt niet op. (1bB)
- 2 *Zweepgeklap! (2aA)*
 Het geluid van ratelend(e) wiel(en)! (2aB)
 En een voortjagend paard (2bA)
 en een denderende wagen! (2bB)
 Een aanvallende ruiter (3aA)
 en een vlammend zwaard (3aB)
 en een bliksemende speer! (3aC)
- 3 *En een grote hoop verslagenen (3bA)*
 en een massa doden! (3bB)
 En er komt geen einde aan de lijken. (3cA)
 Men struikelt over hun lijken! (3cB)
- ii.1 *Vanwege de vele hoererijen van de hoer, (4aA)*
 bevallig schoon, meesteres in toverijen. (4aB)
 Volken verkopend voor haar hoererijen (4bA)
 en families voor haar toverijen. (4bB)
- 2 *‘Let op, Ik ben tegen jou!’ (5aA)*
 (Dit is een) uitspraak van YHWH van de legerscharen. (5aB)
 ‘En Ik zal je schaamdelen ontbloten tot aan je gezicht (5bA)
 en Ik zal volken je naaktheid laten zien (5bB)
 en koninkrijken je schaamte. (5bC)
 En Ik zal vuil op je gooien (6a)
 en Ik zal je verachtelijk maken (6b)
 en je tot een schouwspel maken. (6c)
- 3 *En het zal gebeuren dat ieder die je ziet van je zal wegvluchten (7aA)*
 en zeggen: “Nineve is verwoest. (7aB)
 Wie zal haar beklagen?” (7bA)
 Waar moet Ik troosters voor jou zoeken?’ (7bB)
- B.i.1 *Zou jij het beter doen dan No van Amon, (8aA)*
 liggend aan de rivieren, (8aB)
 (met) wateren rondom haar? (8aC)
 Haar voorwal was de zee, (8bA)
 van de zee haar muur. (8bB)
- 2 *Kus was haar kracht met Egypte (9aA)*

- en er kwam geen einde aan. (9ab)*
Put en Libiërs (9bA)
waren haar hulp. (9bB)
- ii.1 *Ook zij ging in ballingschap, in gevangenschap. (10aA)*
Ook haar kinderen werden verpletterd op alle hoeken van de straten. (10aB)
En over haar edelen wierp men het lot (10bA)
en al haar groten werden in de boeien geslagen. (10bB)
- 2 *Ook jij zal dronken worden, (11a)*
je zal verduisterd worden. (11b)
Ook jij zal een schuilplaats tegen de vijand zoeken. (11c)
- C.i.1 *Al je vestingen zijn vijgenbomen met vroegrijpe vruchten. (12a)*
Als ze worden geschud, vallen ze in de mond van de eter. (12b)
Zie, je volk in jouw midden is (als) vrouwen. (13a)
De poorten van je land zullen wijd open staan voor je vijanden. (13b)
Vuur zal je grendels verteren. (13c)
- 2 *Put voor je zelf water voor de belegering. (14aA)*
versterk je vestingen! (14aB)
Ga in de klei en stamp op het leem, (14bA)
maak de stenen wand sterk. (14bB)
- 3 *Daar zal vuur je verteren, (15aA)*
een zwaard zal je neerhouwen. (15aB)
Het zal je verteren als verslinders, (15bA)
talrijk als verslinders, (15bB)
talrijk als sprinkhanen. (15bC)
- ii.1 *Jij hebt je kooplieden vermenigvuldigd (16aA)*
meer dan de sterren van de hemel. (16aB)
[Een verslinder spreidt zijn vleugels uit en vliegt weg. (16b)]
Jouw wachters zijn als sprinkhanen (17aA)
en jouw schrijvers als zwermen sprinkhanen, (17aB)
die op de heggen zitten op een koele dag.] (17aC)
De zon gaat op en zij verdwijnen (17bA)
en hun plaats in onbekend. Waar zijn ze (gebleven)? (17bB)
- 2 (1) *Jouw herders zullen in slaap vallen, koning van Assyrië. (18aA)*
 (*) *Jouw edelen zullen op hun plaatsen blijven. (18aB)*
 (2) *Jouw volk zal verstrooid worden op de bergen (18bA)*
 (1) *met niemand om (hen) te verzamelen. (18bB)*
- 3 *Er zal geen verzachting zijn voor jouw rampspoed, (19aA)*
je wond zal afschuwelijk zijn. (19aB)
Allen die het nieuws over jou horen (19bA)
zullen in hun handen klappen om jou. (19bB)
[Want over wie is jouw boosheid niet voortdurend gekomen?] (19c)

HOOFDLIJNEN EN PERSPECTIEVEN

In dit laatste hoofdstuk beginnend met een ironisch klaaglied komen opnieuw de elementen van het goddelijk oordeel en het visioen van zijn vervulling aan de orde. Het spreekt ook Nineve aan als de bloedstad: de hoofdstad van de Assyriërs die verantwoordelijk zijn voor zoveel bloedvergieten zal nu gevuld worden met het bloed van zijn eigen inwoners. Met deze vervloeking vanwege het bloedvergieten wordt een nieuw, een moreel aspect geïntroduceerd. Daaraan wordt in de volgende verzen nog de verwijzing naar hun onbetrouwbaarheid aan toegevoegd: hun stad wordt vergeleken met een hoer die op passende wijze zal worden gestraft, namelijk doordat ze te schande gemaakt zal worden voor het oog van de volken.

Het conflict met Nineve blijkt nu ook meer te zijn dan slechts een zaak voor Juda en zijn God. Het betreft ook andere volken, zoals de Egyptenaren en hun bondgenoten. Niet alleen Juda zal feestvieren, iedereen zal blij zijn met het einde van de tiran.

Hoewel de dichter hier meer namen noemt dan in de voorafgaande twee hoofdstukken, verbindt hij zijn woorden niet aan één bepaalde historische situatie. Hij lijkt zelfs bewust ruimte te laten voor een meer algemene toepassing. Schijnbaar onoverwinnelijke steden zoals No van Amon kunnen veroverd worden; dat geldt ook voor Nineve en elke andere residentie van nieuwe tirannen. Zij die nu sterk lijken kunnen morgen zwak zijn. Deze realistische, maar ook optimistische kijk op de geschiedenis is gebaseerd op zijn geloof in de krachtige verdediging van de gerechtigheid door YHWH, zoals hij dat beschreef in het eerste hoofdstuk. Vanwege deze tamelijk algemene benadering kunnen de woorden van Nahum gemakkelijk worden toegepast op nieuwe situaties en verbonden worden aan nieuwe verschijningsvormen van boze machten. Voorbeelden van dit gebruik van het boek Nahum zijn mogelijk al te vinden in delen van het boek Jesaja welke gedateerd kunnen worden ten tijde van of na de Babylonische ballingschap. Het orakel tegen (de dochter van) Babylon in Jes. 47 gebruikt elementen van Nah. 3:5-7, waarin Nineve vergeleken wordt met een hoer en te schande wordt gemaakt. Het kan nauwelijks toeval zijn dat in Jes. 47:3 sprake is van de wraak van YHWH (vgl. Nah. 1:2). De na-exilische profetie tegen Tyrus en Sidon in Jes. 23:15-18 voegt aan de vergelijking met een hoer een verwijzing naar de winst uit de handel toe (vgl. Nah. 3:16). Dit brengt ons dicht bij de bekende tekst over de hoer Babylon in Op. 17v. Naast hoererij en handel wordt hier de toverij genoemd (18:3, 22). Daarmee wordt een element toegevoegd dat we ook vinden in Nah. 3:4. Andere aanwijzingen voor mogelijke directe of indirecte invloed van het boek Nahum op dit deel van Openbaring zijn het feit dat Babylon verweten wordt 'dronken van bloed' te zijn (17:6; vgl. Nah. 3:1 en 11) en de herhaalde ironische klacht over het verbranden van de stad (18:9-19; vgl. Nah. 3:1 en 7).

Een ander voorbeeld van een nauwe relatie tussen het laatste hoofdstuk van het boek Nahum en latere profetieën is te vinden in Jes. 51:19v. De beschrijving van verwoesting en dood samen met het ontbreken van troost doet sterk denken aan

Nah. 3:7 en 10 (vgl. ook 2:11). In het boek Joël treft men ook een aantal passages aan die beïnvloed lijken te zijn door het boek Nahum, met name de verwijzingen naar de sprinkhanen in Joël 1 (vgl. Nah. 3:15vv.)

Het commentaar op het boek Nahum gevonden in Qumran ziet in de 'stad van bloedvergieten' een verwijzing naar Jeruzalem ('de stad van Efraïm'), dat door de Farizeeën gevuld is met leugens en bedrog. (No van) Amon wordt er gelijkgesteld met de Sadduceeën (aangeduid als 'Manasse'). De enige veilige en goede plaats is de gemeenschap van Qumran, dat in het boek Nahum zou voorkomen als Juda.

Hieronymus ziet in No van Amon historisch gezien een verwijzing naar Alexandrië of Amman. Geestelijk zou het staan voor de kerk als tegenhanger van de wereld gesymboliseerd door Nineve. In de beschrijving van de kwade macht vindt hij veel verwijzingen naar de duivel. Cyrillus ziet Satan vooral in de 'eter' van de zielen (3:12). Het laatste vers van het boek zou voorspellen dat Satan vernietigd zal worden door Christus. Luther merkt op bij de uitleg van 3:5, dat hij dit in zijn dagen vervuld ziet in de manier waarop het evangelie de hoererij van de paus ontmaskert. Petrus van Hoeke spreekt in zijn commentaar van de 'Assyrische Turk' en voegt aan de herinterpretatie van Nah. 3 in Openbaring toe dat het zeker is dat deze profetieën betrekking hebben op de zonden van het Turkse rijk. Moderne uitleggers zijn wat voorzichtiger in het aanwijzen van 'Assyriërs van onze tijd'. Zij die pogen de theologische boodschap samen te vatten leggen er doorgaans de nadruk op dat God blijkbaar zijn eigen ongekende, mysterieuze gang gaat wanneer Hij een einde maakt aan het kwaad.

INLEIDING TOT DE EXEGESE

Literatuur: Balaban 1962; H. Brunner, "Eine assyrisches Relief mit einer ägyptischen Festung," *AfO* 16 (1952v.) 253-262; M. Dahood, "Causal *Beth* and the Root NKR in Nahum 3,4," *Bib* 52 (1971) 395v.; J. van Doorslaer, "No Amon," *CBQ* 11 (1949) 280-295; D.E. Florit, "Ripercussioni immediate della caduta de Ninive sulla Palestina," *Bib* 13 (1932) 399-417; T.F. Glasson, "The Final Question - In Nahum and Jonah," *ET* 81 (1969f.) 54v.; R.P. Gordon, "Loricat Locusts in the Targum to Nahum III 17 and Revelation IX 9," *VT* 33 (1983) 338v.; P. Höffken, *Untersuchungen zu den Begründungselementen der Völkerorakel des Alten Testaments*, Bonn 1977; Nogalski 1993a, 40-45; Nogalski 1993b, 117-128; P. Ruben, "Strophic Forms in the Bible," *JQR* 11 (1899) 431-479; J.E. Sanderson, "Nahum," *The Women's Bible Commentary* (ed. C.A. Newsom, S.H. Ringe), London 1992, 217-221; T. Schneider, "Zum topographischen-historischen Hintergrund von Nah 3,8f," *BN* 44 (1988) 63-73; R. Weiss, "A Comparison between the Massoretic and the Qumran Texts of Nahum III, 1-11," *RdQ* 4 (1963v.) 433-439; G. Wildeboer, "Nahum 3,7," *ZAW* 22 (1902) 318v.

Vergeleken met de vorige hoofdstukken heeft Nah. 3 weinig aandacht gekregen in het moderne onderzoek. Dit zal ook te maken hebben met het feit dat de Hebreeuwse tekst weinig problemen oplevert. Hij geeft eerder aanleiding tot bewon-

dering dan tot discussie. Zo merkte reeds Hieronymus op bij vv. 1-4 dat geen enkele vertaling recht kan doen aan de schoonheid van de oorspronkelijke taal. Er blijkt ook weinig reden te zijn om te twijfelen aan de eenheid en authenticiteit van dit hoofdstuk. Toch zijn er enkele verzen opgevat als glossen. Er wordt ook wel gesleuteld aan de volgorde van de verzen. Sommige geleerden menen sporen van redactie te hebben gevonden, maar er is wat dit betreft weinig overeenstemming te bespeuren, zoals duidelijk moge worden uit het volgende, chronologische overzicht:

Billerbeck wil vv. 12-15 plaatsen na 2:4, omdat dit zou resulteren in een logischer gedachtegang.

Ruben 1899, 459, veronderstelt dat v. 15 bestaat uit opmerkingen die oorspronkelijk ter correctie in de kantlijn stonden geschreven.

Haupt deelt hoofdstuk 3 op in zijn reconstructie van vier liederen. 3:1, 4-7 horen aan het begin van het tweede lied; 3:8-11, 14v., 12v. en 18v. vormen het derde lied; 3:2v. ziet hij als begin van het vierde lied.

Duhm 1911, 106v., plaatst de laatste verzen in een nieuwe volgorde: vv. 14, 15a, 19b, 15b-17, 18-19a. Hij schrapt vv. 16-17a grotendeels.

Riessler ziet in vv. 1-4 de 'Grundstock' van het boek. Daar zouden aanvankelijk 1:11, 14; 2:2; 3:5vv. en 13-19 aan zijn toegevoegd en in een latere fase: 1:2-5, 8 en 2:14, samen met de historische berichten in 2:4-12 en 3:8vv.

JPM Smith onderscheidt kleine glossen in vv. 8, 13, 15 en 16. Hij beschouwt vv. 18v. als secundair, omdat het een terugblik zou zijn en de val van Nineve zou weergeven als een afgesloten gebeurtenis.

Jeremias 1970, 28-53, veronderstelt dat vv. 1-5 en 8-11 oorspronkelijk gericht waren tot Jeruzalem en een nieuwe betekenis kregen tijdens de Babylonische ballingschap. Ze zouden zijn verbonden met een lijkenlied over Nineve (v. 7) en gecombineerd met orakels tegen Assyrië (vv. 12-19). Hij ziet glossen in vv. 6, 15a, 16 en 17a.

Volgens Schulz 1973 is vv. 4-6 onderdeel van de ringcompositie die volgens hem begint in 2:12 en waaraan vv. 1-3 werd toegevoegd. Ze worden gevolgd door de spottende klacht in vv. 7-18. Het begin van v. 7 en v. 19 zouden zijn toegevoegd als een raamwerk. Kleine glossen vindt hij in vv. 15a en 16b (zie over deze analyse ook Höffken 1977, 520v.).

Renaud veronderstelt dat vv. 2v. oorspronkelijk na 2:11 stond; vgl. Robertson, die vv. 1 en 4 scheidt van vv. 2v.

Seybold 1989, 19-34, beschouwt 3:8-19a; 3:1, 4a; 3:2 en 2:2, 4-13 als de oudste delen van het boek. Deze gedichten zou zijn geschreven in de eerste helft van de zevende eeuw en zijn verbonden met de godsorakels 2:14 en 3:5v. kort voor de val van Nineve. Volgens hem zijn 3:7 en 19b secundair.

Nogalski vermoedt dat vv. 18v. later zijn toegevoegd, samen met 1:11-14, als een raamwerk voor ouder materiaal. Hij dateert deze redactie rond het jaar 612. Hij vindt sporen van na-exilische bewerking in vv. 15a en 16b.

Lescow 1995 rekent vv. 1-4, 12 en 18v. bij de grondtekst, vv. 5v. en 13-17 horen zijns inziens bij een eerste aanvulling, maar hij sluit niet uit dat vv. 15b-17 opgevat moet worden als een nog later toegevoegde glosse.

Een van de weinige dingen waarin al deze theorieën overeenkomen is de twijfel aan de authenticiteit van vv. 15-19. Ook de in dit commentaar gegeven structuur-analyse wijst in deze richting. Voor de rest komt uit deze analyse echter naar voren dat ook dit hoofdstuk evenwichtig is opgebouwd met vele verbanden met de voorafgaande hoofdstukken.

EXEGESE

Canto III (3:1-19)

Het laatste canto wordt in de eerste plaats gekenmerkt door inclusie. Het begint met een kort klaaglied en het eindigt met de melding van handgeklap, een universeel gebaar van vreugde. Daarmee onderstreept het dat de rouw over Nineve ironisch is bedoeld. Men zal tevergeefs zoeken naar sympathie voor de veroemde stad (v. 7). Een inclusie wordt ook gevormd door de herhaling van רב in vv. 3v. en 16, door het parallelle paar ממלכות (v. 5) // מלך (v. 18) en door de tegenstelling van טוב (vv. 4, 18) en רעה (v. 19). Een ander typerend element van dit canto is de retorische vraag (vv. 7v., 17, 19). Evenals het tweede canto bestaat het uit drie subcanto's met elk een duidelijk eigen inhoud, met respectievelijk 3+3, 2+2 en 3+3 strofen.

Subcanto III.A (3:1-7)

In dit deel van de tekst gebruikt de dichter de traditionele profetische vorm van de oproep beginnend met הוי, gevolgd door een beschrijving van de reden voor de onheilspellende wee-roep.¹ Er bestaat verschil van mening over de precieze indeling. Sommige geleerden beschouwen vv. 1-3 als een eenheid (Vermeylen, a.w., 134), anderen vv. 1-4 (Krieg, a.w., 433) of vv. 1-7 (Westermann, a.w., 140; Janzen, a.w., 70v.). Het eigenlijk 'wee-orakel' lijkt beperkt te blijven tot v. 1, hoewel sommigen denken dat het doorloopt tot v. 3 (Becking 1978, 119) of tot v. 4 (Van der Woude, Achtemeier). Het volgende vers introduceert de aanvallers (vgl. 2:5) die de ommekeer aangekondigd in deze profetie bewerken: de stad van bloedvergieten zal gevuld worden met het bloed van zijn eigen inwoners (v. 3b).² We zien hetzelfde patroon in het tweede cantikel van dit subcanto: na de aantijging dat Nineve als een hoer en een tovenaars is (v. 4) kondigt YHWH aan dat hij

¹ Vgl. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1960, 136-142; E. Gerstenberger, "The Woe-Oracles of the Prophets," *JBL* 81 (1962) 249-263; R.J. Clifford, "The Use of *hōy* in the Prophets," *CBQ* 28 (1966) 458-464; G. Wanke, "ōy und hōy," *ZAW* 78 (1966) 215-218; W. Janzen, *Mourning Cry and Woe Oracle* (BZAW 125), Berlin 1972; J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, Vol. 2, Paris 1978, 603-652; R.E. Clements, "The Form and Character of the Prophetic Woe-Oracles," *Semitics* 8 (1982) 17-29; D.R. Hillers, "Hōy and Hōy-Oracles: A Neglected Syntactic Aspect," *The Word of the Lord Shall Go Forth* (Fs D.N. Freedman, ed. C.L. Myers et al.), Philadelphia 1983, 185-188; M. Krieg, *Todesbilder im Alten Testament*, Zürich 1988, 420-443.

² Zie over deze 'woe-threat combination' Gerstenberger, a.w., 253. Met betrekking tot Nah. 3 merkt hij op dat de dreiging pas begint in v. 5. Binnen de context van dit boek functioneert het visioen van de verwoesting in vv. 2vv. echter duidelijk ook als dreiging.

de stad op overeenkomstige wijze zal behandelen (vv. 5v.). Men lette ook op het gebruik van אֵין aan het einde (vv. 3c en 7b). De samenhang van dit subcanto wordt ook aangeduid door de parallel tussen הָיָה en de verwijzing naar (het ontbreken van) rouw in v. 7. Hier vinden we dus opnieuw een inclusie. De afbakening wordt ondersteund door Hēv. dat ruimte laat na v. 7.³

Cantikel III.A.i (3:1-3)

De aanklacht tegen Nineve, dat het een stad van bloedvergieten is (v. 1a), heeft een tegenhanger in de aankondiging van een bloedbad binnen zijn muren (v. 3). Deze inclusie wordt onderstreept door het externe parallelisme van דָּמִים en פָּגַר (vgl. Jes. 34:3). De middelste strofe met de beschrijving van de nadering van een angstaanjagend leger (vv. 2a-3) markeert de overgang van het één naar het ander.

Strofe III.A.i.1 (3:1)

Deze strofe bestaat uit twee korte bicola. Hij is onderscheiden van de context door הָיָה, een duidelijk markeerpunt van het begin van een nieuwe eenheid, en verder door de verandering in de manier waarop Nineve ter sprake komt. In het voorafgaande werd Nineve aangesproken, hier wordt de stad beschreven in de derde persoon. De overgang naar de volgende strofe wordt aangegeven door de verandering van subject: van Nineve naar zijn aanvallen.

3:1a *Ach, stad van bloedvergieten,
een en al leugen!*

הָיָה is de normale kreet van rouw. In een profetisch orakel kan het functioneren als een ironische aankondiging van de zekere dood welke de aangesprokene wacht (vgl. H.-J. Zobel, *TWAT*, II, 387v.). Het kan vergeleken worden met de reactie van de dienstmeisjes van de koningin genoemd in 2:8. Zij 'jammeren als duiven', alsof ze al dood waren. De dichter is hier waarschijnlijk geïnspireerd door de verwante profetie in Jes. 10:5vv, beginnend met הָיָה אֲשׁוּר; vgl. ook het gebruik van הָיָה in Jes. 1:24 (naast het woordpaar נָחַם // נָקַם; vgl. Nah. 1:1v.). Dergelijke vervloekingen van een stad komen we ook tegen in Jes. 29:1; Jer. 13:27 (zie ook de opmerkingen bij Nah. 3:5b), Zef. 3:1 en in de Ugaritische legende van Aqhat (KTU 1.19.III: 45vv.).⁴

Het meervoud in עִיר דָּמִים duidt op het vergoten bloed. In Ez. 22:2; 24:6, 9 wordt hetzelfde gezegd van Jeruzalem (עִיר הַדָּמִים). Het is niet waarschijnlijk dat ook Nah. 3:1 in het licht van deze teksten uitgelegd moet worden als gericht tot Jeruzalem, zoals Jeremias 1970, 20, beweert (hij verwijst daarbij ook naar 2 Kon.

³ Ik kom hier terug op een eerdere suggestie (Spronk 1995b, 180), dat v. 7 bij de volgende eenheid zou horen. Er zijn weliswaar relaties met het volgende vers (het gebruik van namen en het persoonlijk voornaamwoord van de tweede persoon), maar de verbanden met de voorafgaande verzen zijn sterker.

⁴ Vgl. A. Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 8), Leiden 1996, 250.

21:16; 24:4 en Jer. 22:17). Het lijkt er eerder op dat Ezechiël zich in deze heeft laten inspireren door Nahum en via deze formulering wilde aangeven dat Jeruzalem geworden is als de voormalige hoofdstad van de Assyriërs. In het hoofdstuk dat omgeven wordt door de genoemde teksten over Jeruzalem als bloedstad wordt immers verwezen naar de 'overspelige' relatie van Israël met de Assyriërs (Ez. 23:5vv.). Het spreken over de door de Assyriërs aangerichte bloedbaden roept in herinnering dat YHWH aan het begin van dit boek 'wreker' wordt genoemd: het bloed van de Assyrische slachtoffers roept om wraak (vgl. Ps. 79:10) en dit wordt gehoord door YHWH die trouw is aan het verbond met zijn volk en nu bloedig wraak zal nemen op zijn onderdrukkers (Deut. 32:40-43; vgl. ook *KAI* 224:11f.).

De beste parallel van כחש vindt men niet, zoals gesuggereerd door Jeremias 1970, 32v., in Hos. 7:3; 10:12v. en 12:1, maar in Ps. 59:3. De psalmdichter spreekt van hoogmoedige en leugenachtige vijanden en van de hoop dat YHWH hen zal vernietigen. Een voorbeeld van Assyrische leugens wordt beschreven in Jes. 36:6v., waar de boodschapper van Sanherib beloften doet aan Jeruzalem die nooit waargemaakt kunnen worden, terwijl hij tegelijkertijd de suggestie wekt dat Hizkia zijn volk zou misleiden.⁵

3:1b *Vol met buit!*

Het roven houdt niet op.

De LXX geeft het voorlaatste woord weer met ψηλαφηθήσεται. De vertaler lijkt מיש te hebben afgeleid van מוש, 'voelen, aanraken' (vgl. de Pesh.). 4QpNah heeft hier ימוש, van מוש met dezelfde betekenis. De MT is een imperfectum qal van מיש.

Het feit dat de stad overladen was met goederen (טרף // פרק; vgl. Ps. 7:3) geroofd van anderen, is het gevolg van het genoemde bloedvergieten en de leugens van Assyrië. Zoals werd opgemerkt bij 2:10 herinnert het aan het pochen van de Assyrische koningen over de rijkdommen die zij meegenomen hadden uit veroverde landen. Zo bericht bijvoorbeeld Assurbanipal: 'Het hele gebied van mijn land is totaal gevuld tot aan de uiterste grens' (Piepkorn, 82v.).

Strofe III.A.i.2 (3:2-3a)

In deze strofe horen we van de strijdswagens van het naderende leger gereed om het bloed van de Ninevieten te vergieten. Evenals in 2:11b gaat de beschrijving van beneden naar boven. De eerste regel is als een oproep om aandacht te krijgen: hoor, ze komen eraan! Vervolgens beschrijft de dichter wat er te zien is van de krijgswagens, beginnend met de wielen, dan de paarden, de ruiters en tenslotte de wapens waarmee ze boven hun hoofd zwaaien. Het effect wordt versterkt door de assonantie via de letter ג. Verder is er alliteratie door het gebruik van de נ en de ח in v. 3aB-bA.

⁵ Vgl. ook M.A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, Zürich 1964, 297v. Volgens hem zijn דמים en כחש 'die Oberbegriffe, welche das handels- wie das außenpolitische Treiben des Assyrischen Reiches in den Augen Nahums verabscheuungswürdig machen' (p. 298).

3:2a *Zweepgeklap!**Het geluid van ratelend(e) wiel(en)!*

De extreem korte regels, zonder werkwoorden en zonder het verwachte meervoud, herinneren aan de eerdere aankondiging van de komst van de aanvallers in 2:2b. Met Hieronymus en Abarbanel suggereren sommige uitleggers dat vv. 2v. beschrijven hoe de Assyriërs andere volken aanvielen (Eaton, Van der Woude, Becking, Achtemeier: 'her military juggernaut'). Binnen de huidige context en vanwege de relaties met 2:2b (vgl. ook de manier waarop 3:2b voortborduurt op 2:5) is dit niet waarschijnlijk. Het zou ook de enige volledig positieve beschrijving van de nog ongebroken macht van Assyrië zijn in dit boek.

Het onheilspellende lawaai van de wielen werd wat betreft de Assyrische strijdswagens vooral veroorzaakt door het feit dat de wielen in de periode van Sanherib en Assurbanipal werden versterkt met spijkers (zie de literatuur vermeld bij 2:5; m.n. Nagel, 60, Pl. 50 en 51).

3:2b *En een voortjagend paard
en een denderende wagen!*

Vergeleken met 2:5 ontbreekt hier een aanduiding van de plaats. Dit roept het beeld op van alom aanwezige krijgswagens. De dichter staat als het ware midden in de actie. De wortel דהר komt alleen hier en in Ri. 5:22 voor, in een passage die lijkt te verwijzen, zoals eerder werd opgemerkt, naar hemelse militaire steun (zie de opmerkingen bij 2:14a). Opnieuw lijkt de dichter dus een associatie te suggereren tussen de aanvallers van Nineve en YHWH met zijn hemelse legerscharen. Het gebruikt van להב in v. 3aB wijst in dezelfde richting (vgl. J.B. Geyer, *VT* 37 [1987] 176v., over de 'mythological context'). De profeet Joël werd waarschijnlijk geïnspireerd door dit vers toen hij schreef over de Dag van YHWH (Joël 2:4v.).

3:3a *Een aanvallende ruiter
en een vlammend zwaard
en een bliksemende speer!*

Een tricolon is een gebruikelijke aanduiding van het eind (of het begin) van een grotere poëtische eenheid (vgl. Watson, *CHP*, 183). Er is dus geen reden om te veronderstellen dat er een colon ontbreekt (vgl. *BHS*) of om de eerste regel te schrappen, zoals Van der Woude voorstelt.

Zoals uit de herhaling van פרש blijkt, sluit dit vers aan bij 2:5b. Cathcart vertaalt hier met 'spanhorse'.⁶ Dit zou heel goed kunnen, indien hij ook gelijk had bij de veronderstelling dat dit vers verbonden is met het vorige. Wanneer we echter de Masoretische indeling volgen, is de ook elders voorkomende betekenis 'ruiter' aannemelijker.

⁶ Hij volgt hier S. Mowinkel, "Drive and/or Ride in the Old Testament," *VT* 12 (1962) 278-299; m.n. 289-295; zie ook W.R. Arnold, "The Word פרש in the Old Testament," *JBL* 24 (1905) 45-53; m.n. 47.

מַעֲלָה is een participium hif. van עָלָה en heeft een interessante parallel in Jer. 51:27: 'laat paarden aanrukken als opeengepakte sprinkhanen'. Dit geeft aan dat de dichter dit werkwoord gekozen zou kunnen hebben vanwege de komende vergelijking van de verwoesting met verslindende sprinkhanen in v. 15 (eveneens parallel met de verwijzing naar een zwaard). Het geeft ook aan de door M. Krenkel, *ZWTh* 9 (1886), 276, voorgesteld emendatie עָלִיהָ, 'Reiter über dir', niet nodig is.

De verwijzing naar een bliksemende speer (בֶּרֶק חֲנִיתָךְ; vgl. A. Schulz, *BZ* 23 [1935v.] 54v.) in Hab. 3:11 is waarschijnlijk ontleend aan Nahum (zie ook de overeenkomsten tussen Hab. 3:6, 10 en Nah. 1:5; tussen Hab. 3:8vv. en Nah. 1:4 en tussen Hab. 3:16 en Nah. 1:7).

Strofe III.A.i.3 (3:3b-c)

Elke colon in deze strofe bevat een verwijzing naar een lijk. Terwijl het in de vorige strofe leek alsof de dichter temidden van de voortrazende strijdswagens stond, krijgen we nu de indruk alsof hij op het slagveld staat na afloop van een gevecht dat veel afschuwelijke sporen heeft nagelaten. Door de herhaling van enkele woorden is deze strofe ook verbonden met het vorige hoofdstuk (vgl. het gebruik van כָּבֵד en וַאֲיֵן קֶצֶף ל in 2:10).

3:3b *En een grote hoop verslagenen en een massa doden!*

Deze treurige hoop (כָּבֵד, hier parallel met רֶב⁷) staat tegenover de zware vracht aan kostbaarheden meegenomen door de plundersaars (2:10). חָלָל verwijst naar de lichamen van hen die zijn doorstoken met de in het vorige vers genoemde zwaarden en speren. פֶּגֶר heeft ook de negatieve connotatie van het onbegraven blijven (vgl. o.a. Jes. 14:19; 34:3). Deze verschrikkelijke aanblik herinnert aan vloeken zoals we aantreffen in de Codex van Hammurabi: 'Moge Ishtar zijn soldaten neerslaan, de aarde drenken met hun bloed. Moge zij een stapel lijken van zijn soldaten maken in de vlakte' (*ANET*, 179; *TUAT*, I/1, 79); en in de vazallenverdragen van Esarhaddon: 'Moge Ninurta, de eerste van de goden, jou vellen met een krachtige pijl en de vlakte vullen met je bloed, je vlees te eten geven aan de adelaars en de gieren' (*ANET*, 538; *TUAT*, I/2, 170; zie ook de Aramese verdragsteksten uit Sfire; *TUAT*, I/2, 183, 185). Het doet ook denken aan daden waarop Assyrische koningen zoals Assurbanipal zich beroemen: 'Over een lengte van drie dubbele uren vulde ik de vlakte met hun lijken' (Piepkorn, 50v.).⁸

⁷ J.S. Kselman, "RB//KBD: A New Hebrew-Akkadian Formulaic Pair," *VT* 29 (1979) 110-114.

⁸ Zie hierover ook L.L. Rowlett, *Joshua and the Rhetoric of Violence. A New Historicist Analysis* (JSOTSup 226), Sheffield 1996, 103v. Bij opgravingen vond men vlak bij één van de poorten van het oude Nineve de skeletten van enkele tientallen personen die gedood waren bij de verovering van de stad. De opgravers leggen een direct verband met Nah. 3:3 (Stronach 1992, 232; zie ook zijn artikel over Nineve in *The Oxford Encyclopedia of Archaeology*, New York 1977, IV, 144-148, m.n. p. 147), maar men hoeft niet over profetische gaven te beschikken om te voorspellen dat er bij de verovering van een stad veel doden zullen vallen.

3:3c *En er komt geen einde aan de lijken.*

Men struikelt over hun lijken!

De Masoreten geven aan de we hier וְכַשְׁלֹו, perfectum qal, moeten lezen in plaats van het geschreven וְכַשְׁלֹו, imperfectum qal. De meeste uitleggers volgen hier echter het *Ketib*. Het *Qere* kan worden beschouwd als een poging om v. 3c in overeenstemming te brengen met v. 3b. Het subject van het werkwoord is hetzelfde als in 2:6. De Assyriërs struikelen over de lijken van hun verslagen landgenoten. Het suffix derde persoon meervoud is hetzelfde als in 2:11. Daar werd het ook gebruikt aan het einde van het cantikel en zonder duidelijk antecedent in de directe omgeving. Het is niet nodig om de slot-*mem* te schrappen (vgl. *BHS*) of zelfs de hele laatste regel, zoals voorgesteld door o.a. JPM Smith en door Van der Woude, die vermoedt dat het een glosse is om de overgang van lijken naar hoererij te verklaren. In deze glosse zou גִּייה seksuele associaties hebben zoals in het latere Hebreeuws: ze zijn gevallen vanwege hun (seksueel verhitte) lichamen.

De LXX heeft in de eerste colon: τοῖς ἔθνεσιν αὐτῆς. Blijkbaar dacht hij hier aan גִּי, 'volk'. In de tweede wordt het weergegeven met ἀσθενήσουσιν τοῖς σώμασιν αὐτῶν. Dit lijkt te duiden op een afzwakking van de tekst: 'hun lichamen zullen zwak worden' (vgl. *GELS*, 227).⁹

Cantikel III.A.ii (3:4-7)

Dit cantikel, met de introductie van het nieuwe element van de hoererij, kan vergeleken worden met de twee voorafgaande cantikels. Evenals cantikel II.C.ii (2:12-14) gebruikt het een beeld om de zonden van de stad mee aan te duiden als inleiding op het goddelijke oordeel waarin sprake is van datzelfde beeld (2:14 // 3:5). Evenals cantikel III.A.i (3:1-3) beschrijft het een omkering. De stad rijk geworden door bloedvergieten zal gevuld worden met de lijken van de eigen inwoners. Nu wordt aangegeven dat de hoer die anderen verleidde tot schandelijk gedrag zelf te schande gemaakt wordt. In beide gevallen begint het gedeelte met de aanklacht.

Doorgaans wordt v. 4 verbonden met v. 1-3 als de reden voor de beschreven slachting, maar die werd al in v. 1 gegeven. Een dergelijke verbinding met de voorafgaande verzen wordt ook weersproken door de duidelijkere verbinding met vv. 5v. Zie het externe parallellisme זנה // קלות (v. 5b; vgl. Hos. 4:18), de herhaling van גִּי (vv. 4bA en 5bB) en de parallellen met Jer. 13:22b in zowel v. 4 (מֵרָב) als v. 5 (גִּלָּה שׁוֹל). Een ander belangrijk verbindend element in dit cantikel is het gebruik van de wortel רָאָה in vv. 5b, 6 en 7a.

Strofe III.A.ii.1 (3:4)

De samenbindende factor van deze eenheid is het herhaalde parallelle paar זנה // כַּשְׁף.

⁹ Volgens G. Toloni, "Un 'ulteriore accezione di σώμα nei LXX," *EstBib* 54 (1996) 145-164, zou σώμα hier en in 1 Sam. 31:10b de z.i. oorspronkelijke betekenis van 'lijk' hebben.

3:4a *Vanwege de vele hoererijen van de hoer,
bevallig schoon, meesteres in toverijen.*

Macht is verleidelijk (vgl. Ez. 23) en de Assyriërs maakten daarvan gebruik om hun invloed te vergroten. Ze wekten de valse hoop bij andere volken dat zij zouden kunnen delen in de opbrengst. Al eerder (ter illustratie van de 'leugen' in v. 1) werd melding gemaakt van het goede voorbeeld daarvan in 2 Kon. 18. Men zou hier ook kunnen denken aan de beloning die buitenlandse heersers kregen wanneer zij zich onderwierpen aan het Assyrische gezag (vgl. Keller 1972, 413v.). Uiteindelijk zouden de tijdelijke voordelen hiervan nooit opwegen tegen de nadelen. Zo zal zij, die er aanvankelijk zo aantrekkelijk uitzielt ('bevallig schoon'), een 'meesteres in toverijen' blijken te zijn. Het is zeker geen toeval dat beide uitdrukkingen herinneren aan wat in het eerste hoofdstuk gezegd is over YHWH: Hij is goed (1:7) maar ook 'grimmige heer' (1:2). Op deze manier laat de dichter opnieuw zien dat het hier in de eerste plaats gaat om een conflict tussen YHWH en de Assyriërs, vertegenwoordigd door hun trotse hoofdstad, die dachten dat ze Hem zouden kunnen weerstaan (1:9). Op deze manier blijkt de beschuldiging in dit vers een goede inleiding op de herhaalde uitdaging door YHWH in v. 5.

3:4b *Volken verkopend voor haar hoererijen
en families voor haar toverijen.*

De gewone betekenis van מכר qal, 'verkopen', lijkt niet zo goed te passen in de huidige context, omdat op het eerste gezicht niet duidelijk is wat men zich moet voorstellen bij een hoer die 'volken verkoopt voor haar eigen hoererijen' (Cathcart). Om deze reden wordt wel voorgesteld om te lezen: הַמְכַרֶּת, 'zij die verstrikt' (zie o.a. Horst en BHS). Anderen stellen voor הַמְכַתֶּרֶת, 'die omgeeft' (Sellin); הַמְשַׁכֶּרֶת, 'die dronken maakt' (o.a. Marti) of הַמְכַרֶּת, 'die bekend is' (Dahood 1971 en Cathcart). Een eenvoudiger oplossing zou zijn om het werkwoord te verbinden met Arabisch mahara, 'misleiden' (Hitzig, Van Hoonacker, Goslinga, Junker; D.W. Thomas, JThS 37 [1936] 388v. and JThS NS 3 [1952] 214) of het uit te leggen in de zin van 'handelswaar maken van' (Patterson, verwijzend naar Akkad. makāru). Maar geen van deze voorstellen kan overtuigen. מכר kan worden uitgelegd met de gewone betekenis wanneer we deze tekst verbinden met Joël 4:3: 'die een jongen gaven voor een hoer en een meisje verkochten (ב מכר) voor wijn.' De dichter lijkt te hebben willen aangeven dat voor Nineve haar hoererij en toverij belangrijker waren dan het welzijn van volken en families (vgl. het gebruik van deze woorden als parallel paar in Jer. 10:25; Ez. 20:32 en Ps. 22:28v.). Het spectrum wordt hier dus verbreed. Nineve wordt niet alleen veroordeeld vanwege de onderdrukking van Juda, maar ook voor het leed die de Assyriërs al die andere volken heeft aangedaan. Niet voor niets zullen zij ook meedoen in het vreugdefeest over de val van Nineve (3:19; vgl. 2:1).

'Hoererij en toverij' is een verzamelbegrip voor allerlei afkeurenswaardige praktijken. Zo is er 2 Kon. 9:22 ook sprake van de vele (רב; vgl. Nah. 3:4a) hoererijen en toverijen van Izebel. Men duidt er twee aspecten van boze machten

mee aan. Hoererij staat voor het vermogen anderen te verleiden, toverij geeft de mogelijkheid aan om de ander jouw wil op te leggen. Het eerste zegt iets over Nineve als een aantrekkelijke stad, het tweede over de vaak in Assyrische teksten genoemde gedachte dat de koning van Assyrië de machtigste goden aan zijn kant heeft. Dat komt ook tot uitdrukking in de vloeken ter afsluiting van de vazallenverdragen: de goddelijke straffen op verbondsontrouw zullen vreselijk zijn (vgl. Keller 1972, 414, en Höffken 1977, 281).

Strofe III.A.ii.2 (3:5-6)

Het centrale thema van deze strofe is het ontbloten van de hoer Nineve. Wanneer men deze verzen vergelijkt met het verwante 2:14 valt op dat we hier een uitbreiding hebben: de uitspraak die in 2:14a wordt gevolgd door twee bicola is in 3:5v vergezeld van twee tricola.

3:5a *'Let op, Ik ben tegen jou!'*

(Dit is een) uitspraak van YHWH van de legerscharen.

Zie de opmerkingen bij 2:14a. Evenals in 2:14 kan dit gelezen worden als een reactie op de voorafgaande strofe waarin de boze macht van Nineve wordt beschreven. Alleen een tegenstander als YHWH kan haar een halt toeroepen.

3:5b *'En Ik zal je schaamdelen ontbloten tot aan je gezicht*

en ik zal volken je naaktheid laten zien

en koninkrijken je schaamte.'

Net als in v. 4 past de dreiging bij het kwaad waar zij zich tegen keert. De hoer wordt het initiatief uit handen genomen. Ze zal worden uitgekleeft; niet om haar schoonheid aan het licht te brengen, maar om haar te schande te maken. Dan zal er niets over blijven van haar vroegere macht en trots. Zo zullen de naties die eens aan de genade van de hoer Nineve waren overgeleverd nu toezien hoe zij machteloos geworden is door toedoen van YHWH.

שׁוֹל is het beste op te vatten als een aanduiding van de geslachtsdelen (vgl. L. Eslinger, *VT* 45 [1995] 154v.). גִּלְהָ עַל פָּנֶיךָ geeft aan dat de kleren zo hoog worden opgetild dat het hele lichaam ontbloot zal zijn. Daarom is de weergave van de LXX μετὰ ἀποκαλύψω καὶ ὀπίσω σου ἐπὶ τὸ πρόσωπόν σου, 'Ik zal jouw billen in jouw aanwezigheid ontbloten', een understatement. Parallellen van deze straf zijn te vinden in Jer. 13:26v.; Ez. 16:37v.; 23:10, 29; Hos. 2:12; zie ook Klaagl. 1:8.; en het Aramese verdrag van Sfire (*TUAT*, 1/2, 182; Hillers 1964, 58ff.).

Bij haar uitleg van deze passage merkt Sanderson op dat deze straf gezien moet worden in het licht van de manier waarop eerder het vergrijp is omschreven: 'Since Nahum had depicted Nineveh's treachery in terms of female sexuality, it felt quite fitting to him to depict its punishment in terms of the sexual violence of a man against a woman. As her sexual conduct had been »shameless«, she would now be treated »shamefully«' (Sanderson 1992, 220). Maar ze voegt eraan toe dat de dichter hiermee wel ongevoelig is voor het vreselijke lot dat zoveel gevangene vrouwen beschoren was. Doordat helemaal geen rekening wordt gehouden met de

realiteit van dit seksuele misbruik krijgt deze tekst in haar ogen iets pervers (p. 219).¹⁰ Het is echter nog maar de vraag of de dichter hier helemaal geen oog voor had (zie de opmerkingen bij 2:8). Daarbij moet ook nog worden opgemerkt dat hem niet verweten kan worden dat hij onkritisch over geweld schrijft. Het geweld waarmee Nineve wordt geconfronteerd is steeds te zien als het geweld waarmee de Assyriërs zelf tegen anderen optraden. Het valt nu op hen zelf terug.

3:6 *'En Ik zal vuil op je gooien
 en Ik zal je verachtelijk maken
 en je tot een schouwspel maken.'*

Nu ze te kijk is gezet, wordt ze besmeurd met vuil, omdat dit beter past bij haar ware natuur dan de voormalige uiterlijke schoonheid. שָׁקַץ (Mur. שְׁקוֹץ) wordt doorgaans gebruikt ter aanduiding van verafschuwde afgodsbeelden. Hoewel het hier anders wordt gebruikt, hoeft men nog niet te spreken van een geheel andere, profane betekenis, zoals aangegeven in HAL, 1514. Zoals al eerder werd opgemerkt worden Nineve bovennatuurlijk krachten toegedicht in de vorm van toverij en wordt de stad geschilderd als een rivaal van YHWH. Wie שְׁקִיצִים naar haar gooit maakt haar in zekere zin uit voor één van de verachte afgoden. Het werkwoord נָבַל kan men op dezelfde manier uitleggen, want in Deut. 32:15 wordt het gebruikt voor Israël dat zijn eigen god minacht en andere goden volgt.

כָּרַא is hier bedoeld als aanschouwelijk voorbeeld. Zo wordt het ook vertaald in de LXX: εἰς παράδειγμα. De Tg. vertaalt hier met: 'en Ik zal jou weerzinwekkend maken in de ogen van allen die je zien.' Dit suggereert dat de vertaler het woord verbond met רָעִירָאִי, 'uitwerpselen', of in de brontekst כְּאוֹרָה las van כָּאֵר, 'lelijk zijn' (zie ook 4QpNah; vgl. Weiss 1963v., 437; R.P. Gordon, *RdQ* 8 [1974] 126; en Gordon 1994, 68v.). Een vertaling met 'mest', zoals voorgesteld door Rashi en Qimchi, zou een goede parallel opleveren met שְׁקִיצִים. De relatie met רָאָה wordt evenwel ondersteund door het gebruik van dit werkwoord in vv. 5 en 7. Om dezelfde reden verdient de suggestie van G.R. Driver, *JThS* 41 (1950) 172v., om כְּדָמָה, 'as a woman in menstruation', te lezen geen navolging.

De behandeling die Nineve hier krijgt aangezegd kan men vergelijken met wat Assurbanipal deed met Elamitische edelen die 'zeer oneerbiedig hadden gesproken over de goden van Assyrië'. Zij werden gevild, hun vlees werd afgesneden en ze werden rond gesleept 'ten aanschouwen van heel het land van Assyrië' (Luckenbill, 335).

Strofe III.A.ii.3 (3:7)

De twee bicola van deze strofe vormen een chiasme: de eerste en de laatste regel zijn gericht tot Nineve (מִמֶּךָ // לָךְ). Het is dus niet nodig om met de LXX לָהּ te lezen, zoals voorgesteld in de BHS. De MT wordt hier gesteund door Mur. De

¹⁰ Zie hierover ook P. Gordon en H.C. Washington, "Rape as a Military Metaphor in the Hebrew Bible," *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (ed. A. Brenner), Sheffield 1995, 308-325.

middelste regels spreken over Nineve in de derde persoon (לָהּ // נִינְוָה). Let ook op de herhaling van de letter נ in deze cola.

3:7a *'En het zal gebeuren dat ieder die je ziet van je zal wegvlugten en zeggen: "Nineve is verwoest".'*

De normale situatie in die dagen was dat de aanblik van het naderende Assyrische leger de mensen op de vlucht joeg (vgl. Jes. 10:13). In plaats daarvan is het nu de ellende van hun hoofdstad die ervoor zorgt dat de mensen hen uit de weg gaan (vgl. Ps. 31:12). Niemand zal hulp willen bieden. Men zal slechts het feit constateren dat het uit is met Nineve. De naam Nineve wordt nauwelijks gebruikt in dit boek. Het is zeker geen toeval dat het hier wel gebeurt en wel in een heel negatieve context. Zo geeft de dichter aan dat niets van de voormalige naam en faam overblijft.

Volgens de BHS is וְאִמֵּר waarschijnlijk een glosse. Er is echter een duidelijke parallel met Mi. 2:4 (vgl. Renaud 1987, 207). Daar gaat het ook om een onderdeel van een 'wee-orakel' gecombineerd met een in naam van God gedane aankondiging van onheil, gevolgd door een beschrijving van de komende rouwklacht.

3:7b *' "Wie zal haar beklagen?"
Waar moet Ik troosters voor jou zoeken?'*

De eerste (retorische) vraag komt van de toeschouwers. Het subject van de tweede regel is hetzelfde als in vv. 5v. De werkwoorden נִדַּח en נָחַם worden ook naast elkaar gebruikt in Ps. 69:21; Job 2:11 en 42:11. In Jes. 51:19 vinden we soortgelijke vragen met dezelfde werkwoorden en subjecten. Daar betreft het Jeruzalem. Deze tekst moet haast wel zijn beïnvloed door het boek Nahum (vgl. ook het gebruik van שָׁד met Nah. 3:7, חָרַב met Nah. 3:3 en verder de parallel tussen Jes. 51:20 en Nah. 3:10 en 1:2.¹¹; vgl. ook Jer. 15:5 en Ps. 119:82). Het werkwoord נָחַם herinnert de lezer aan de naam van de profeet (נְחֻם) genoemd in het opschrift, samen met de naam van Nineve. Dit wijst op een woordspel met de naam van de profeet: de boodschap van Nahum is bedoeld als troost voor de volken die onderdrukt worden door de Assyriërs.¹² Het enige wat hij tot Nineve te zeggen heeft is samengevat in het vorige vers: de stad zal verwoest worden.

Subcanto III.B (3:8-11)

Evenals het middendeel van het tweede canto bestaat dit subcanto uit twee cantikels die korter zijn dan de rest (met twee in plaats van drie strofen). Ook wat betreft de inhoud vertonen deze middenstukken overeenkomsten: subcanto II.B

¹¹ Armerding en Johnston 1992, 312vv., beschouwen Nah. 3:7 als een ironische verwijzing naar de verwoesting van Jeruzalem door de Assyriërs volgens Jes. 51. Dit is gebaseerd op de overtuiging dat heel het boek Jesaja gedateerd moet worden in de achtste eeuw voor onze jaartelling; vgl. ook Goslinga, 134.

¹² Wildeboer 1902 vertaalt נָחַם hier met 'das Leichenmahl veranstalten'. Dit voorstel zegt veel over de discussies aan het begin van deze eeuw over de dodencultus, maar voegt weinig toe aan een beter verstaan van deze tekst.

beschreef de tegenstelling tussen de aanvallers en de aangevallenen, subcanto III.B geeft aan dat er geen verschil is tussen No van Amon, dat veroverd werd door de Assyriërs, en hun eigen hoofdstad.

Het tweede cantikel geeft het antwoord op de vraag in het eerste cantikel. De samenhang van het subcanto wordt verder onderstreept door de tricolon aan het eind als tegenhanger van de tricolon aan het begin en door het contrast aangegeven door עֲזָרָה, 'hulp', aan het einde van het eerste en אוֹיֵב, 'vijand', aan het einde van het tweede cantikel (vgl. het gebruik als woordpaar in Deut. 33:29).

Cantikel III.B.i (3:8-9)

Deze twee strofen worden gekenmerkt door de vele gebruikte namen. Ze beschrijven de voormalige kracht van No van Amon.

Strofe III.B.i.1 (3:8)

Opmerkelijk zijn hier de verschillende verwijzingen naar het water dat No van Amon tot een onneembare vesting leek te maken.

3:8a *Zou jij het beter doen dan No van Amon,
 liggend aan de rivieren,
 (met) wateren rondom haar?*

Het woord טַב werd eerder gebruikt ter aanduiding van YHWH die een schuilplaats biedt in tijden van benauwdheid (1:7), terwijl in 3:4 sprake is van טוֹבַת חַן, de schoonheid van Nineve, die echter niet meer is dan uiterlijke schijn. Nineve is als het erop aankomt geen partij voor YHWH. Nu wordt er dan een vergelijking gemaakt met een andere stad, de representant van een ander machtig rijk (v. 9). תִּיטִיבִי lijkt een combinatie te zijn van qal en hif. (תִּיטִיבִי; vgl. 4QpNah) van het werkwoord יָטַב (*HAL*, 390; vgl. GK §70e).¹³ De hif., 'het beter doen', past hier beter dan een vraag met qal, 'ben je beter', omdat de hif. het moment van vergelijking in de toekomst plaatst. Wanneer de blik hier naar het verleden was gericht, dan zou het antwoord moeten zijn dat Nineve superieur was ten opzichte van de hoofdstad van de Egyptenaren, want de Assyriërs hadden het immers veroverd en Nineve gevuld met zijn schatten (vgl. o.a. Rudolph en Van der Woude¹⁴).

מִנָּא אָמוֹן (מ) wordt op verschillende manieren weergegeven in de oude vertalingen. Dat geeft aan dat men problemen had met de identificatie van deze stad. De LXX lijkt een mengsel van drie mogelijke vertalingen van מִנָּא: ἄρμους χορδὴν ἐτοίμασαι μερίδα, Ἀμων, 'sla een akkoord aan, maak een deel gereed, Amon'. Het eerste woord suggereert een relatie met אָמֵן, 'handwerksman', het tweede met

¹³ A.B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel*, Leipzig 1912, Vol. 5, 297, spreekt van een 'Uniform' en stelt voor om de lezen הִתְשַׁבֵּי, 'willst du überleben'.

¹⁴ Van der Woude verwijst in dit verband ten onrechte naar Wellhausen, want die verwerpt een vertaling van תִּיטִיבִי met 'wird es dir besser gehen'. Volgens Wellhausen verwijst Nah. 3:8 niet naar de verwoesting van Thebe door de Assyriërs, maar naar een latere verwoesting, ten tijde van de belegering van Nineve door de Meden.

מֶנֶה, 'snaar', het derde met Aramees טרב, 'gereed maken' (vgl. GELS, 97), en het vierde met מנה, 'deel'. Harrison 1988, 66, n. 10, veronderstelt dat de Griekse vertaler te maken had met dittografie in zijn brontekst. Het is echter aannemelijker dat in de LXX de eerste twee woorden ooit als alternatieve vertalingen in de marge zijn geschreven. In sommige manuscripten zien we een poging om de oorspronkelijke situatie te herstellen door de toevoeging van ἐτοιμασαι μερίδα aan het begin van de regel. De MT wordt hier gesteund door Aq. (μητι ἀγαθυνῃς ὑπὲρ ἀμῶν), Symm. (μη κρείσσων εἰ σὺ τῆς ἀμῶν) en Theod. (εἰ σὺ καλῇ ὑπὲρ ἀμῶν). Sommige manuscripten geven hier de naam weer met ἀμμῶν. In geen van deze vertalingen lijkt het partikel נא te zijn weergegeven. Het is niet duidelijk wat de Griekse vertalers dachten bij ἀμ(μ)ῶν. Het gebruik in Jer. 46:25 (LXX 26:25) lijkt erop te wijzen dat het verbonden werd met Egypte. Hieronymus merkt op dat hier niet Ammon of de Ammonieten bedoeld kunnen zijn en denkt aan een identificatie met Alexandrië, waarbij het אֲמוֹן verbindt met הַמִּוֶּן, 'menigte': *Alexandria populorum*; vgl. Tg. en Midrasj Rabba Gen. 1:1 die hier spreken van 'het grote Alexandrië'. De Pesh. vertaalt met 'Jawan van Ammon'. De identificatie met Alexandrië vinden we ook bij o.a. Rashi, Qimchi en Calvijn en werd later nog verdedigd door Happel van Van Doorslaer 1949, maar reeds Luther zette er vraagtekens bij. Hij vertaalt met 'die Stad No der Regenten' en merkt op dat de profeet hier spreekt over een oude, hoogstaande en machtige stad, over Thebe waarvan gezegd wordt dat het honderd poorten heeft of over de sterkste stad van Ethiopië.¹⁵ De mogelijke verwijzing naar Thebe ontleende hij aan de Ilias (9, 381ff.)¹⁶ en de informatie over de Ethiopische stad ontleende hij aan Josephus, *Antiquitates*, II, 10, 2. Omdat een verwijzing naar Alexandrië anachronistisch is, veronderstelde Kalinski de identificatie met een andere stad in de Nijldelta. Hierin werd hij gevolgd door Kreenen en Spiegelberg. Deze laatste bestrijdt de groeiende consensus na de ontdekking van de Assyrische annalen dat met No Thebe is bedoeld. Volgens hem komt de beschrijving van Nahum niet overeen met de situatie aldaar.¹⁷ Dit argument tegen de identificatie met Thebe is overtuigend weerlegd door Schneider 1988: het meervoud אַרְיִים wijst op de verschillende armen van de Nijl (vgl. Jes. 7:18 en Ps. 78:44). Voor de bouw van moderne dammen bij Assuan stroomde de Nijl in drie beddingen langs Thebe en

¹⁵ Zie over deze kwestie en over andere voorbeelden voor Luthers goede inzicht in topografische zaken G. Krause, *Studien zu Luthers Auslegung der kleinen Propheten*, Tübingen 1962, 157-167. De hier weergegeven opmerking van Luther komt uit de tweede versie van zijn commentaar op Nahum (WA, 390). In de eerste versie (p. 365) vinden we ook de belangrijke opmerking dat (de naam van) Alexandrië uit een later tijd is dan de profetie van Nahum. Hier vinden we ook meer over de genoemde Ethiopische stad: het gaat om Saba.

¹⁶ Vgl. W. Burkert, "Das hunderttorige Theben und die Datierung des Ilias," *Wiener Studien* 89 (NF 10) (1976) 5-21.

¹⁷ W. Spiegelberg, *Ägyptische Randglossen zum Alten Testament*, Leipzig 1904, 31-36. Weer andere identificaties vindt men bij Cheyne, *CB*, 167v.: de Noord-Arabische stad Rehobot, en bij Riessler: Babylon.

waren er vijf eilanden in de Nijl in dit gebied. Zie over ם״ als aanduiding van een overstroming de opmerkingen bij v. 8b.

De stad Thebe wordt hier genoemd met haar Egyptische naam *nwt*, dat gewoon 'de stad' betekent.¹⁸ Zijn echte naam was *w3st*, met als epitheton *nh3tt*, 'zegevierend'. De aanduiding met 'stad' heeft te maken met het feit dat het lange tijd de enige stad van betekenis was in Egypte. Met de opkomst van Memphis in het Noorden als de nieuwe residentie van de koning werd Thebe wat minder belangrijk als politiek centrum. Maar het behield de oude status in religieus opzicht, als de stad van de god Amon. De sporen daarvan zijn nog heden ten dage zichtbaar in de restanten van de enorme tempels in Luxor en Karnak. Na de nederlaag van het Egyptische leger in Memphis in 663 was de verovering van Thebe geen verrassing. In de verslagen van deze veldtocht ligt de nadruk ook niet op de militaire prestaties maar op het verzamelen van grote hoeveelheden buit, inclusief twee enorme obeliskken. De verovering van Thebe was in de eerste plaats symbolisch van grote waarde, als hoogtepunt van hetgeen de Assyriërs in Egypte hebben bereikt (Grayson 1991, 144). De veldtocht tegen Egypte uitmondend in de verovering van Thebe had ook grote invloed op de vele landen waar de Assyriërs doorheen moesten trekken. Assurbanipal noemt in zijn verslag niet minder dan tweeëntwintig koningen, waaronder Manasse ('koning van Iaudi'), die 'met grote geschenken naar mij toe kwamen en mijn voeten kusten'. Zij moesten ook soldaten leveren aan het Assyrische leger (vgl. Luckenbill, 340v.). Dus Assurbanipals overwinning op Thebe had ook heel gekost aan Juda. Het moet ervaren zijn als een belangrijk onderdeel van het door Assyrië opgelegde juk.

De stad Thebe kon in het Hebreeuws ook worden aangeduid met נא (Jer. 46:25; Ez. 30:14). De aanduiding als de stad van de god Amon geeft niet alleen haar gewichtigheid aan, het roept ook de associatie op met het Assyrische gevoelen dat de in Nineve vereerde goden superieur waren.

De derde regel wordt vaak opgevat als een glosse (cf. *BHS*). Volgens Rudolph verstoort zij de metrische regelmaat en zouden we hier te maken hebben met een herinterpretatie van No als aanduiding van Alexandrië. De parallelle met de voorafgaande colon is echter niet ongebruikelijk (vgl. Jes. 19:8; 23:3 en Jer. 46:7v.). We kunnen dit dus het beste opvatten als een door de dichter bewust aangebrachte uitbreiding van de versregel. Door de extra lengte markeerde hij, zoals op een aantal andere plaatsen het begin van een nieuwe grotere eenheid.

Zie voor de uitdrukking לה סביב JM §103b.

3:8b *Haar voorwal was de zee,
van de zee was haar muur.*

Deze regels, in de vorm van een chiasme, hebben de uitleggers de nodige problemen opgeleverd. Zij lijken immers te wijzen naar een lokatie van Thebe dichtbij

¹⁸ Zie over deze naam en over de manier waarop hij werd opgenomen in het Hebreeuws W. Vycichl, "Ägyptische Ortsnamen in der Bibel," *ZAS* 76 (1940) 79-93; m.n. 82-88. Deze naam werd ook gebruikt in het Akkadisch *ni-i*. Vgl. ook R. Stadelmann, "Theben," *LA*, VI, 465-473.

de zee. Verder zijn er ook nog enkele tekstkritische problemen. Het is niet nodig om met 4QpNah חילָה te lezen in plaats van חיל, zoals voorgesteld in de BHS en veel commentaren, want het suffix van het parallelle חומתָה heeft waarschijnlijk een dubbele functie (vgl. GD §3, Rem. 3). ים is abusievelijk weggelaten in Mur. (een kwestie van haplografie). מַיִם (= ים + מן) werd gelezen als מַיִם, 'water', in de LXX, Hev., Pesh., Vulg. en enkele latere Hebreeuwse manuscripten. Veel geleerden beschouwen dit ook als de betere lezing. Rudolph stelt voor om te lezen ים, מַיִ, 'wateren van de zee'. Beide voorstellen leveren een vereenvoudiging van de MT op, maar deze is weliswaar moeilijk doch niet onmogelijk. CTAT, 817v., veronderstelt een overtreffende trap: 'beter dan de zee', maar het ligt meer voor de hand om uit te gaan van de gebruikelijke partitieve betekenis van מן. Dit vers heeft een parallel in een tekst van Esarhaddon waarin sprake is van 'koningen die in de zee leven, wiens muren de zee zijn en wiens buitenmuur de vloed is' (vgl. P.R. Berger, *UF* 2 [1970] 346). We moeten hier dan denken aan steden zoals Tyrus. In Nah. 3:8 is echter ים gebruikt als parallel van נהר. We kunnen dit vergelijken met de profetie in Jes. 19:5vv. tegen Egypte met de aankondiging dat de Nijl op zal drogen. Daar vinden ook naast elkaar de woorden ים, נהר en יאר. In Nah. 3:8b verwijst ים waarschijnlijk naar de regelmatige overstromingen van de Nijl (vgl. o.a. JPM Smith; Schneider 1988, 65-68) en niet naar de Middellandse Zee of de Rode Zee, zoals voorgesteld door de uitleggers die Thebe opvatten als een symbool voor heel Egypte (S. Morenz, *BHH*, III, 1316; Keller; Nogalski 1993b, 119). Ook de suggestie door Coggins dat ים het idee oproept van Yam, de door YHWH onderworpen oervloed, en dat de thema's van schepping en de uittocht door het water van Schelfzee hier zouden zijn samengeweven (vgl. ook Haldar en Balaban 1962, 235) lijken te veel aan dit ene woord te verbinden.

Strofe III.B.i.2 (3:9)

Deze twee bicola worden gekenmerkt door het gebruik van twee keer twee namen in de eerste regel. Opvallend is ook hetzelfde ritme: een korte naam, gevolgd door een naam met een meervoudsuitgang.

3:9a *Kus was haar kracht met Egypte en er kwam geen einde aan.*

Dit vers beschrijft de schijnbaar onbegrensde macht van Thebe; vgl. het gebruik van קצה אן in 2:10; 3:3 en Jes. 2:7. In de LXX werd de ellips niet meer begrepen en werden de woorden daarom verbonden met de volgende regel: οὐκ ἔστι πέρας τῆς φυγῆς, 'er is geen einde aan de vlucht', waarbij פלט wordt gelezen in plaats van פוט in de MT (vgl. *GELS*, 245).¹⁹ Egypte en Kus waren bondgenoten en

¹⁹ J. Simons, "The »Table of Nations« (Genesis 10): Its General Structure and Meaning," *OTS* 10 (1954) 155-184 (herdrukt in "I Studied Inscriptions from before the Flood." *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11* (ed. R.S. Hess e.a.), Winona Lake 1994, 234-253), m.n. 183, leest vanwege de LXX: וְאֵין קֶצֶף לִפְט, 'Phutians and Lubians without number were thy helpers', maar dit resulteert niet, zoals Simons beweert, in twee perfect parallelle stichen.

worden ook in Jes. 20:4v. samen genoemd als vijanden van Assyrië. In feite was ook de veldtocht van Assurbanipal in de eerste plaats gericht tegen Kus (vgl. Spalinger 1974, 321, 325).

Het is niet nodig om een *mappiq* toe te voegen aan עֲצֻמָּה (vgl. de BHS), want de gebruikte uitgang kan worden uitgelegd als een zeldzame vorm van het suffix derde persoon vrouwelijk (zie JM §94h).

3:9b *Put en Libiërs*
waren haar hulp.

De context dwingt ons hier om (met de LXX, Pesh. en de meeste commentaren) te lezen: בעֲזֻרָתָהּ met een derde persoon vrouwelijk enkelvoud in plaats van de tweede persoon in de MT. Dat laatste zou betekenen dat Put en de Libiërs aan de kant van de Assyriërs stonden (Van Doorslaer 1949, 286). Het is ook onwaarschijnlijk dat hier No van Amon zou zijn aangesproken (Goslinga). We kunnen dit evenmin vergelijken met de wisselingen van suffixen in v. 7 (Cathcart, Patterson; vgl. ook Spronk 1995b, 180), omdat een vergelijkbare duidelijke aanwijzing van het antecedent ontbreekt. We moeten aannemen dat een latere kopiist abusievelijk de hem waarschijnlijk onbekende volken van Put en Libië opvatte als bondgenoten van Assyrië.

Put wordt genoemd naast Kus in Jer. 46:9; Ez. 30:5 en 38:5. Het is waarschijnlijk alleen maar een andere naam voor Libië (vgl. Simons, OTS 10, 180vv.). Oorspronkelijk was het wellicht een deel van Libië. Het is interessant dat op een reliëf uit Nineve met een afbeelding van de belegering van een Egyptische (grens?) stad de verdedigers Libiërs blijken te zijn (ANEP, Pl. 5; vgl. Brunner 1952v.). P.D. Miller, UF 2 (1970) 167v., veronderstelt een relatie met Ugaritisch ḡzr en vertaalt 'as your might', maar deze interpretatie blijft onzeker, terwijl de traditionele vertaling een betere beschrijving biedt van de rol van de Libiërs.

Cantikel III.B.ii (3:10-11)

Het begin van de eerste strofe, גַּם־הִיא, heeft als tegenhanger גַּם־אֵת als introductie van de tweede strofe. Deze woorden vatten ook heel goed de inhoud van dit cantikel samen: uiteindelijk zal er geen verschil zijn tussen No en Nineve.

Strofe III.B.ii.1 (3:10)

Deze twee lange bicola beschrijven het bittere einde van No met al zijn bewoners. Opmerkelijk is het externe parallelisme van גַּם־הִיא // עֲלִיָּהּ en בִּזְקִים // בְּשָׁבִי, de herhaling van כָּל en de alliteratie via de letter ג.

3:10a *Ook zij ging in ballingschap, in gevangenschap.*

Ook haar kinderen werden verpletterd op alle hoeken van de straten.

Het herhaalde partikel גַּם geeft in deze context met extra nadruk de tegenstelling aan: desalniettemin.²⁰ De dichter geeft geen bijzondere details van hetgeen ge

²⁰ Vgl. C.J. Labuschagne, "The Emphasizing Particle GAM and its Connotations," *Studia Biblica et*

beurde in dat jaar 663 voor onze jaartelling. Hij beschrijft in feite niet meer dan de gebruikelijke lotgevallen van een veroverde stad en haar inwoners. In de annalen van Assurbanipal wordt weinig verteld over het volk van Thebe. De aandacht gaat veeleer uit naar de buit, inclusief mannen en vrouwen, meegenomen uit de stad (zie de opmerkingen bij 2:10).

De dreiging met ballingschap komt ook voor de in de vloeken aan het slot van verdragsteksten, bijvoorbeeld in het verdrag van Esarhaddon met koning Baäl van Tyrus: 'Moge Melkart en Esmun jouw land overgeven aan verwoesting, jouw volk aan deportatie' (*ANET*, 534); vgl. ook Deut. 28:36. Een bekend voorbeeld in het OT is natuurlijk ook de wegvoering door Salmanasser van Israëlieten na de val van Samaria (2 Kon. 17:6).²¹

In plaats van לִגְלוֹת lezen 4QpNah en de Pesh. בג(ו)לָה, hetgeen normaal is bij de constructie met הִלַּךְ (vgl. Jer. 48:11; 49:3 enz.). De dichter gebruikte hier waarschijnlijk deze ongewone formulering om het verschil met בָּשָׁבִי in dezelfde regel aan te geven. In Jes. 20:4 worden beide woorden ook naast elkaar gebruikt in een beschrijving van de nederlaag van Egypte en Kus tegen Assyriërs.

De wrede behandeling van kinderen was niet uitzonderlijk (vgl. 2 Kon. 8:12; Jes. 13:16; Hos. 10:14; 14:1 en Ps. 137:9). De hoeken van de straten worden ook vaker genoemd als plaatsen van openbaar menselijk leed (vgl. Jes. 51:20; Klaagl. 2:19 en 4:1). Het was een onderdeel van een bewust uitgeoefende terreur met als doel om de verslagen vijanden zo bang te maken dat ze het niet in hun hoofd zouden halen om nog eens in opstand te komen tegen Assyrië.

Het is niet nodig om de imperfectum vorm יִרְטְשׁוּ te wijzigen in het perfectum יִרְטְשׁוּ, zoals voorgesteld in de *BHS*, want het imperfectum tussen de perfecta kan worden uitgelegd als aanduiding dat de actie te zelfder tijd plaats vond (vgl. *HAL*, 1141).

3:10b *En over haar edelen wierp men het lot en al haar groten werden in de boeien geslagen.*

De melding van een loterij suggereert dat de gevangenen als slaven werden verdeeld onder de zegevierende soldaten; vgl. Joël 4:3 (al eerder genoemd in verband met Nah. 3:4!) en Ob. 11. De LXX geeft ἐν-κνβδία weer met ἐπὶ πάντα τὰ ἔνδοξα αὐτῆς, 'op al haar glorie'. Blijkbaar zag de vertaler כָּבֹד niet als een verwijzing naar personen en voegde hij πάντα toe vanwege de parallelle regel.

Opnieuw gaat het hier om vrij algemene aanduiding; vgl. Ps. 149:8 en Job 36:8. Heel interessant is hier de overeenkomst met Jes. 45:14 waar sprake is van Egypte en Kus die geketend naar Israël zullen komen.

De dichter gebruikte waarschijnlijk het zeldzame werkwoord רָתַק vanwege de alliteratie met בִּזְקִים.

Semitica (Fs Th.C. Vriezen), Wageningen 1966, 193-203; m.n. 201.

²¹ Zie over dit onderdeel van de Assyrische psychologische oorlogsvoering W. Mayer, *Politik und Kriegskunst der Assyrier*, Münster 1995, 479v.

Strofe III.B.ii.2 (3:11)

Kort en krachtig, in slechts één tricolon en met veel kortere cola dan in de omringende verzen, wordt in deze strofe Nineve op zijn plaats gezet: het is niet beter dan de steden veroverd door de Assyriërs zelf. Het herhaalde גַּם־אֵת functioneert als een inclusie.

3:11 *Ook jij zal dronken worden,
je zal verduisterd worden.*

Ook jij zal een schuilplaats tegen de vijand zoeken.

Deze strofe is met de vorige verbonden door de herhaling van גַּם. De overeenkomsten tussen het lot van No en datgene wat Nineve zal overkomen worden steeds duidelijker (vgl. GD §143a).

שָׁכַר wordt doorgaans geassocieerd met de voorstelling van YHWH die zijn vijanden laat drinken van zijn ‘beker van toorn’ (vgl. Jes. 51:17-23, m.n. v. 21; Jer. 25:15-29, m.n. v. 27; Ez. 23:32vv.; Ob. 16; Hab. 2:16 en Klaagl. 4:21. Het is echter opmerkelijk dat al deze tekst jonger zijn dan het boek Nahum.²² Daarom zou men heel goed een andere uitleg van deze vergelijking kunnen overwegen. De derde colon met de frase ‘een schuilplaats zoeken voor de vijand’ herinnert aan de belijdenis in 1:7 dat YHWH ‘een schuilplaats in tijd van benauwdheid’ is. De dichter zou hier zo wel eens de tegenstelling tussen Juda en Nineve willen aangeven. Iets dergelijks kan ook worden aangenomen ten aanzien van het gebruik van het werkwoord עָלַם (zie voor de vertaling ‘verduisteren’ HAL, 789, Hitzig en Balaban 1962. 237). Dit heeft een parallel in 1:8 waar gezegd wordt dat YHWH zijn vijanden de duisternis in jaagt. Zou dan שָׁכַר niet verbonden kunnen worden met 1:10 waar de vijanden bierdrinkers worden genoemd? Helaas is de uitleg van 1:10 niet onomstreden. Deze associatie wordt echter wel ondersteund door het feit dat 1:7, 8 en 10 bij hetzelfde cantikel horen. Indien het juist is hier – in omgekeerde volgorde – verwijzingen naar het eerste hoofdstuk worden gegeven, dan zou men dit kunnen zien als indirecte aanduiding dat het leed voor Nineve van YHWH komt. Zo kan dit vers dan uitgelegd worden vanuit de context van het boek. De dichter zou hier geïnspireerd kunnen zijn door teksten als Ps. 16:5; 23:5 en 75:9. Het is echter moeilijk om deze te dateren. Interessanter is het om nu nog eens te kijken naar de eerder genoemde teksten over de ‘beker van toorn’. Enkele daarvan zijn mogelijk beïnvloed door Nahum; vgl. de woorden וְלֹא תִקְוָמוּ in Jer. 25:27 met Nah. 1:9; zie ook de parallellen tussen het boek Nahum en Jes. 51:17-23 (zie de opmerkingen bij 3:7; vgl. ook עָבַר in v. 23 dat op dezelfde manier wordt gebruikt in Nah. 2:1 en 3:19); en let tenslotte op het gebruik van קָלוּן כָּבֵד in Hab. 2:16 en Nah. 3:5 en 10.

²² Vgl. H.A. Brongers, “Der Zornesbecher,” *OTS* 15 (1969) 177-192. Zijns inziens komt deze voorstelling het eerst voor in Jer. 25:25 en Hab. 2:15v. Hij laat Nah. 3:11 buiten beschouwing omdat de tekst hier onzeker zou zijn (p. 179, n.3). Zie ook C.H. Cornill, *ZAW* 27 (1907) 101v.; Volgens G. Mayer, *TWAT*, IV, 109vv., ligt de oorsprong van deze metafoer in de cultus; vgl. Ps. 75:9.

De voorgestelde uitleg van dit vers moge in ieder geval duidelijk gemaakt hebben dat het niet nodig is om de tekst te wijzigen (vgl. *CTAT*, 818). Duhm 1911, 106, stelt voor om te lezen תִּשְׁכַּרְי, 'je zult verbrijzeld worden' (vgl. *BHS*); Driver 1938, 271, e.a.: תִּשְׁכַּרְי, 'je zult jezelf verhuren'; *BHS*: גִּלְעָמָה, 'wordt verwoest' (vgl. Tg.); Cathcart: גִּלְעָמָה, 'weer jong worden'. Florit 1932 stelt voor om de laatste regel te vertalen met 'je zult een schuilplaats zoeken bij de vijand' en legt dit uit als een verwijzing naar de Egyptische hulp aan Assyrië tegen de Babyloniërs en de Meden na de val van Nineve. Dit wordt echter tegengesproken door de parallel in 1:7. Dit voorstel gaat ook van een tamelijk late datering van het boek Nahum, enkele jaren na de val van Nineve.

Subcanto III.C (3:12-19)

In het laatste deel van het boek wordt de aandacht weer helemaal gericht op de stad Nineve. In twee cantikels met elke drie strofen beschrijft het de zwakte en het einde van de vestingstad en van de stadsbewoners. De twee delen zijn met elkaar verbonden door het gebruik van עִמָּךְ (vv. 13 en 18) dat alleen in dit deel van het boek voorkomt. Het wordt gekenmerkt door de vele vergelijkingen (vijgenbomen, v. 12; vrouwen, v. 13; sprinkhanen, v. 15; sterren, v. 16 en herders in v. 18).

Cantikel III.C.i (3:12-15)

De nadruk ligt hier op de vestingen (מִבְצָרֶיךָ in vv. 12 en 15): ze blijken zwak te zijn. Pogingen tot versterkingen zullen niets opleveren. Ze zullen volledig worden verwoest, zoals wordt aangeduid door het herhaalde אָכַל (vv. 12, 13 en 15) dat op het niveau van de strofen een inclusie vormt.

Strofe III.C.i.1 (3:12-13)

In relatief korte zinnen beschrijven de bicolon en de tricolon de zwakheid van de vesting, de verdedigers en de poorten. Opmerkelijk is het veelvuldig gebruik van de *maqfef*. Doordat via de *maqfef*-verbanden het hoofdaccent wordt weggehaald van het eerste woord wordt het contrast tussen de extra lange regels en de kortere verminderd.

3:12 *Al je vestingen zijn vijgenbomen met vroegrijpe vruchten.*

Als ze worden geschud, vallen ze in de mond van de eter.

De vergelijking met de vroegrijpe vijg – dat wil zeggen: vroeg verkregen, niet geoogst met de overige vijgen en dus snel gegeten – komen we ook tegen in Jes. 28:4. Daar symboliseert het de komende ondergang van Samaria. Het is hier uitgebreid doordat er een meervoud van gemaakt is verbonden met de vestingen. Sommige uitleggers zijn van mening dat we hier moeten denken aan forten buiten de stad (o.a. Layard 1874, 374; Jeremias 1895, 99; Feuchtwang 1897, 388v.; Davidson; Goslinga; vgl. Rudolph: 'Grenzfestungen'). Het gebruik van hetzelfde woord in v. 14 maakt het echter aannemelijker dat de dichter het oog had op de forten die de muur moesten beschermen en dan vooral de poorten van Nineve (Wellhausen, Marti, Van der Woude).

עַם wordt vaak veranderd in עַמָּךְ, 'je volk', of zelfs in עָרֶיךָ, 'je steden' (vgl. de BHS en HAL, 795), vanwege het ongewone gebruik van עַם en het ontbrekende parallelisme. Geen van deze emendaties wordt echter ondersteund door de oude vertalingen. Boven komt עַם in de betekenis 'met' ook voor in 1 Sam. 16:12; 17:42; 2 Sam. 1:24 en Hoogl. 4:13. Wanneer men accepteert dat de dichter de vrijheid had om relatief lange versregels te gebruiken, net zoals hij soms hele korte maakte, dan blijken de twee cola van v. 12 een heel goed parallelisme te vormen. Het eerst werkwoord van de tweede colon is verbonden met het eerste deel van de vergelijking: 'als de vijgenbomen worden geschud'; het tweede deel van de vergelijking is verbonden met het tweede werkwoord: 'de vruchten vallen'.

De LXX geeft בכורים weer met αἰκμαστὺς, 'wachters' (vgl. ook Hev.). Dit zou te wijten kunnen zijn aan een fout in de overlevering van de Griekse tekst, want in sommige manuscripten van de LXX lezen we καρπύς (GLES, 162). Anders moeten we aannemen dat de vertaler het Hebreeuwse woord verwisselde met בקרים (Harrison 1988, 69).

De vergelijking van Nineve's forten vallend als vroegrijpe vijgen kan gelezen worden tegen de achtergrond van een Assyrisch orakel waarin Ishtar haar steun toezegt aan Esarhaddon: 'je vijanden zullen als rijpe appels voor je voeten rollen'.²³

3:13 *Zie, je volk in jouw midden is (als) vrouwen.*

De poorten van je land zullen wijd open staan voor je vijanden.

Vuur zal je grendels verteren.

Veel uitleggers zien hier opnieuw problemen in de afwijkende lengte van de regels. Om deze reden schrappen sommigen עַמָּךְ als een misplaatste correctie van עַם in v. 12 (Marti, JPM Smith, Driver 1938, 271). Anderen stellen voor om נָשִׁים te lezen als een alternatieve vorm van het werkwoord נוֹס, 'vluchten': 'je volk vlucht bij de nadering van je vijanden (בְּקֶרֶב אֵיבֶיךָ)' (Elliger; vgl. BHS). Driver vertaalt met 'the women in thy midst are fallen to thine enemies'. Om eenzelfde, eveneens weinig overtuigende, reden wordt voorgesteld in de BHS om de derde colon op te vatten als een glosse: vanwege een ontbrekende parallelle regel. Zoals zo vaak hebben we hier echter met een tricolon te maken.

De vergelijking met een vrouw is een in die tijd vaker voorkomende manier om de zwakte van de soldaten mee aan te geven; vgl. Jes. 19:16; Jer. 50:37 en 51:30 (vgl. ook het gebruik van בְּרִיחַ in dezelfde context). Men treft het ook aan in vloeken van oude verdragsteksten (Hillers 1964, 67; Cathcart 1973, 185). Een goede parallel vinden we in het vazallenverdrag van Esarhaddon: 'Moge de goden je als een vrouw maken bij de aanblik van je vijanden' (ANET, 540; TUAT, I/2, 175).

²³ Vgl. M.H.E. Weippert, "Nieuwassyrische profetieën," *Schrijvend verleden* (ed. K.R. Veenhof), Leiden 1983, 284-289; m.n. 285, en CAD, G, 153. ANET, 605, geeft een iets andere vertaling.

De dichter gebruikt het perfectum in de tweede en de derde regel en suggereert daarmee een ander aspect in de beschrijving van de gebeurtenissen dan in de voorafgaande en de volgende verzen waarin hij gebruik maakt van imperfectum vormen. Sommige uitleggers veronderstellen dat hier de situatie voor de belegering wordt aangeduid (vgl. Goslinga). Het is echter waarschijnlijker dat ze op de toekomst duiden, zoals vaker in dit boek (Rudolph, Van der Woude): het is de consequentie van de zwakke defensie.

אַרְץ verwijst in deze context waarschijnlijk naar het territorium van de stad (Happel). In het Akkadisch kan *eršetu* dezelfde betekenis hebben (Cathcart, Patterson). Dit in het Hebreeuws ongewone gebruik van אַרְץ is mogelijk beïnvloed door de wens van de dichter om een relatie te leggen met 2:7a: 'de poorten van de rivier zijn open gezet', omdat אַרְץ een woordpaar kan vormen met נְהָרוֹת. Het zal ook geen toeval zijn dat in deze strofe nu ook, net als in 2:8, vrouwen worden genoemd.²⁴ Zie verder §1.3 van de inleiding voor andere relaties tussen het tweede en het derde canto.

Een illustratie van aanvallers die proberen de poort in brand te steken kan men vinden in het al eerder genoemde Assyrische reliëf met een afbeelding van de belegering van een Egyptische stad (*ANEP*, Pl. 10).

Strofe III.C.i.2 (3:14)

Deze strofe beschrijft de noodzakelijke voorbereidingen van verdedigers die een belegering van hun stad verwachten. De strofe wordt gekenmerkt door het gebruik van de gebiedende wijs en door de herhaling van חֹזֶק aan het begin van de twee colon van beide bicola. Opvallend is ook het parallelisme van טֵיט // מִים (vgl. Jes. 57:20 en Ps. 69:15).

3:14a *Put voor jezelf water voor de belegering, versterk je vestingen!*

Dit chiaistisch gestructureerde vers vermeldt de normale maatregelen die genomen moeten worden nadat men de boodschap heeft gekregen dat er een vijandig leger nadert. Een goede watervoorziening is dan van levensbelang. Wat dit betreft was Nineve niet minder kwetsbaar dan andere steden, maar ook niet extra bedreigd, zoals bijvoorbeeld Maier stelt.

De opgravingen van Nineve leveren een interessant voorbeeld op van haastig herstelwerk aan de muren. Het metselwerk van hoge kwaliteit wordt op een bepaalde plaats over de lengte van enkele meters afgewisseld door ruwe stenen. Blijkbaar had men niet de tijd gehad voor een passende restauratie (vgl. Stronach 1992, 231). Het gaat echter te ver om te veronderstellen dat er een direct verband bestaat tussen deze vondst en dit vers.

²⁴ Vanwege de voorgestelde interpretatie van 2:8 zou dit als een extra argument opgevat kunnen worden voor de visie van Nogalski 1993b, 119v., dat deze vergelijking 'sexual connotations' heeft; vgl. ook het bij 2:7 genoemde artikel van Magdalene. De verwijzing door Nogalski naar Gen. 29:31; 30:22 en Hoogl. 5:5 zijn echter niet overtuigend. Het lijkt erop dat hij verschillende vergelijkingen door elkaar haalt.

3:14b *Ga in de klei en stamp op het leem,
maak de stenen wand sterk.*

Dezelfde woorden worden gebruikt als een vergelijking in Jes. 41:25: 'hij vertreedt stadhouders als leem, zoals een pottenbakker de klei'. Men kan dit vergelijken met de manier waarop de laatste woorden van de eerste regel zijn weergegeven in de LXX: καὶ συμπατήθητι ἐν ἀχύροις, 'en wordt vertreden in kaf'. Er kan echter geen twijfel over bestaan dat we hier te maken hebben met het al in het vorige vers geschilderde beeld van noodzakelijke bouwactiviteiten voor een stad die zich in gevaar bevindt. Hier gaat het over de snelle productie van stenen (vgl. de Egyptische afbeeldingen in ANEP, Pl. 115) en van materiaal voor het vullen van de gaten tussen de stenen in de muur.

Met veel uitleggers wordt in de BHS voorgesteld om בִּרְסִי te lezen in plaats van בִּרְא, vanwege Zach. 10:5: 'als helden die door het slijk der straten treden', maar deze emendatie is onnodig. Evenmin verdient het aanbeveling om, zoals gesuggereerd in de BHS, שֹׁם in v. 15aA te beschouwen als het slot van de laatste regel van v. 14.

Strofe III.C.i.3 (3:15)

Wat betreft de vorm, een bicolon gevolgd door een tricolon, is deze strofe een tegenhanger van de beginstrofe (vv. 12v.). De herhaling van het werkwoord אכל geeft het thema aan: de stad zal verslonden worden.

3:15a *Daar zal het vuur je verteren,
een zwaard zal je neerhouwen.*

Alle woorden van dit vers zijn eerder gebruikt in het boek Nahum. In dit opzicht kan het vergeleken worden met 2:14 en net als dat vers aan het einde van het tweede canto functioneert het als een samenvatting met een duidelijke beschrijving van het aanstaande einde van Nineve. Er werd al op gezinspeeld in 1:6, waar sprake is van de toorn van YHWH die wordt uitgegoten als vuur. Het sleutelwoord אכל werd het eerst gebruikt in 1:10. Daar ontbrak nog het subject. In 2:14 werd het gecombineerd met חרב en nu, in 3:15, met zowel אש als חרב. Een soortgelijke ontwikkeling zien we bij het gebruik van het werkwoord כרת. In 2:1 werd aangekondigd dat de boosdoener volledig afgesneden zal worden; in 2:14 werd dit gecombineerd met een verwijzing naar een 'verslindend zwaard' en nu, in 3:15, is sprake van een snijdend ('neerhouwend') zwaard.

Het woord שֹׁם werd eerder gebruikt in 2:12 waar het verwees naar het hol van de leeuwen die door het zwaard zullen worden verslonden. Dit verband zal niet toevallig zijn en ondersteunt daarom de interpretatie als een aanduiding van een plaats en niet van een tijdstip (Maier) of als 'zie' (Cathcart). Er is geen reden om hier de tekst te wijzigen, zoals voorgesteld door o.a. Sellin in שְׁמַעִי, גַּם (Riessler) of אֵלִים (Richter 1914, 136).

3:15b *Het zal je verteren als verslinders,
talrijk als verslinders,
talrijk als sprinkhanen.*

Dit is een van de weinige plaatsen waarbij het beter lijkt om af te wijken van de indeling van de tekst zoals voorgesteld door de Masoreten. De *revia* na de eerste regel geeft aan dat zij deze colon verbonden met de voorafgaande regels. Hoewel zo'n tricolon mogelijk is, zou deze indeling het erg moeilijk maken om de volgende twee regels te verklaren. Een positief argument voor de hier geboden indeling is de manier waarop de cola zijn verbonden door woordherhaling: zoals v. 15bB verbonden is met v. 15bA door de herhaling van het tweede woord, zo is v. 15bC verbonden met v. 15bB door de herhaling van het eerste woord.

De dichter voegt aan het beeld van het verterende vuur de vergelijking met verslindende sprinkhanen toe (vgl. Jer. 51:14, 27; Joël 1:4; 2:25 en Ps. 105:34). De betekenis is niet dat de Ninevieten vergeleken moeten worden met sprinkhanen die door het zwaard gedood worden (Calvijn, Hitzig) of door het vuur (Maier, Junker)²⁵, maar dat het brandende vuur lijkt op een zwerm sprinkhanen die de oogst volledig kunnen vernietigen. Naast de bekende beschrijving in het boek Joël vinden we hiervan een parallel in de vloeken bij de vazallenverdragen van Esarhaddon: 'Moge de goden ervoor zorgen dat sprinkhanen, luizen, rupsen en verslinders jouw steden, jouw land en jouw districten opeten' (*ANET*, 540; de hier gegeven vertaling is gebaseerd op de interpretatie van R. Borger, *TUAT*, 1/2, 175).

De twee vormen van כָּבַד hif. worden doorgaans opgevat als imperativi of als infinitivus absolutus met de betekenis van de gebiedende wijs, maar dat levert een onwaarschijnlijke vermenging van vergelijkingen op. Eerst zouden de aanvallers zijn beschreven als sprinkhanen en in de volgende regel zou hetzelfde gedaan zijn met de bewoners van de aangevallen stad. Hoewel het soms gebeurt dat de dichter verschillende vergelijkingen naast elkaar gebruikt (v. 15a), is hij doorgaans wel consistent in de manier waarop hij ze uitwerkt. Men heeft dit probleem proberen op te lossen door de eerste colon als een glosse te beschouwen (vgl. *BHS* met o.a. Wellhausen; Ruben 1899, 459; JPM Smith; Nogalski 1993b, 124v.; Scharf 1998, 274)²⁶ of door emendatie van כִּילֵּק in v. 15bA in כִּילָּפָה, 'strijdbijl' (vgl. Ps. 74:6; Nowack, Bévenot en Th. Riedel, *ThSK* 76 [1903] 166v.). Richter 1914, 136v., schrapt het eerste כִּילֵּק en leest in plaats van het tweede תִּאֲכַלְךָ, 'je zult verdwijnen', en plaatst dit vóór כְּאַרְבֵּה. Een overtuigender oplossing biedt Van der Woude die voorstelt om הַתְּכַבְּדִי op te vatten als een infinitivus gebruikt als een naamwoord: 'een talrijk zijn als bij verslinders = zo massaal als bij verslinders'. Hier zouden deze woorden dan functioneren als een accusativus adverbialis

²⁵ Waarschijnlijk leidde deze interpretatie er toe dat in de vertaling van M. Buber, F. Rosenzweig, *Bücher der Kündung*, Heidelberg 1978, 693, v. 15aB, 'wird dich ausrotten das Schwert', tussen haken is gezet.

²⁶ In Spronk 1995b, 185, deed ik de nog radicalere suggestie om v. 15bB-C te schrappen. Bij nader inzien en op grond van een enigszins gewijzigde structuuranalyse blijkt het aangevoerde argument, dat deze regels de evenwichtige opbouw zouden verstoren, ongegrond.

(GK §118n). De י kan worden geïnterpreteerd als *yod-compaginis* (GK §901).²⁷ Zijns inziens is v. 15bB een glosse ter uitleg van de ongewone vorm met een extra י: voor de duidelijkheid zou de normale vorm van de infinitivus zijn toegevoegd. Het is echter ook mogelijk om de tweede vorm te zien als een opzettelijke variant van hetzelfde woord in de parallelle regel. De uitbreiding van de bicolon naar een tricolon is een normale manier om het einde van een grotere poëtische eenheid te markeren (vgl. Watson, *CHP*, 183).

יֵלֶק geeft waarschijnlijk de jonge en meest vraatzuchtige sprinkhaan aan, terwijl אֲרֵבָה het volgroeide insect is.²⁸

Cantikel III.C.ii (3:16-19)

Het laatste cantikel wordt gekenmerkt door de verwijzing naar groepen bewoners van de stad: kooplieden, herders, edelen. Ze worden genoemd aan het begin van de eerste en de tweede strofe. Aan het einde van de eerste en de laatste strofe staan vragen. Alle strofen eindigen met een ontkenning: לֹא, אֵין, אֶל. De laatste strofe begint ook zo.

Strofe III.C.ii.1 (3:16-17)

Via de nieuwe vergelijking met sterren die verdwijnen bij zonsopgang introduceert de dichter de Assyrische kooplieden. Ze zijn talrijk, maar ze zullen verdwijnen zonder een spoor achter te laten. De herhaalde vergelijking met sprinkhanen is hoogstwaarschijnlijk een latere toevoeging.

3:16a *Jij hebt je kooplieden vermenigvuldigd meer dan de sterren van de hemel.*

Dit vers wordt doorgaans verbonden met de voorafgaande regels, maar dit wordt tegengesproken door de overgang naar het perfectum. Volgens sommige uitleggers moet deze werkwoordsvorm veranderd worden in een imperativus (vgl. de *BHS*) of in een imperfectum met de betekenis van een gebiedende wijs (Driver 1938, 271). Volgens Cathcart hoeft je de tekst daarvoor niet te wijzigen, omdat het perfectum hier vanwege het parallellisme hier als imperatief opgevat kan worden. Het ligt echter meer voor de hand dat het perfectum juist bedoeld is als beschrijving van de huidige situatie (Goslinga, Van der Woude). J.S. Kselman, *VT* 29 (1979), verbindt vv. 15b met 16a op grond van het parallelle paar רֵב // כֶּבֶד, maar dit is niet overtuigend en kan ook niet beargumenteerd worden met een verwijzing naar Jer. 30:19, omdat כֶּבֶד daar een andere betekenis heeft.

De dichter introduceert hier een belangrijk nieuw aspect van de Assyrische cultuur. Het eigen grondgebied van de Assyriërs was door de natuur niet gezegend

²⁷ Men kan dit vergelijken met het enclitisch partikel -y in het Ugaritisch, dat ook gebruikt kan worden bij verbale vormen en vaak gebruikt wordt om nadruk te geven; vgl. J. Tropper, "Die enklitische Partikel -y im Ugaritischen," *UF* 26 (1994) 473-482.

²⁸ Vgl. J.A. Thompson, "Translation of the Words for Locusts," *BiTr* 25 (1974) 405-411, en P. Riede, *UF* 25 (1993) 353-356.

met de middelen die de koningen nodig hadden voor hun ambitieuze bouwplannen. Ze waren afhankelijk van de import van bijvoorbeeld hout uit de Libanon. De hiervoor noodzakelijke handelsactiviteiten gingen vaak gepaard aan militair machtsvertoon, zoals kan worden afgeleid uit de volgende tekst van Sargon II: 'Ik liet de schrikwekkende glans van Assur, mijn heer, neerkomen op de inwoners van Egypte en Arabië. Het noemen van mijn naam bezorgde hen hartkloppingen en verzwakte hun wapens. Ik opende de gesloten grenzen van Egypte, vermengde de inwoners van Assyrië en Egypte en liet hen handel drijven' (*TUAT*, 1/4, 382).

De vergelijking met talloze sterren is welbekend in het OT (vgl. Gen. 22:17; 26:4; Deut. 1:10 en 10:22) en in de rest van het oude nabije Oosten (vgl. de teksten genoemd bij Cathcart).

3:16b-17a *[Een verslinder spreidt zijn vleugels uit en vliegt weg.*

Jouw wachters zijn als sprinkhanen

en jouw schrijvers als zwermen sprinkhanen,

die op de heggen zitten op een koele dag.]

De plotselinge terugkeer naar de vergelijking met sprinkhanen is moeilijk te verklaren. Het is niet ongebruikelijk in dit boek dat er verschillende vergelijkingen binnen één strofe voorkomen, maar zoals al werd opgemerkt bij v. 15b, het is wel onwaarschijnlijk dat zowel de aanvallers als de verdedigers vergeleken worden met sprinkhanen. Daarbij komt dat het nog niet eerder is voorgekomen in dit boek dat de dichter op een dergelijke manier een verklaring toevoegt aan een vergelijking. Bij het beeld van de leeuwenfamilie (2:12-14) laat hij het geheel aan de lezer over om het verband te leggen met Nineve en zijn bestuurders. Op andere plaatsen, bijvoorbeeld in 2:5, 9; 3:13 en 18, wordt de vergelijking beperkt tot een eenvoudig beeld. Een ander probleem bij dit gedeelte is dat het moeilijk is om te komen tot een duidelijke indeling in versregels. De Masoreten suggereren dat de eerste regel van v. 16 bij de voorafgaande twee regels hoort, maar er is inhoudelijk niets dat hen verbindt. De eerste twee regels van v. 17 zijn duidelijk parallel, maar het is onzeker of de volgende regel er ook bij genomen moet worden of juist bij het vervolg. Het probleem bij een verbinding met de regel over de zonsopgang is dat dit niet past bij het feit dat er sprake is van een 'koele dag', hetgeen impliceert dat de zon al is opgegaan. Welke indeling we ook kiezen, het probleem blijft dat vv. 16v. met acht cola het langst is van alle strofen in dit boek. Zoals al is opgemerkt bij de inleiding op de exegese van dit canto zijn er vele voorstellen gedaan om deze problemen op te lossen. Daarbij schrappt men v. 16b (vgl. *BHS* en Nogalski 1993b, 124vv.) of vv. 16-17a (Jeremias 1970, 43) of beschouwt men geheel vv. 15b-17 als een glosse (Lescow 1995, 66v.). De beste oplossing lijkt te zijn om alle regels waarin het beeld van de sprinkhanen afwijkt van de eerdere vergelijking te beschouwen als secundair. Ze kunnen vergeleken worden met de regels die o.i. ook in 2:1 werden toegevoegd. In beide gevallen wordt een bepaald element uit de tekst (respectievelijk בליעל en ילק) opgepakt en krijgt het een nieuwe betekenis. We lijken dus te maken te hebben met een latere interpretatie. Wellicht gaat het om kanttekeningen die in een vroeg stadium van de tekstoverlevering een plek in de originele tekst hebben gekregen. Dit heeft geen sporen

nagelaten in de oude vertalingen en latere Hebreeuwse manuscripten. Een mogelijke datum voor de toevoeging van deze eerste exegese aan de tekst kan worden afgeleid uit de parallellen van deze tekst met Jes. 33:18, waar evenals in Nah. 3:17 sprake is van een טפסר (אִיָּה) tevergeefs vragend naar zijn ambtenaren, en met Jer. 51:17 (vgl. Jeremias 1970, 43). Beide teksten zijn te dateren in de periode van de Babylonische ballingschap en verkondigen heil. De opmerking die hier aan het boek Nahum is toegevoegd is een aanwijzing voor een eerste toepassing van dit boek toen de Babyloniërs de rol van onderdrukker hadden overgenomen van de Assyriërs.

De betekenis van deze woorden is duidelijk: wanneer het gevaar nadert zijn de officieren de eersten die zullen vluchten. Een aantal woorden zijn moeilijk te vertalen, zoals ook al blijkt uit de vele varianten in de Hebreeuwse manuscripten en de problemen die de oude vertalers ondervonden blijken te hebben. Het werkwoord פָּשַׁט, '(de kleren) uittrekken', wordt alleen hier gebruikt in verband met sprinkhanen. Er wordt waarschijnlijk het verlaten van de cocon door de jonge sprinkhaan mee bedoeld. Het werkwoord עָרַף wordt alleen hier gebruikt voor het vliegen van sprinkhanen. טפסר kan verbonden worden met Akkad. *tupšarru*, 'schrijver van tabletten'. De etymologie van מְנַזֵּר is minder duidelijk. Met verbindt het doorgaans met het Akkadische woord voor 'wachter': *maššaru*. Allbright veronderstelt een relatie met נָזַר, 'een gelofte doen', en vertaalt met 'religious votaries'.²⁹ Dit komt dicht bij de weergave in de Pesh. met 'jouw Nazarener'. H. Torczyner, *JPOS* 16 (1936) 7, stelt voor om te lezen: מְנַזְזִיךְ, naar het Akkad. *manzazu*, dat volgens hem 'guardsman' betekent. Dit voorstel is overgenomen door Cathcart 1992, 998, die echter dit woord en ook טפסר opvat als verwijzing naar tovenaars en astrologen.³⁰ Eerder al dacht Haupt in deze richting. Hij vertaalt met 'thy charmers'.

De Griekse vertaler had ook zo zijn problemen met de Hebreeuwse tekst. In de LXX worden de eerste drie woorden van v. 17 als één zin weergegeven: ἐξήλατο ὡς ἀπτέλεβος ὁ συμμικτός σου, 'jouw vermengde menigte is weggesprongen als een sprinkhaan'. Blijkbaar verbond hij מְנַזְזִיךְ met het werkwoord נָתַר (vgl. GELS, 82) en טפסר met הָרַף dat in Gen. 43:8 de gemengde groep van vrouwen, kinderen en ouderen aanduidt (vgl. Reinke 1867, 37). Volgens Hieronymus is dit 'gemengde volk' het goede deel van de inwoners van Nineve. Hij legt een verband met het volk dat samen met Israël wegtrok uit Egypte (Ex. 12:37v., waar hetzelfde woord gebruikt wordt in het Grieks). In de Tg. is v. 17aA vertaald met 'zie, je platen glanzen als de sprinkhaan' (vgl. Gordon 1983). Hier dacht men waarschijnlijk aan de harnassen van de Assyrische soldaten. We vinden dezelfde gedachte in Op. 9:7vv. waar sprake is van demonische sprinkhanen 'met borstschilden als ijzeren harnassen'. Dit betekent dat we hier weer een voorbeeld

²⁹ W.F. Albright, "The New Assyro-Tyrian Synchronism and the Chronology of Tyre," *Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 13 (1953) 1-9; m.n. 4.

³⁰ Zo ook A. Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 8), Leiden 1996, 110v.

hebben van invloed van het boek Nahum, deze keer blijkbaar via de Targum, op het boek Openbaring.

De frase גִּבּוֹר גִּבּוֹר is moeilijk te vertalen. Doorgaans schraapt men het eerste woord. We zouden hier met dittografie te maken hebben (*BHS*; *HAL*, 174). Rudolph beschouwt het tweede woord als een glosse, die zou zijn toegevoegd als verklaring van het ongebruikelijke eerste woord. De vertaling met 'zwermen sprinkhanen' is gebaseerd op het feit dat herhaling van een woord een manier kan zijn om een superlatief aan te duiden (vgl. GK §1331).

3:17b *De zon gaat op en zij verdwijnen
en hun plaats is onbekend. Waar zijn ze (gebleven)?*

De kooplieden van Nineve zullen verdwijnen zoals de sterren verdwijnen bij zonsopgang. De enkelvoudsvormen van נָדָד po., יָרַע nif. (let op de alliteratie!) en het suffix enkelvoud in מְקוֹמוֹ worden doorgaans gewijzigd naar meervoud (vgl. *BHS*). W.G.E. Watson, *Bib* 50 (1969) 532, veronderstelt dat de eerste letter van וְלֹא ook gelezen moet worden als de laatste letter van het voorafgaande woord. Hij spreekt van 'shared consonants'. Dit zou ook het geval zijn in 1:12. Het beste lijkt echter te zijn om de enkelvoudsvormen te laten staan en op te vatten als collectief (GK §145f): de sterren worden als één geheel genomen. Het meervoudssuffix in אִים slaat dan niet op de sterren, maar op de kooplieden. Dit houdt ook in dat de strofe, zoals die hier is gereconstrueerd, een chiasme vormt. De eerste regel en het laatste woord corresponderen. Daartussenin staat de vergelijking.

De tweede regel heeft een parallel in Ps. 103:16: 'de wind gaat erover heen en zij is niet meer' (met אִינָנוּ in plaats van אִים; vgl. אֵין in Nah. 3:18bB en 19aA). Dit pleit tegen het voorstel om אִים te verbinden met de volgende regel of om het te wijzigen in אִיכָה of אִוי מָה (*BHS*; vgl. *CTAT*, 820v.). Zie over dit gebruik als uitroep GD §153, Rem. 3b. Bij het voorstel van Nogalski 1993a, 44, om het te wijzigen in אִים, 'vreselijk', blijft onduidelijk waarom hun plaats zo genoemd zou zijn. Een meer neutrale aanduiding ligt meer voor de hand.

Strofe III.C.ii.2 (3:18)

Na het noemen in de voorafgaande strofe van de contacten naar buiten via de kooplieden ligt de nadruk nu op (het ontbreken van) de zorg voor het eigen volk. Deze zorg ligt in de handen van de nobelen. Zij zouden moeten optreden als herders die de kudde bijeenhouden. Opvallend is hier het parallelle paar רָעָה // קִבֵּץ, dat ook voorkomt in Jes. 40:11; Jer. 31:10 en Ez. 34:13. Deze strofe noemt niet alleen de koning van Assyrië, maar de eerste letters van de cola vormen ook de naam Nineve: נִינֻו. Weliswaar ontbreekt de laatste letter, maar het is wel zeker dat deze vier letters duiden op de hoofdstad van Assyrië.³¹ Deze indirecte aanwij

³¹ Ook Bliese 1995, 70, ziet hier iets van 'patterning of initial letters'. Volgens hem verwijst de herhaalde letter נ aan het begin van v. 18a en v. 18b naar Nineve, de beginletter א in v. 19a naar Assur en de letter כ aan het begin van v. 19b en v. 19c naar de koning. Bij dit laatste moet het woord מֶלֶךְ dan

zing sluit ook goed aan bij de inhoud van de strofe en bij het feit dat hier voor het eerst de koning van Assyrië expliciet wordt genoemd. De plaats van dit naam-acrostichon aan het einde van het boek functioneert ook als tegenhanger van de zinsacrostichon aan het begin van het boek en de naamacrostichon aan het begin van het tweede canto (vgl. Spronk 1998). De herhaling van de naam Nineve, die eerder gebruikt werd aan het begin van het boek, kan ook gezien worden als een inclusie.

3:18a (נ) *Jouw herders zullen in slaap vallen, koning van Assyrië.*

(י) *Jouw edelen zullen op hun plaatsen blijven.*

In de BHS en de meeste commentaren wordt voorgesteld om de verwijzing naar de koning van Assyrië te schrappen.³² Dat betekent dat dan ook het suffix van mannelijk in vrouwelijk moet worden veranderd (net als in de Pesh.). Doorgaans interpreteert men dit vers dan als een ironische klaagzang ingeleid met het in plaats van אים (slot van v. 17) gelezen אִיכָה of אִרִי מָה. Zoals hierboven al werd opgemerkt past אים goed binnen de context van v. 17. Het noemen van de koning zou men kunnen vergelijken met de vermelding van de naam van de stad in 3:7. Tot dat moment beperkte de dichter zich tot het geven van verwijzingen naar de stad en de koning (vgl. 1:14; 2:6, 8 en 12v.). Nineve wordt pas met name genoemd als volstrekt duidelijk is dat het zal worden verwoest (2:9; 3:7). Dat gebeurt nu ook met betrekking tot de koning: pas nu er geen twijfel meer over kan bestaan dat het met hem is gedaan wordt er expliciet naar hem verwezen. Dus ook de mannelijke suffixen kunnen ongewijzigd blijven (vgl. Balaban 1962, 237; Lescow 1995, 65). Evenals in 2:6 wordt de koning samen met zijn officieren genoemd (אִדִּירִים). Zij worden vergeleken met herders. De parallel met קִבֵּץ geeft aan dat men dit woord niet moet wijzigen in רִעֵיךָ, 'jouw vrienden', zoals voorgesteld door Richter 1914, 137, en Goslinga (in navolging van de Pesh.). Het feit dat zij herders van de koning worden genoemd betekent dat zij hier een taak van de koning overnemen. Deze vergelijking met een herder die zorgt voor zijn kudde is het tegenovergestelde van de vergelijking van de koning met een leeuw die zijn prooi verscheurt voor zijn welpen (2:13). In het oude nabije Oosten werd de koning vaker herder genoemd.³³ Dat gold ook voor de koning van Assyrië. In veel teksten wordt gezegd dat de koning uitgekozen is door de goden om zijn onderdanen te weiden. Zo liet Esarhaddon zich binnen één tekst niet alleen 'koning van

wel van de andere kant bekeken worden. Deze redenering is toch wel wat gekunsteld. Dat geldt ook voor zijn bewering dat het laatste woord van het boek met een ת begint omdat dit de laatste letter van het alfabet is.

³² Vgl. ook C.C. Torrey, *The Second Isaiah*, New York 1928, 42v. Volgens gebeurde het vaker dat een dergelijke concretisering later aan teksten werd toegevoegd. Hij noemt in dit verband Jes. 7:17, 20; 8:6v.; 29:10; 45:13 (LXX); Ez. 26:7; Hos. 13:7; Neh. 8:9 en 10:2.

³³ Vgl. I. Seibert, *Hirt - Herde - König*, Berlin 1969, 7-10; W. Helck, "Hirt," *LA*, II, 1220-1223; J.C. de Moor, "De goede herder. Oorsprong en vroege geschiedenis van de herdersmetaphoor," *Bewerken en bewaren* (Fs K. Runia), Kampen 1982, 36-45.

Assyrië' en 'koning van de wereld' maar o.a. ook 'de ware herder' (*ANET*, 289).³⁴ In Israël werd de koning weliswaar nooit zelf als herder aangeduid, maar zijn werk wordt wel met dat van de herder vergeleken in 2 Sam. 5:2; 7:7 en Ps. 78:71v. In Jes. 44:28 wordt Cyrus de herder van YHWH genoemd. Ook is er in andere teksten sprake van herders gegeven door YHWH: Num. 27:17; Jer. 3:15; 23:4; Ez. 34:23; 37:24 en Mi. 5:3.

Het werkwoord נֹס (nos) wordt vaak uitgelegd als een eufemisme voor de dood van de officieren van de koning (zo o.a. Goslinga en Rudolph; vgl. ook *HAL*, 643). In de regel gaat dit samen met de genoemde interpretatie van deze verzen als een ironische klaagzang ingeleid met אִיכָה (aike). Binnen de vergelijking echter met de herder die zijn kudde beschermt en bijeenhoudt ligt het meer voor de hand om 'slapen' hier letterlijk te nemen (vgl. Rashi, Kreenen, Wellhausen, Van Hoonacker; Schmidt): ze verzaken hun plicht door in slaap te vallen (vgl. Jes. 56:10 en Ps. 121:3v.). De dichter heeft het in Jes. 5:25-30 geschilderde beeld van de Assyriërs, die door YHWH worden opgeroepen om Israël te straffen, omgedraaid; zie vooral v. 27: 'niemand (van de Assyriërs) is moe, niemand struikelt (כָּשַׁל; vgl. Nah. 2:6 en 3:3), niemand sluimert (נֹס) of slaapt (יָשַׁן)'. Het is dus niet nodig om de tekst te wijzigen, zoals Van der Woude die voorstelt om נָמִי te lezen en dat op te vatten als een equivalent van het Akkad. *namû* / *nawû*, 'weidegrond, woongebied'. Hij vertaalt met 'Waar zijn zij gebleven – de woonsteden van uw herder'. Het vaak gebruikte woordpaar נֹס // יָשַׁן (zie Ps. 76:6; 121:4; 132:4; Spr. 6:4, 10; 24:33 en ook *KTU* 1.14.I:31-34) maakt het aantrekkelijk om met de *BHS* en de meeste commentatoren in plaats van יָשַׁנו te kiezen voor de lezing יָשַׁנו, 'zij slapen'. Sommigen stellen voor de tekst te emenderen tot יָשָׁבוּ, 'zij liggen' (Happel, Alonso Schökel). De *LXX* heeft hier ἐκοίμισε, waarbij dus aan het werkwoord שָׁבָה, 'gevangen nemen', gedacht lijkt te zijn (vgl. *GELS*, 137). De Griekse vertaler lijkt dit vers te hebben gezien als een beschrijving van één van de gevreesde daden van Assyrische koningen: 'hij heeft jouw machtigen als gevangenen afgevoerd'. Het gebruik van שָׁכַם, 'blijven', kan worden uitgelegd in het licht van Ri. 5:17. Daar wordt Aser verweten dat het niet deelnam aan de strijd tegen het leger van Sisera: 'Aser zat aan het strand van de zee, bleef zitten (יָשָׁבוּ) bij zijn havens'. Iets dergelijks wordt nu gezegd van de edelen van Nineve: zij doen niets (vgl. *CTAT*, 822). We vinden dezelfde gedachte verwoord in Jer. 51:30 met betrekking tot de 'helden' van Babylon.

3:18b (1) *Jouw volk zal verstrooid worden op de bergen*

(1) *met niemand om (hen) te verzamelen.*

In de *LXX* wordt het eerste werkwoord weergegeven met ἀπῆρξεν, '(jouw volk) vertrok'. Blijkbaar is het daar verbonden met פָּרַשׁ qal., 'springen'. Maar het gaat hier om een nif. en het ligt meer voor de hand om een relatie te leggen met פָּרַץ,

³⁴ Zie hierover ook L.L. Rowlett, *Joshua and the Rhetoric of Violence. A New Historicist Analysis* (JSOTSup 226), Sheffield 1996, 108v.

‘verstrooien’, zoals dat gebeurt in de Pesh. en de Tg. (Gordon 1989, 142, n. 45; vgl. ook Rashi) en in een aantal Hebreeuwse manuscripten die hier נפצו hebben (zie Kennicott). Het blijft onzeker of we hier van doen hebben met een bijvorm of met en fout in de overlevering van de tekst. Andere lezingen, zoals die worden voorgesteld door Driver 1938, 271: afgeleid van een wortel פִּשַׁשׁ, en Cathcart: נִפְשַׁשׁ van נִפַּשׁ pi., ‘de laatste adem uitblazen’, blijven ook hypothetisch. In ieder geval is de tekst hier te onduidelijk om er een relatieve datering op te baseren, zoals Watson, *TTCHV*, 102, doet door op grond van de uitleg van Cathcart te beweren dat dit vers een spottende toespeling is op Hoogl. 2:8.

De Assyriërs worden vergeleken met schapen zonder herder. We vinden hetzelfde beeld maar zonder expliciete vermelding van de kudde in Jes. 13:14. Deze tekst, die gedateerd kan worden in de ballingschap (H. Wildberger, *BK X/2*, 509vv.), vertoont nog meer overeenkomsten met het boek Nahum: de beschrijving van de angst (vv. 7v.; vgl. Nah. 2:11), het beven van de aarde (v. 13; vgl. Nah. 1:5) en het verpletteren van de kinderen (v. 16; vgl. Nah. 3:10).

Strofe III.C.ii.3 (3:19)

In deze laatste strofe wordt de ernst van het letsel dat de koning van Assyrië is aangebracht gesteld tegenover de universele vreugde over zijn neergang.

3:19a *Er zal geen verzachting zijn voor jouw rampspoed,
je wond zal afschuwelijk zijn.*

כָּהָה moet waarschijnlijk verbonden worden met het werkwoord כָּהָה pi., ‘de kleur verliezen, ontmoedigd worden’ (ook in Lev. 13:6 en 56 wordt het gebruikt in een medische context). De lezing גָּהָה, ‘genezing’, zoals voorgesteld in *BHS* en *HAL*, lijkt hier beter te passen, maar ook dit woord komt verder slechts één keer voor (Spr. 17:22). De dichter heeft hier wellicht, evenals op andere plaatsen (zie de opmerkingen bij 2:11), gekozen voor dit zeldzame woord vanwege de alliteratie via de letter כ in deze strofe.

Het woordpaar שָׁכַר // מָכָה komt ook voor in Jes. 30:26. Daar wordt de tegenovergestelde situatie beschreven van YHWH die zijn volk heelt. We vinden het ook samen met het werkwoord חָלָה in Jer. 10:19; 14:17 en 30:12 (vgl. hier ook de overeenkomsten tussen v. 7 en Nah. 1:7; v. 8 en Nah. 1:13; v. 11 en Nah. 1:3, 8; 2:1; 3:18). De dreiging met het toebrengen van een ongeneeslijke wond vinden we ook in vloekteksten aan het slot van de vazallenverdragen van Esarhaddon: ‘Moge Gula, de grote genezeres, ziekte en uitputting in jouw hart leggen, een blijvende wond op jouw lichaam leggen. Baad in bloed als in water!’ (*ANET*, 534, 538v.; *TUAT*, I/2, 159, 171). Men kan dit ook vergelijken met een vloek aan het slot van de Codex van Hammurabi: ‘Moge Ninkarrak, de dochter van Anu, die in Ekur het goede voor mij spreekt, een zware ziekte, een boze ziektedemon, een pijnlijke wond die niet geneest, waarvan geen arts het wezen kent, die hij niet met verbanden tot rust brengt en die zoals een dodelijke beet niet uitgerukt kan worden, in zijn ledematen doen optreden, totdat zijn leven eindigt’ (*ANET*, 180;

TUAT, I/1, 79v.). Zie over deze parallellen ook Hillers 1964, 66vv.; Cathcart 1973, 186 en Johnston 1992, 370v.³⁵

3:19b *Allen die het nieuws over jou horen
zullen in hun handen klappen om jou.*

[Want over wie is jouw boosheid niet voortdurend gekomen?]

Op veel manieren is dit laatste vers verbonden met andere delen van het boek. Het werkwoord **עָנַן** herinnert aan 2:1, over de boodschap van het einde van de boze, en 2:14 met de aankondiging dat de boodschapper van Nineve niet meer gehoord zal worden. Het klappen in de handen als een teken van vreugde³⁶ door alle volken heeft een parallel in Ps. 47:2. Het is opmerkelijk dat deze Psalm ook, in v. 5, spreekt van 'de glorie van Israël, net als Nah. 2:3. Zo doet dus ook het slot van dit boek weer denken aan de taal van de Psalmen, zoals dat ook nadrukkelijk in het eerste canto het geval was.

De vraag aan het slot heeft parallellen in 1:9; 2:12; 3:7v. en 17. Het zal geen toeval zijn, zoals wordt opgemerkt door Glasson 1969v., dat ook het boek Jona eindigt met een dergelijke retorische vraag. Het boek Jona kan gezien worden als een reactie op de profetie van Nahum, met de bedoeling om de harde boodschap van Nahum te corrigeren (p. 54). Dat geeft ook wel aan dat het boek Nahum indruk moet hebben gemaakt, zeker na de val van Nineve, die dit fraai vormgegeven Godsorakel met passende visioenen tot een schoolvoorbeeld van ware profetie maakte.

Er is reden om aan te nemen, met o.a. Jeremias 1970, 46, n.2, dat deze laatste regel een in een vroeg stadium toegevoegde glosse is. Het gaat hier eerder om proza dan om poëzie en het valt ook op dat het werkwoord **עָנַן** hier op dezelfde manier wordt gebruikt als in het eveneens als secundair te beschouwen vers 2:1. Blijkbaar is het toegevoegd door één van de eerste uitleggers van deze tekst.

³⁵ In een bij mijn weten (nog) niet gepubliceerde lezing voor het Oudtestamentisch Werkgezelschap op 23 mei 1996 wijst ook B. Becking op deze en andere parallellen bij Jer. 30:12-17. Wat betreft het OT noemt hij in dit verband naast Jer. 30:12-13, 19 en Nah. 3:19 nog Jer. 8:22; 10:19; 14:17, 19; 15:18; 46:11; 51:8-9 en Mi. 1:9.

³⁶ N.S. Fox, "Clapping Hands as a Gesture of Anguish and Anger in Mesopotamia and in Israel," *JANES* 23 (1995) 49-60, toont aan dat handgeklap een uiting van zowel negatieve als positieve gevoelens kan zijn. Maar het is wel zeker dat het hier opgevat kan worden als 'a gesture of triumph or approval' (p. 54).

Nahum

Deze commentaar op Nahum werd
geschreven door Dr. K. Spronk, oudtestamenticus
aan de Vrije Universiteit in Amsterdam.

Naast een uitvoerige uitleg van de tekst zelf
wordt aandacht besteed aan de bronnen en aan de
verbanden met andere profeten.

De serie
COMMENTAAR OP HET OUDE TESTAMENT biedt
grondig studiemateriaal voor predikanten en
exegeten.

ISBN 90-242-6188-0



9 789024 261888

KOK
KOK KAMPEN

ISBN 90 242 6188 0
NUGI 632