

MELCHIZEDEK



De ontmoeting van Abraham en Melchizedek
DERIC BOUTS
c. 1647

Masterscriptie ter afsluiting van:
Master Bijbelwetenschappen.

Aangeboden aan:
dr. H.L.M. Ottenheijm en prof. dr. B.E.J.H. Becking

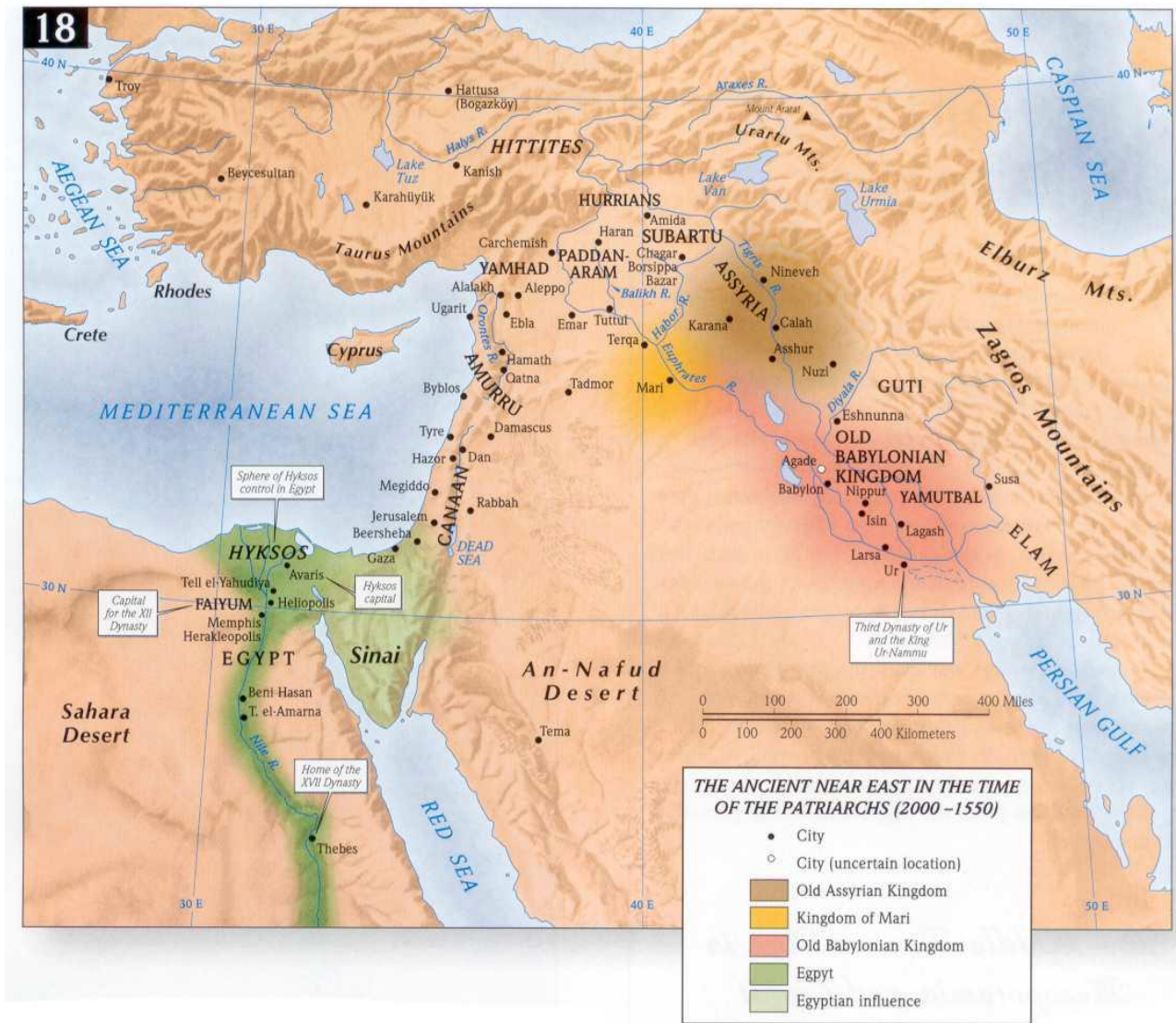


Universiteit Utrecht

Faculteit Geesteswetenschappen
Departement Godgeleerdheid

Teus Kik
3175863
2013/2014

BIJBELSE GEOGRAFIE TEN TIJDE VAN ABRAHAM EN MELCHIZEDEK



Bron: Ph. D. Zaine Ridling *Bible Atlas*, Atlanta 1992 p. 33.

1. LIJST VAN AFKORTINGEN

LXX	Septuaginta, Griekse vertaling van de Pentateuch
ME	Melchizedek Episode
MT	Masoretische Tekst
NBV	Nieuwe Bijbel Vertaling
SV	Statenvertaling

2. VERANTWOORDING/BESTAANSGROND

De Bijbel is een intrigerend boek. Als geen ander religieus geschrift weet het de gemoederen te beroeren. Voor de één is de Bijbel een heilig boek, het Woord van God, de norm voor leer en leven waar alles voor moet wijken. Voor de ander is het juist een menselijk boek met soms ongeloofwaardige verhalen en dubieuze ethische voorstellingen die in de geschiedenis veel schade hebben aangericht en de vrijheid van mensen hebben beknót. Voor weer een ander – in onze tijd een toenemende groep – is het onbegrijpelijk dat mensen in deze tijd hun heil nog kunnen zoeken in een boek van duizenden jaren geleden, er hun leven naar inrichten.¹ En het zijn niet alleen degenen die de Bijbel nog nooit gelezen hebben, die er kritisch of onverschillig tegenover staan. Juist ook degenen die wel de nodige kennis van zaken hebben en van jongs af aan met de Bijbel zijn opgevoed, haken nogal eens af, omdat ze de Bijbelse normen en waarden niet meer van deze tijd vinden en niet inzien hoe de Bijbel nog zinvol betrokken kan worden op het leven van alledag.

Er gaapt dan ook een diepe kloof tussen de wereld van de Bijbel en onze eigen moderne tijd. Is die kloof eigenlijk nog wel te overbruggen? Waarom zou iemand aan deze zijde van de kloof eigenlijk nog moeite willen doen om de andere zijde te bereiken?

Er is geen pasklaar antwoord op deze vragen. Het heeft alles te maken met de manier waarop de Bijbelse teksten geïnterpreteerd worden. Interpreteren is een complexe aangelegenheid waarbij tal van factoren betrokken zijn die de lezer deels wel en deels niet zelf in de hand heeft: tekst en context, auteur en lezer, taal en cultuur, karakter en opvoeding, enzovoort.

De manier waarop wij vandaag de dag de Bijbel lezen heeft een lange voorgeschiedenis. Zonder kennis van die voorgeschiedenis gaat er een waardevolle bron van kennis en ervaring verloren. Hoe heeft men de tekst eeuwen geleden gelezen? Welke invloed heeft dat gehad voor het *ontstaan* van andere teksten? Wat waren de filosofische en levensbeschouwelijke kaders waarbinnen de teksten ontstonden en hoe werkte de context waarin men leefde en dacht door in de concrete tekstuitleg? Hoe hebben vooronderstellingen ingewerkt op het verstaan van de tekst?² Hans-Georg Gadamer, een filosofisch theoloog die veel voor de hermeneutiek betekend heeft, stelt dat tekstinterpretatie nooit af is, en dat de waarheid nooit met behulp van regels kan worden afgedwongen.³ En dat zal in de toekomst blijken.

Wat mij persoonlijk betreft geloof ik van harte in wat wel genoemd wordt het geïnspireerde Woord van God. Maar dat laat onverlet dat de teksten op een geheel menselijke manier *ontstonden*. Dat allerlei externe factoren invloed hadden op het ontstaan en de ontwikkeling van de tekst. De situatie veranderde namelijk fundamenteel toen de mondelinge traditie terrein prijs gaf en schriftelijke overlevering het belangrijkste informatiemedium werd. Van der Toorn stelt kernachtig: *‘Op het moment dat de openbaringsgedachte zich verplaatste van het gesproken naar het geschreven woord, kreeg dit concept een heel andere betekenis. Toegepast op een verzameling teksten duidt het begrip openbaring een product aan in plaats van een interactie. Aangezien een geschreven tekst objectief bestaat, los van zijn producenten en consumenten, is een geschreven tekst een zelfstandige bron van gezag. Terwijl de religieuze specialisten in het verleden hun legitimiteit afleidden van de openbaring die ze persoonlijk bezaten, moesten ze nu verwijzen naar kennis die was opgeslagen in een verzameling teksten. De verandering in het concept openbaring beïnvloedde ook de identiteit en de*

¹ Zwiep, 2, 3.

² Van der Toorn, 223-250.

³ Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960 (1986).

*functie van de religieuze specialisten: openbaring werd het terrein van schrijvers en geleerden en de kunst der interpretatie verving de gave van de intuïtie.*⁴

De betekenis van de woorden en de zinnen wordt niet in de eerste plaats door het woordenboek bepaald,⁵ maar door hun onderlinge verband; het is een netwerk van samenhangen, waarvoor de oude regel van Aristoteles geldt: *het geheel is meer dan de som der delen*. Die regel is volgens Fokkelman voor de Bijbel echter pas echt operationeel geworden sinds het midden van de twintigste eeuw. De tekst is een hiërarchische orde van betekenisdragende lagen. Klanken en lettergrepen vormen woorden, woorden vormen zinnen. Dat is algemeen bekend – het zijn de ordeningen waarover de gebruikelijke grammatica gaat: vormleer en zinsbouw. Maar er is zoveel meer. Het zijn de hogere niveaus van de tekst, die men sinds de vorige eeuw heeft geleerd ook systematisch te bestuderen: in het proza vormen de zinnen sequenties⁶ en worden de individuele gebeurtenissen aaneengeschakeld. In de poëzie vormen de verzen strofen en *'groeperen deze strofische eenheden zich tot grotere teksteenheden (stanza's)*.⁷ Structuur is de wijze waarop alles in een tekst samenhangt. Dat samenhangen is van een complexiteit die niet kan worden gevangen in een woordenboek. Literaire of structurele studie sluit het geestelijke of morele niet uit, maar in. Het geestelijke gehalte van de Bijbel komt immers ook tot stand door de taal. De literaire benadering veronderstelt het besef dat er geen vorm op zich is, en dat vormgeving wezenlijk is.

Persoonlijke overtuigingen zijn voortdurend in beweging, maar dat geldt evenzeer voor het wetenschappelijk onderzoek. Wie op zoek gaat naar een vast punt van waaruit alles kan worden verklaard, komt al snel bedrogen uit: alles is immers in beweging. Dit alles noopt dan ook tot bescheidenheid en het besef dat niemand de waarheid in pacht heeft. Een exegeet kan en mag de resultaten van andere exegeten nimmer negeren, omdat die hem of haar dwingen de zaken in een breder perspectief te bezien, methodisch zuiver te argumenteren en alert te zijn op onethische manieren van Bijbellezen. Vooronderstellingen zullen altijd wel een rol in de uitkomst van de exegetische blijven spelen, maar men mag zich er niet achter verschuilen. *'Vooronderstellingen dienen in ieder geval te allen tijde bespreekbaar en corrigeerbaar te zijn en mogen vooral geen excuus zijn om bepaalde (meestal ongewenste) uitkomsten van de exegetische bij voorbaat af te wijzen.'*⁸

⁴ Van der Toorn, 224, 225.

⁵ Fokkelman, *De Bijbel Literair*, 13.

⁶ Ander woord voor alinea's.

⁷ Fokkelman, 13.

⁸ Bultmann, 142(-150).

INHOUDSOPGAVE

2.	Lijst van afkortingen	3
3.	Verantwoording/Bestaansgrond	4
4.	Inleiding	8
5.	Opzet	9
6.	Werkvertaling	10
6.1.	Tekstanalyse en Vertaling Genesis 14.18-20	10
6.2.	Vertaling Psalm 110	12
6.3.	Exegese	15
6.4.	Analyse Genesis 14.18-20	15
7.	Schematische weergave van Genesis 14	17
7.1.	Inleiding Genesis	19
7.1.1.	De aartsvaderverhalen	19
7.2.	Op zoek naar een literair antwoord	21
	Vorm en structuuranalyse	21
7.2.1.	Motieven	21
7.2.2.	Genre	22
7.2.3.	Handelend subject	23
8.	Is Genesis 14 een historisch relaas?	25
9.	De Melchizedektraditie	28
	Inleiding	28
9.1.	Buitenbijbelse bronnen	28
9.1.1.	Philo van Alexandrië	28
9.1.2.	Dode- Zeerollen	29
9.1.3.	2 Henoch	30
	Samenvatting en Conclusie	30
10.	De stad van Melchizedek	32
10.1.	Verschillende wetenschappelijke visies	32
10.1.1.	Elgavish	32
10.1.2.	Ziemer	32
10.1.3.	Emerton	33
10.1.4.	Grammie	34
10.1.5.	Smith	34
10.2.	Salem een synoniem voor Sion?	35
	Samenvatting en Conclusie	35
11.	Interpolatie	36
11.1.	Inleiding	36

11.2.	Etiologie en Traditie	38
11.3.	Kritische kanttekeningen.....	39
11.4.	Poging tot datering.....	39
11.5.	De twee zegeningen van Melchizedek.....	41
	Samenvatting en Conclusie	42
12.	Tekstanalyse Psalm 110.....	43
12.1.	Structuuranalyse	44
12.2.	Datering.....	44
12.3.	Oud Israëlitische ideologie en datering.....	46
13.	Relatie tussen Genesis 14 en Psalm 110?	48
	Psalm 110: Een poëtische versie van Genesis 14?	49
13.1.	Inleiding	49
13.2.	De visie van Fokkelman	49
14.	Werkhypothese	51
14.1.	Assimilatie in de Bijbel.....	51
14.2.	Historiografische assimilatie in Poëtische teksten.....	52
15.	De ontwikkeling van Poëzie naar Historiografie	52
15.1.	Het rabbijnse principe <i>Gezerah Shawah</i>	53
15.2.	Schrijversmethoden van tekstproductie	56
16.	Intertekstuele relatie tussen Genesis 14 en Psalm 110	60
16.1.	Rabbijnse interpretatie.....	61
16.2.	Verdere tekstuele ontwikkelingen	61
16.3.	Het resultaat van Assimilatie.....	63
16.4.	Een historiografische lezing van Psalm 110.....	63
	Samenvatting en Conclusie	64
17.	Slotconclusie.....	65
18.	Bibliografie.....	67

3. INLEIDING

'Melchizedek is een van de meest raadselachtige figuren uit de Bijbel' zo zegt Pearson.⁹ Dat is ook zo. De priester-koning komt in de Hebreeuwse Bijbel maar twee keer voor. In het Nieuwe Testament wordt van Jezus gezegd, verwijzend naar Psalm 110, dat hij 'priester was in de orde van Melchizedek.' Nu deze scriptie zich enkel op het Oude Testament richt, laat ik dit verder buiten beschouwing. Maar dan toch, het feit dat Jezus vergeleken wordt met een mysterieuze heidense vorst, maakt me nieuwsgierig. Wie was deze Melchizedek eigenlijk? En wat doet hij zo plotseling in het verhaal in Genesis 14? En is het wel dezelfde persoon als de Melchizedek van Psalm 110? En waarom wordt hij eigenlijk op die plaats aangehaald? Was de auteur van Psalm 110 op de hoogte van de gebeurtenissen in Genesis 14? Of put hij uit andere bronnen? Deze en meer vragen geven aanleiding meer onderzoek te doen en na te gaan welke plausibele verklaringen mogelijk zijn.

DOEL

Het doel van dit onderzoek is niet meer dan een bescheiden poging verband aan te wijzen tussen Bijbelteksten. Om zo ver te komen moet er wel enige voorkennis bij de lezer worden bijgebracht of opgefrist. Dat verklaart deels de route die ik kies in deze scriptie. Als leidraad stippelen onderstaande deelvragen reeds de route uit, waarna ik uiteindelijk in de slotconclusie uitvoerig antwoord zal geven op de hoofdvraag. In de opzet sta ik uitvoeriger stil bij de gekozen stappen, die hopelijk niet louter de interesse wekken, maar tevens antwoorden proberen te geven op belangrijke vragen.

HOOFDVRAAG:

Op welke manier is de Melchizedek Episode (=ME) gecomponeerd en al dan niet geïnterpoleerd in het verhaal van Genesis 14, is er sprake van enige intertekstuele connectie met Psalm 110 en welke theorie kan hierover worden gevormd?

DEELVRAGEN:

1. Welke opvallende elementen zijn aanwezig in de tekst van de ME en Psalm 110.4 als het gaat over woordkeuze, woordbetekenis, zinsopbouw, grammaticale keuzes en wat valt hierover te zeggen op het gebied van tekstkritiek, narratieve structuur van de tekst, literaire- en redactionele kritiek?
2. Welk standpunt wordt ingenomen door de huidige Bijbelwetenschap met betrekking tot de Melchizedek Traditie en wat kan op grond daarvan gezegd worden met betrekking tot de relatie met Psalm 110?
3. In hoeverre is Salem, de stad van Melchizedek, een synoniem voor Sion waar over gesproken wordt in Psalm 110.2; Hoe wordt daarover gedacht binnen de Bijbelwetenschap?
4. Welke plaats heeft de ME in het geheel van Genesis 14 en kan er sprake zijn van interpolatie?
5. In hoeverre is er sprake van een relatie tussen Genesis 14 en Psalm 110 en wat valt daarover te zeggen op semantisch, historiografisch en tekstkritisch gebied?

⁹ Pearson, 176.

4. OPZET

Ik geef in deze paragraaf aan wat de gekozen route en werkwijze is in deze scriptie.

Na een geografisch overzicht en de lijst van afkortingen in de hoofdstukken 1 en 2, verantwoord ik me in hoofdstuk 3 voor het schrijven van deze scriptie, en zeg ik iets over onder andere vooronderstellingen en standplaatsgebondenheid. Dat is belangrijk om het onderwerp duidelijk in te kaderen.

In de hoofdstukken 4 en 5 bevinden zich de opzet en de inleiding met de hoofdvraag en de bijbehorende deelvragen. Deze komen ook weer terug in navolgende hoofdstukken. Iedere bespreking van een deelvraag sluit ik af met een samenvatting en conclusie.

Dan geef ik in hoofdstuk 6 een uitvoerige weergave van mijn eigen vertaling van de betreffende Bijbelteksten die bij het onderzoek betrokken zijn: Genesis 14.18-20 en Psalm 110. Juist omdat iedere bestaande vertaling haar eigen interpretatie en ontstaanskader vertegenwoordigt, probeer ik uit te leggen hoe ik tot verschillende vertaalkeuzes ben gekomen. Daarna volgt de exegese van Genesis 14.

In hoofdstuk 7 geef ik een schematische weergave van Genesis 14. Dat is vooral van belang om de tekst in een groter geheel te situeren. Vervolgens geef ik een korte inleiding op Genesis om af te sluiten met een structuur- en vormanalyse.

In hoofdstuk 8 is de vraag belangrijk: is Genesis 14 een historisch relaas?

Hoofdstuk 9 is vooral gewijd aan de uitleg, inhoud en betekenis van de Melchizedek Traditie. Een aantal buitenbijbelse bronnen komt aan de orde. Wat hebben anderen in een (ver) verleden vermeld over Melchizedek?

De stad van Melchizedek is het thema van hoofdstuk 10. Was Salem Jeruzalem? Kan het een synoniem zijn voor Sion? Dat te weten is weer belangrijk voor de interpretatie van Psalm 110. En hoe denken gerenommeerde wetenschappers daar over?

In hoofdstuk 11 introduceer ik het onderwerp interpolatie. Dit is cruciaal voor het begrijpen van de Melchizedek Episode (vanaf nu afgekort als ME) in het geheel van Genesis 14, maar ook voor het verstaan van Psalm 110. Is de ME tegelijk met de andere tekst van Genesis 14 ontstaan? Of is ze later ingevoegd?

Hoofdstuk 12 is het hoofdstuk waarin Psalm 110 uitvoerig aan de orde komt. Is er een relatie met Genesis 14? En in welke vorm? Het belang van het bestuderen van deze psalm ligt vooral in het aantonen van interactie tussen verschillende Bijbelteksten onderling.

Hoofdstuk 13 gaat vooral over de relatie tussen Genesis 14 en Psalm 110. Wat valt daarover te zeggen?

Vervolgens geef ik in hoofdstuk 14 een overzicht van assimilatie van teksten in de Bijbel.

Hoofdstuk 15 is een belangrijk kernhoofdstuk. Hierin zet ik de ontwikkeling uiteen van poëzie naar historiografie met betrekking tot de onderlinge relatie tussen Genesis 14 en Psalm 110. Ik doe dat onder andere aan de hand van een rabbijns principe, en aan de hand van zes methoden waarop schrijvers geschreven teksten produceerden.¹⁰

In hoofdstuk 16 geef ik mijn visie op de intertekstuele relatie tussen Genesis 14 en Psalm 110.

In hoofdstuk 17 sluit ik af met de slotconclusie, waarna in hoofdstuk 18 de bibliografie volgt.

¹⁰ Zie Van der Toorn, 124 ev.

5. WERKVERTALING

Allereerst is het van groot belang een grondige analyse en een werkvertaling te maken van de Bijbeltekst zelf zoals die te vinden is in de *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS), de Hebreeuwse Bijbel. Zo'n grondige analyse van de grondtekst is niet alleen belangrijk, maar vooral onmisbaar omdat het de belangrijkste en helaas ook enige primaire bron is die we voor handen hebben.

Vertalen is kiezen. Het nadeel daarvan is dat je alternatieve betekenissen van een woord, behalve je definitieve keuze, niet weergeeft. Daarbij maken niet alle vertalers dezelfde keuzes. Dat blijkt wel als je kijkt naar een overzicht van verschillende vertalingen van dezelfde Bijbeltekst. Hieronder probeer ik een analyse te geven van de tekst. Daarbij ook mijn werkvertaling.

Deelvraag 1. Welke opvallende elementen zijn aanwezig in de tekst van de ME en Psalm 110.4 als het gaat over woordkeuze, woordbetekenis, zinsopbouw, grammaticale keuzes en wat valt hierover te zeggen op het gebied van tekstkritiek, narratieve structuur van de tekst, literaire- en redactionele kritiek?

5.1. TEKSTANALYSE EN VERTALING GENESIS 14.18-20

וּמִלְכִי־צֶדֶק מֶלֶךְ שָׁלֵם הוֹצִיא לֶחֶם וַיֵּינ וְהוּא כֹהֵן לֵאלֹהֵי עֵלְיוֹן:

18

18. Het werkwoord יָצָא (verb hi perf 3^e pers m sg) kan betekenen: naar buiten komen, uitgaan, vertrekken, *hi*: **naar buiten brengen**, uitgeleiden, uitvoeren, opleveren, tevoorschijn halen. Het geeft vooral aan dat er iets tot stand komt of zal komen.¹¹ Ik kies (vooral op basis van de context en niet zozeer op basis van grammaticale argumenten) voor 'naar buiten brengen' vanwege de dominante positie van Melchizedek ten opzichte van Abraham. Deze grammaticale constructie komt verder in Genesis niet voor. Op andere plaatsen¹² is er vrijwel altijd sprake van een zekere dominantie van het subject.

18. En Melchisedek, koning van Salem, bracht naar buiten brood en wijn. Hij was priester van God, de allerhoogste.

¹¹ In de kaders bevindt zich de tekstanalyse.

¹² Exodus 12.51; 13.3; 16.6; 18.1; Deuteronomium 6.23; 7.8; 22.19.

19. Dit is een belangrijk werkwoord: בָּרַךְ (verb piel waw cons imp 3^e pers m sg + suff 3^e pers m sg): zegenen. Het lijkt op de vervulling van Genesis 12.1-3. En voor de tweede maal in deze tekst: בָּרַךְ (verb qal pass particip m sg abs): Hier wordt Abraham gezegend in de Naam van El Eljon, קִנְהַ (verb qal particip m sg constr): Schepper van hemel (altijd pl) en aarde.¹³ De Samaritaanse Pentateuch¹⁴ en de LXX-vertaling hebben in plaats van 'hij zegende *hem*' 'hij zegende *Abraham*.' (καὶ ἠὐλόγησεν τὸν Ἀβραάμ).

19. En hij zegende hem en hij zei: gezegend is Abraham door God de allerhoogste, schepper van hemel en aarde.

20. Het werkwoord מִגֵּן (verb piel perf 3^e pers m sg): uitleveren, overleveren komt op slechts twee andere plaatsen in de Schrift voor, namelijk in Hosea 11.8 en Spreuken 4.9, altijd in combinatie met נתן : (over)geven of zetten. Ook hier wordt het direct erna genoemd. (in de vorm van qal waw cons imp 3^e pers m sg).

20. En gezegend is God, de allerhoogste, die uw vijand heeft overgeleverd in uw hand. En hij gaf hem tienden van alles.

¹³ Zie M. Leuenberger *Segen und Segenstheologien im alten Israel*, Zürich 2008, p. 195-210.

¹⁴ Onder Samaritaanse Pentateuch verstaat men de eerste vijf boeken van de Hebreeuwse Bijbel, zoals deze zijn overgeleverd door de Samaritanen. De Samaritanen zelf spreken over de Thora (niet te verwarren met de Thora van het Jodendom), maar in wetenschappelijke literatuur wordt gewoonlijk de benaming Samaritaanse Pentateuch gehanteerd. Er zijn zo'n 6000 verschillen met de Masoretische tekst. In de meeste gevallen gaat het om kleine verschillen, maar een paar zijn opmerkelijk. Een belangrijk verschil betreft het aanduiden van het heiligdom (de tempel), waar bij de Samaritanen de mogelijkheid opengelaten wordt dat deze zich op een andere plaats bevindt dan op de Tempelberg.

De Samaritaanse Thora bevat ook een extra tiende gebod. De tien geboden van de joden worden als negen geboden gezien, het extra tiende gebod verwijst naar de berg *Gerizim* als heilige berg. (zie Grosheide W. e.a., *Bijbelse Encyclopedie*, Kampen 1950, p. 432 ev).

Met de LXX-vertaling (70 in Romeinse cijfers) wordt de Septuaginta bedoeld, de Griekse vertaling van de Hebreeuwse Bijbel, ontstaan tussen ongeveer 250 voor Chr. en 50 voor Chr. Omdat de LXX gebaseerd is op vroege hebreeuwse handschriften is het een belangrijke vertaling.

5.2. VERTALING PSALM 110

לְדָוִד מִזְמוֹר נֶאֱמַר יְהוָה לֵאדֹנָי שֶׁב לְיְמִינִי עַד-אַשִׁית
אֵיבֹיךָ הָרָם לְרַגְלֶיךָ:

1

1. יֵשֵׁב (verb qal imp m sg): (gaan) zitten, wonen, blijven /tot, aan, voor/ יָמִין (fem sg constr suffix 1st p sg): mijn/ rechterhand/kant, de belangrijke kant (naast de heerser); zie verder voor het 'zitten aan de rechterhand' 1 Koningen 2.19. אֵיב (verb qal part m pl constr suffix 2^e p m sg): jouw, uw vijanden/voetenbank/tot, aan, voor/ רַגְלֵי (dual constt suffix 2^e p m sg): jouw voeten: zie voor de vergelijking met andere Bijbelteksten Jozua 10.24 en Jesaja 51.23. De afspiegeling van een cultureel patroon van het oude Nabije Oosten is duidelijk: in de El Amarna brieven verwijzen vazallen naar zichzelf als de voetbank van Farao. Tevens is een buitenbijbels voorbeeld te vinden in een orakel van Marduk aan de Assyrische koning Esarhaddon en komt er hierbij een soortgelijke vergelijking voor.¹⁵ Overwinning op allerlei vijanden wordt regelmatig in diverse psalmen beloofd.¹⁶

1. Van David, een Psalm. JHWH heeft (in) een godsspraak tot mijn heer gesproken: neem plaats aan mijn rechterhand, tot ik uw vijanden heb gezet als een voetenbank voor uw voeten.

מִטָּה-עֵזֶךָ יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן רֹדֵה בְּקִרְבֵּי אֵיבֹיךָ:

2

2. שְׁלַח (verb qal imp 3^e p m sg): laten gaan, zenden רֹדֵה (verb qal imp m sg): overheersen (de voet zetten op); de gebiedende wijs hier geeft een zekere consequentie in het verdere verloop van de psalm.

2. De scepter van uw kracht zal JHWH uit Sion zenden: overheers in het midden van mijn vijanden!

¹⁵ Zie illustratie 341, 342 in Keel, *Symbolism*, 254-55.

¹⁶ Zie vooral de psalmen 2.9; 21.10 (9); 45.6 (5)

עֲמֹךָ נִדְבַתָּ בַיּוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ מִרַחֵם מוֹשָׁחַר לְךָ
טַל יִלְדְּתִיךָ: 3

3. Dit vers is wel genoemd *'het meest duistere vers uit het gehele boek der Psalmen.'*¹⁷ Verder geven de twee nominale bepalingen geen indicatie van tijd. Die moet worden afgeleid uit de context van de gehele psalm. De meervoudsvorm van הָדָר komt nergens anders in de Schrift voor.

3. Uw volk staat klaar op de dag van de strijd, gekleed met heilige sieraden. Uit de baarmoeder van de dageraad is voor u de dauw van uw jeugd.

נִשְׁבַּע יְהוָה וְלֹא יִנָּחֵם אֶת־הַכֹּהֵן לְעוֹלָם עַל־דְּבַרְתִּי מִלְכִי־צֶדֶק: 4

4. Een dergelijke eed is vooral te associëren met het verbond met David. Zie ook Ps. 89.4, 35-36 [3, 34-35]; 132.11; cf. 2 Sam. 3.9.

4. JHWH heeft gezworen, Hij zal geen berouw hebben: u bent priester voor eeuwig, naar de wijze van Melchizedek.

אֲדַנִּי עַל־יְמִינֶךָ מִחֵץ בְּיוֹם־אִפּוֹ מְלָכִים: 5

5. Leslie C. Allen stelt: *'Four syntactical constructions are possible: to take אֲדַנִּי (1) as the divine subject or (2) as a divine vocative or, repointing אֲדַנִּי "my lord," (3) as a human subject or (4) as a human vocative.'*¹⁸

5. Mijn heer staat aan uw rechterhand. Hij zal koningen verslaan op de dag van zijn toorn.

יִדְּוֶן בַּגּוֹיִם מְלֹא גִוְיוֹת מִחֵץ רֹאשׁ עַל־אֲרֶץ רַבָּה: 6

6. Levert geen vertaaltechnische bijzonderheden op.

6. Hij doet recht onder de heidenen, overal liggen dode lichamen, hij verplettert hun leiders over de gehele aarde.

¹⁷ Allen, 80.

¹⁸ Allen, 82.

7. De psalm staat nog steeds in de [derde] persoonsverwijzing van vers 1. Het is hoe dan ook niet waarschijnlijk dat JHWH hier wordt bedoeld, die *'Zijn weg onderbreekt om Zijn dorst te lessen.'*¹⁹ Zie verder het hoofdstuk 'eigen analyse Psalm 110.'

7. Hij drinkt onderweg uit de beek, daarom heft hij het hoofd op.

Voor dat ik zelf met de tekst aan de slag ga, wil ik voor een goed overzicht wat inleidende opmerkingen te maken. Verderop in deze scriptie ga ik op verschillende onderwerpen dieper in.

Om te beginnen is de *Masoretische Tekst* (MT)²⁰ van Psalm 110 op enkele plaatsen lastig te begrijpen en vrijwel alle gebruikte commentaren zijn er over eens dat deze tekst oorspronkelijk anders zou zijn geweest. Die gedachte wordt bevestigd door enkele oude vertalingen (onder andere de LXX), die de indruk wekken op een andere uitgangstekst te zijn gebaseerd. Talrijk zijn de pogingen om tot een harmonisch geheel te komen, maar ze hebben, haast vanzelfsprekend,²¹ niet tot een eensluidend resultaat geleid.

Het belang van deze psalm komt al in het begin naar voren. Het eerste Hebreeuwse woord namelijk dat gebruikt wordt om aan te geven dat de psalm echt begint, (נָאֵם) is een term die in de Hebreeuwse Bijbel vooral gebruikt wordt als aankondiging van woorden die profeten in de naam van JHWH spreken.²²

Daarnaast bevat Psalm 110 enkele zinswendingen die opmerkelijk zijn en dat vraagt om een grondige analyse. Uiteraard met het oog op Genesis 14, maar ook in het algemeen in de context van de andere psalmen en in de context van de gehele Schrift.

Wat gelijk al opvalt is dat, net als in veel landen in het Oude Nabije Oosten, de koning bepaalde 'priesterlijke rollen' vervulde en nauw betrokken was bij het beheer van het heiligdom. Verder vermoed ik, bij de datering van Psalm 110 zal ik daar op terugkomen, dat Psalm 110 van hoge ouderdom is, omdat de naam Melchizedek waarschijnlijk verbonden is met een oud heiligdom te Jeruzalem, uit de tijd voordat deze stad door David werd ingenomen en tot een centrum voor heel Israël werd.

In de meeste vertalingen wordt de frase uit Psalm 110.4b עַל־דְּבָרָתִי vertaald met 'naar de aard van' of 'naar de orde van' Melchizedek.²³ Er bestaan echter verschillende meningen over de juiste wijze van vertalen. Zo kan עַל־דְּבָרָתִי ook worden vertaald met 'vanwege', 'in verband met', 'omwille van' of 'in navolging van.'²⁴ De koning wordt hiermee aangeduid als de rechtmatige opvolger van deze Melchizedek en een eeuwig priesterschap toegekend 'naar de wijze van Melchizedek.'

Ik kies hier voor de vertaling van de eigenaam 'Melchizedek', in tegenstelling tot vertalers of verklaarders die stellen dat het hier moet worden vertaald met 'rechtvaardig/rechtmatig koning' of

¹⁹ Allen, 82.

²⁰ De Masoretische Tekst (MT) is de Hebreeuwse tekst van de joodse Bijbel (Tenach). Hij omvat niet alleen de boeken van de joodse canon, maar ook de *letterlijke tekst* van die boeken, inclusief vocalisatie en accentueringen ten behoeve van zowel voorlezing in het openbaar als voor persoonlijke studie. De MT werd en wordt ook veel gebruikt als grondtekst voor vertalingen van de Hebreeuwse Bijbel (het Oude Testament).

²¹ Het Hebreeuws is, meer nog dan andere talen, een taal die zeer divers kan worden uitgelegd. Woorden kunnen een grote verscheidenheid aan uiteenlopende betekenissen hebben.

²² Zie ook Psalm 36.2.

²³ Onder andere de (H)SV, NBG, KJV, NAS, YLT.

²⁴ Koehler, L., W. Baumgartner, 826.

iets dergelijks. Ik kom daar later uitvoerig op terug. Iemand als Gard Granerod, die geregeld een plausible oplossing voor tekstproblemen geeft, redeneert in zijn tekstuitleg vooral de kant op van de letterlijke vertaling van het woord en wijst de vertaling van Melchizedek als eigenaam min of meer af.²⁵ Interessant, maar ik volg hem in die visie uiteindelijk niet.

5.3. EXEGESE

'Exegese kan beschreven worden als het toepassen van een reeks complementaire methodische stappen. Exegese is niet zozeer één methode, als wel een reeks van samenhangende methoden' schrijft M.C.A. Korpel in haar *Handleiding Exegese Oude Testament*.²⁶ Het is de bedoeling dat ik aan de hand van een aantal stappen kom tot een exegese van de tekst van Genesis 14.18-20 en van (de samenhang van genoemde tekst met) Psalm 110.

5.4. ANALYSE GENESIS 14.18-20

TEKSTANALYSE

Vanuit tekstkritisch oogpunt gezien vormt Genesis 14 niet echt een grote uitdaging. Daarmee bedoel ik te zeggen dat de tekst van de MT vooral wordt bevestigd door andere belangrijke tekstvarianties, namelijk de LXX, de Samaritaanse Pentateuch en de Vulgaat. Alle tekstuele getuigen bieden in principe een identieke tekst, of in het geval van de oude vertalingen weerspiegelen zij een hebreeuwse *Vorlage*, vergelijkbaar met de MT. Het doel van de tekstkritische analyse is om gegevens over de verschillen tussen de *versiones* te verzamelen. Bovendien is het in de gevallen waarbij varianties worden aangetroffen goed om de verschillen op een rijtje te zetten, om op die manier de mogelijk oorspronkelijke lezing van Genesis 14 te identificeren.

Ondanks de in het algemeen tekstuele consensus, zijn er wel enkele verschillen. Ik zal proberen die verschillen wat te systematiseren. Bovendien zal ik de verschillende gegevens evalueren, bespreken en aangeven welke lezing vermoedelijk het meest de *Urtext* benadert.²⁷ De *versiones* die ik bespreek betreffen naast de MT de LXX, de Vulgaat, de Samaritaanse Pentateuch, het boek *Jubileeën* en de *Genesis Apocryphon*.

Allereerst wil ik duidelijk maken dat ik voorzichtig ben het apocriefe boek *Jubileeën*²⁸ en dat geldt evenzo voor het Aramese *Genesis Apocryphon*²⁹ (1Q20/1QapGen ar).³⁰ De reden van mijn voorzichtigheid is dat noch *Jubileeën*, noch *Genesis Apocryphon* een vertaling is, maar beiden een voorbeeld zijn van wat genoemd wordt een 'herschreven Bijbel,' in het geval van *Jubileeën* ook nog eens overgeleverd in het Grieks, waarschijnlijk een vertaling van een Hebreeuwse tekst. Daarom is deze tekst niet echt betrouwbaar, aangezien vertaling vaak zorgt voor vertroebeling. Omdat het Aramees, zowel taalkundig als chronologisch zich dichterbij de Bijbelse *Vorlage* bevindt, is de *Genesis Apocryphon* op zichzelf wel belangrijker als secundaire bron.

Zoals gezegd, ondanks de grote mate van tekstuele consensus, zijn er toch enkele verschillen die vooral betrekking hebben op de namen die te vinden zijn in Genesis 14. Dat betreft dan vooral

²⁵ Granerod, 205 ev.

²⁶ Uitgegeven met medewerking van B. Becking, M. Dijkstra, K. Vriezen, J.A. Wagenaar, door de disciplinegroep Oude Testament & Hebreeuws, versie 3.1, april 2005.

²⁷ Voor een uitvoerige uiteenzetting zie Tov E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible* Assen 2001, 171-177.

²⁸ Het boek *Jubileeën* is een pseudepigrapha. Het is een van oorsprong Joods boek, maar het grootste deel van het boek is alleen bekend in een tekstversie die in later tijd door anderen is aangevuld en bewerkt. Het boek *Jubileeën* is een hervertelling van wat beschreven wordt in het Bijbelboek Genesis en de eerste twaalf hoofdstukken van Exodus. Zie Charlesworth II, 35-142.

²⁹ Het in het Aramees geschreven werk spint de themata die in Genesis 6-15 worden aangetroffen, uit. De relatie met de aan de beschrijving ten grondslag liggende Bijbeltekst is verschillend. Je krijgt bij tijd en wijle de indruk met een Targum (parafrazerende vertaling) te maken te hebben.

³⁰ García Martínez, Van der Woude, 773-776.

persoonsnamen en topografische namen die soms nogal afwijken van wat er staat in de MT. Een paar voorbeelden: in Genesis 14.1 spreken zowel de MT als de LXX van Arioch, de koning van Ellasar. In de Vulgaat echter, is hij de koning van Pontus (*et Arioch rex Ponti*), terwijl de *Genesis Apocryphon* spreekt van Arioch, koning van Cappadocië.

Nog een voorbeeld: terwijl de MT spreekt van een verder onbekende עִמְקֵי הַשִּׁדִּים 'dal van Siddim,' maakt de LXX er 'de zoutvallei' van. In Genesis 14.5 heeft de LXX 'de reuzen' (τοὺς γίγαντας) en 'de sterke naties met hen' (θνητὸν ἰσχυρὰ ἅμα αὐτοῖς) waar de MT 'de Refaïeten' (רִפְאִיִּם) en 'de Zuzieten in Ham' (הַזּוּזִיִּים בְּהָם) schrijft. Ook de Vulgaat heeft hier een weergave, die vergelijkbaar is met de LXX namelijk 'met hen' (*cum eis*). Het probleem wat zich voordoet in vers 5 is misschien te wijten aan een verschil in brontekst die misschien subtiele afwijkingen vertoont ten opzichte van de MT. (Bijvoorbeeld ח in plaats van ה) Wat ook nog zou kunnen is dat het cluster van consonanten בְּהָם op een andere manier is gevocaliseerd (hetzij als voorzetsel + pronominaal suffix of als voorzetsel + de mogelijke plaatsnaam Ham).

Concluderend stel ik vast dat wanneer de MT, de Samaritaanse Pentateuch en de LXX dezelfde lezing van namen geven, moet die versie voorrang krijgen ten opzichte van de andere tekstuele getuigen. Dat is bijna altijd het geval.

Ik zal nu op dezelfde wijze inzoomen op het voor mijn scriptie belangrijke gedeelte van Genesis 14, namelijk de verzen 18-20. Is daar ook op tekstkritisch gebied wat over te vermelden?

In Genesis 14.19 geeft de MT 'en hij [Melchizedek] zegende hem', terwijl zowel de Samaritaanse Pentateuch als de LXX lezen 'en hij zegende *Abraham*.' In het verband van de voorgaande zinsnede van vers 18b ('en hij [יְהוֹאֵל] was priester van El Elyon') zou het pronominaal suffix in de MT וַיְבָרְכֵהוּ kunnen blijven verwijzen naar Melchizedek, aangezien er intussen geen nieuw onderwerp wordt geïntroduceerd. In het licht van de context is het dan waarschijnlijk dat het Melchizedek is die de zegen uitspreekt.

Daarom kan concluderend worden vastgesteld dat de LXX en de Samaritaanse Pentateuch een secundaire lezing vertegenwoordigen met als doel het verhaal te verduidelijken of te harmoniseren³¹. In beide gevallen gebeurt dat door het suffix te vervangen door de naam Abraham.

Om het een en ander in een helder perspectief te plaatsen is het vaak verduidelijkend als het onderwerp schematisch wordt weergegeven. Het is tevens een manier om wat orde aan te brengen. Dat probeer ik te doen in het volgende hoofdstuk.

³¹ Tov, 85-86.

6. SCHEMATISCHE WEERGAVE VAN GENESIS 14

Schematisch kan het hoofdstuk als volgt worden weergegeven:

Vv 1-16	Drie veldslagen		
1-4	De koningen van het oosten	vs	koningen van het westen: eerste maal
5-12	De koningen van het oosten	vs	koningen van het westen: tweede maal
13-16	Abraham	vs	koningen van het oosten
Vv 17-24	Ontmoetingen tussen Abraham, de koning van Sodom en Melchizedek		
17	De koning van Sodom ontmoet Abraham		
18-20	Melchizedek zegent Abraham		
21	De vraag van de koning van Sodom		
22-24	Abrahams antwoord ³²		

Het verhaal valt in twee grote delen uiteen: drie strijdmomenten en de daaropvolgende confrontatie tussen Abraham en de koning van Sodom. Het is volgens Wenham³³ volstrekt normaal om op deze wijze – in drie scènes, de strijd weer te geven. Het voldoet volgens hem aan de eisen die gesteld werden aan een goed verhaal in die tijd. Helaas noemt hij geen vergelijkende voorbeelden. Het geheel dient volgens hem uiteindelijk tot meerdere glorie van Abraham die de eindoverwinning boekt.

Bondig kan Genesis 14 worden samengevat: In de eerste slag verslaan Kedorlaomer en zijn bondgenoten de koning van Sodom en zijn bondgenoten. In de tweede slag verslaat Kedorlaomer diverse ingezetenen van Kanaän en natuurlijk de Dode-Zeekoningen. Deze dubbele overwinning onderstreept de onoverwinnelijkheid van Kedorlaomer en zijn bondgenoten. Maar in de derde slag verslaat Abraham de alles overwinnende Oosterlingen en redt de gevangenen. Abrahams militaire macht lijkt aantoonbaar superieur te zijn, niet alleen ten opzichte van de koning van Sodom, die twee keer verslagen is door Kedorlaomer, maar ook ten opzichte van Kedorlaomer zelf. Abrahams overwinning vormt het decor voor het middelpunt van het verhaal, het drie-weg gesprek tussen Abraham, de koning van Sodom en Melchizedek. De misgunnende houding van de koning van Sodom ten opzichte van zijn grote weldoener Abraham, staat volgens Wehnam in schril contrast met de houding van de beide anderen: Melchizedeks openlijke erkenning van Abraham door zijn goddelijke zegen te geven en Abrahams vrijgevigheid ten opzichte van degenen die hij heeft gered. (vv. 22-24).

Het verhaal maakt gebruik van een verscheidenheid aan stijlmiddelen om de verschillende scènes daar binnen te integreren. De weergave van de tegenstanders in de eerste twee gevechten zijn *chiastisch* gerangschikt (ABBA):

³² Wenham, 305.

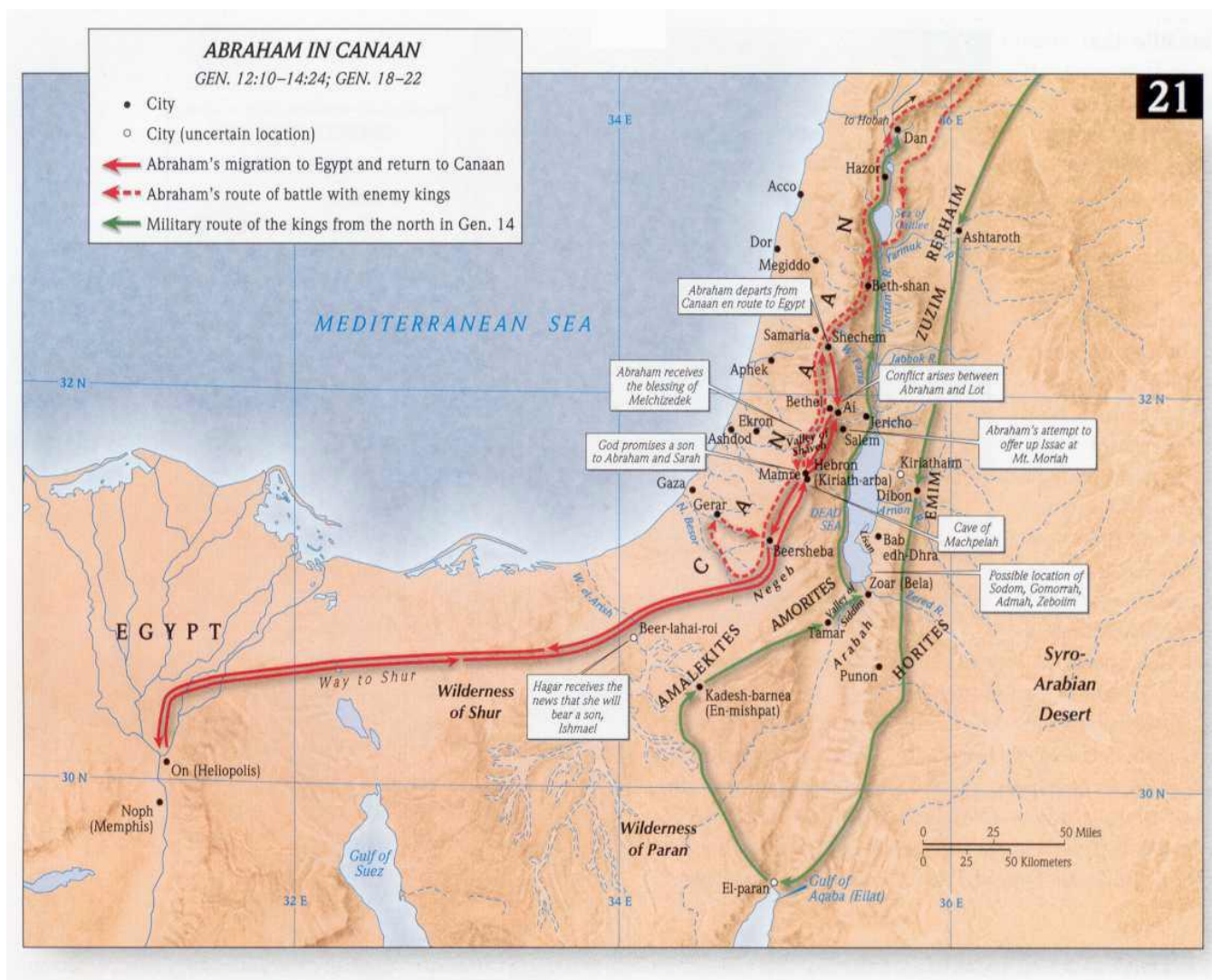
³³ Wenham, 305.

vers 1, Kedorlaomer en bondgenoten

vers 2, Sodom en bondgenoten

vers 8, Sodom en bondgenoten

vers 9, Kedorlaomer en bondgenoten



Bron: Ph. D. Zaine Ridling *Bible Atlas*, Atlanta 1992 p. 36.

Voordat er gezocht kan worden naar een literair antwoord op diverse vragen, is het goed om te beginnen met een korte inleiding geven over Genesis, als het ware uit te zoomen, om daarna te focussen op de literaire waarde van het hoofdstuk Genesis 14 en uiteindelijk iets inleidends te zeggen over de ME.

6.1. INLEIDING GENESIS

De meeste mensen lezen Genesis als theologie, geschiedenis, of als Bijbelstudie. Dat het ook een literair werk is, wordt vaak minder belangrijk geacht. Genesis wordt (samen met 1 en 2 Samuël) gerekend tot een literair hoogtepunt van Israëls vertelkunst. Lange tijd echter ging de aandacht vooral uit naar het ontleden van de tekst in delen die van verscheidene oorsprong zouden zijn (zie hieronder), en niet naar een analyse van de tekst als samenhangend geheel.

We zijn ver verwijderd van de auteur van Genesis. Het boek werd eeuwen geleden geschreven in een taal die nu niemand meer spreekt en in een cultuur die ons vrijwel onbekend is. Dat betekent dat we minder snel grip zullen krijgen op de literaire vorm van het boek. Volgens Robert Alter is het zo dat *'elke cultuur, elk tijdperk binnen een bepaalde cultuur zelfs, eigen en soms zeer complexe regels voor het vertellen van een verhaal ontwikkelt.'*³⁴

Het boek Genesis ontleent zijn naam aan Genesis 2.4a in de Griekse vertaling: *'Dit is het boek van de oorsprong (Genesis) van hemel en aarde.'* Het Bijbelboek bevat drie van elkaar te onderscheiden onderdelen:

- a. De oergeschiedenis (Genesis 1-11)
- b. Verhalen over de aartsvaders Abraham, Isaak en Jakob (Genesis 12-36)
- c. Het verhaal van Jozef (Genesis 37-50)

In de *oergeschiedenis* bevindt zich het verhaal over de schepping van de wereld³⁵, gevolgd door een beschrijving van de oudste geschiedenis van de mensheid: het paradijsverhaal (Adam en Eva in de hof van Eden; de verdrijving uit het paradijs: Genesis 2-3), de moord van Kaïn op Abel (Genesis 4), een geslachtsregister vanaf Adam tot en met Noach (Genesis 5) en het verhaal van de zondvloed (Genesis 6.1-9.17), gevolgd door het relaas over Noachs dronkenschap en de geslachtsregisters van zijn drie zonen Sem, Cham en Jafet (Genesis 9.18-10.32). Met het verhaal van de torenbouw van Babel, de spraakverwarring en de verspreiding van de volken over de aarde en een geslachtsregister van Sem tot en met Terach, de vader van Abraham (Genesis 11), eindigt de oergeschiedenis, die niet zelden opvallende overeenkomsten met een aantal andere Oud-oosterse teksten laat zien.³⁶

6.1.1. DE AARTSVADERVERHALEN

Genesis 12-50 zijn als verhalen aangaande de patriarchen van geheel andere aard dan de vertellingen van de oergeschiedenis. Hierin zijn hoofdzakelijk familieverhalen te vinden. Daarnaast bevatten ze opsommende teksten: genealogieën en beschrijvingen van (reis)routes. Genesis 12-50 is geschreven in een tijd toen de met elkaar verbonden stammen tot volk en staat geworden waren.

De meest gangbare wetenschappelijke methode om de Pentateuch te doorgronden, is vooralsnog de *documenten hypothese*. Na aandachtige bestudering – volgens sommigen³⁷ te aandachtige – heeft men vier verschillende bronnen aangewezen in de Pentateuch. Drie daarvan worden ook in het boek Genesis aangetroffen. Het betreft de J of Jahwist, de E of Elohist, de D of Deuteronomist en de P of

³⁴ Alter, 115.

³⁵ Genesis 1.1-2.4a.

³⁶ Vriezen/Van der Woude, 157.

³⁷ Tremper Longman, 58.

Priestercodex.³⁸ Volgens deze hypothese kan dan een indeling worden gemaakt. De documentaire hypothese, ook wel bekend als de (vier)bronnenhypothese of oorkondehypothese, beweert dat de eerste vijf boeken van de Hebreeuwse Bijbel ontstaan zijn uit een combinatie van diverse bronnen die oorspronkelijk onafhankelijk van elkaar bestonden. Redacteuren hebben recht gedaan aan al deze tradities door ze misschien niet in z'n geheel, maar toch zo compleet mogelijk op te nemen in de uiteindelijke tekst.³⁹

In de 20e eeuw groeide deze hypothese uit tot de overheersende hypothese aangaande het ontstaan van de Thora. *Op zichzelf staande literaire en niet tot de bronnen J, E of P te herleiden eenheden zijn*

³⁸ De belangrijkste versie van deze hypothese is geformuleerd door de Duitse theoloog Julius Wellhausen (1844-1918) tegen het einde van de 19e eeuw: *de Wellhausen-hypothese*. Volgens Wellhausen waren er vier belangrijke bronnen:

J, ofwel de Jahwist; is zo genoemd omdat deze bron het meest consequent de godsnaam Jahwe gebruikt. J is een narratieve bron, wat goed kan worden gezien door de stijl van het scheppingsverhaal in Genesis 2.4-25 te vergelijken met het eerste scheppingsverhaal in 1.1-2.3 (dat wordt toegeschreven aan P). J beschrijft God door middel van menselijke voorstellingen: God wandelt bijvoorbeeld in de tuin van Eden en heeft vertrouwelijke gesprekken met Adam en Eva. Bij J is God niet de enige God, maar Hij is wel de machtigste God en de enige die aanbeden moet worden.³⁸ In tegenstelling tot P en D mogen er op verschillende altaren offers aan God worden gebracht in plaats van op één centrale plaats. Vandaar dat J als vroegste bron wordt beschouwd, die misschien stamt uit de tijd van David en Salomo, omstreeks 950 voor Chr., en daarmee afkomstig zou zijn van theologen uit het zuiden van Israël.

E, ofwel de Elohist; bron E dankt zijn naam aan de veronderstelling dat daarin de algemene naam voor God, Elohim, consequent wordt gebruikt. De tekst van E bevat aanwijzingen dat deze is ontstaan na de tweedeling van het koninkrijk na Salomo en daarom aan theologen uit het noorden moet worden toegeschreven. De datering is dan ongeveer een eeuw later dan J. Degenen die de oorsprong van deze bron in het noorden plaatsen, wijzen op de belangrijke rol die personen uit het noorden innemen, zoals Jozef (die natuurlijk nooit zelf in het land heeft gewoond, maar zijn zoons zijn de stamvaders van twee belangrijke noordelijke stammen). Bron E is dus geschreven omstreeks 850 voor Chr., in het noordelijke koninkrijk Israël.

D, ofwel de Deuteronomist; Bron D valt vrijwel geheel samen met het boek Deuteronomium en het is niet met de rest van de bronnen verweven zoals de eerste vier boeken. D wordt wel belangrijk geacht als spil in de datering van de andere bronnen. Deze bron kan namelijk exact worden gedateerd dankzij het verhaal dat in 2 Koningen 22-23 staat: de bekende reformatie onder koning Josia omstreeks 621 voor Chr. in Jeruzalem.³⁸

P, ofwel de Priestercodex; P is in veel opzichten het makkelijkst aan te wijzen in de Pentateuch. Deze bron richt zich op chronologieën, geslachtsregisters, rituelen, offerdienst en wetten – gebieden die met het priesterschap geassocieerd worden. Maar ook al zijn de gedeelten die als priesterlijk worden beschouwd snel te vinden, daarmee is nog niet gezegd dat dit materiaal uit een afzonderlijke bron P stamt of dat dergelijke passages een aparte vorm afdwingen. Bron P wordt verondersteld te zijn geschreven omstreeks 450 voor Chr. door Aäronitische priesters.

De redacteur die deze bronnen samengevoegd zou hebben tot de uiteindelijke Thora staat bekend als R. De werkzaamheid van R is, volgens deze hypothese, op meerdere momenten in het ontstaansproces van de Thora te herkennen, maar als uiteindelijke redacteur duidt men vaak Ezra aan. Volgens Wellhausen schetsen deze vier bronnen een beeld van de religieuze geschiedenis van Israël.

³⁹ Vier kenmerkende elementen van de Pentateuch liggen ten grondslag aan de hypothese dat de Pentateuch uit vier verschillende bronnen is samengesteld.

Het gebruik van verschillende godsnamen, in het bijzonder Jahweh en Elohim. Deze observatie vormt in eerste instantie de aanleiding de tekst over twee bronnen te verdelen, een die Jahwe gebruikt, aangeduid met de letter J en een die Elohim gebruikt, het algemene woord voor God, aangeduid met de letter E (naar Elohist).

Het voorkomen van twee of meer verschillende namen voor dezelfde persoon, stam of plaats. Zoals de afwisseling van Ismaëlieten en Midjanieten in Genesis 37. Andere voorbeelden zijn de drie verschillende namen voor de schoonvader van Mozes: Reuël, Jetro en Hobab. Verder wordt de berg waarop God de wet aan Mozes geeft meestal Sinai genoemd, maar ook Horeb.

Het voorkomen van doubletten. Dit kenmerk is vergelijkbaar met het tweede, maar net even anders. Een doublet is een herhaling van een basisverhaal, maar dan met verschillende namen of omstandigheden. Doubletten zijn gebeurtenissen die herhaalde malen voorkomen. (bijvoorbeeld de vrouw-zus verhalen in Genesis 12.10-20; 20; 26) of verschillende gebeurtenissen die hetzelfde doel in een verhaal hebben (bijvoorbeeld Jozefs dromen van de sterren en de korenschoven in Genesis 27.5-11).

Theologische verschillen. Wie verschillen in theologische accenten wil aanwijzen, kan dat alleen doen wanneer hij al aparte bronnen afgebakend heeft. Als deze voorlopige indeling is gemaakt, kunnen verschillen in de benadering van het wezen van God of van bepaalde religieuze instellingen worden gebruikt om de bronnen nog verder te begrenzen. Een van de interessantste voorbeelden hiervan is de ontwikkeling die de bronnen bijvoorbeeld laten zien in de manier waarop God vereerd wordt: moet dat op een centrale plaats gebeuren of niet. De schriftkritische traditie meent dat J dat in het midden laat (Exodus 20 .24-26), D een gebod geeft (Deuteronomium 12.1-26) en P het als feit beschouwt (Exodus 25-40, Leviticus 1-9).

echter Genesis 14, 15 en 49. Het karakter van Genesis 14, dat spreekt van Abrahams veldtocht tegen de koningen van het Oosten, is volgens Vriezen/ Van der Woude omstreden. Zie voor een verdere uitwerking hiervan het hoofdstuk *Is Genesis 14 een historisch relaas?*

De techniek van het vervlechten van afzonderlijke documenten in een tekst vereist wel dat men toegang heeft tot en kan werken met verschillende geschreven bronnen. Een dergelijke ingewikkelde methode achten sommige onderzoekers onvoorstelbaar in Bijbelse tijden: *'Bepaalde vragen bij de logistiek van de geletterdheid (...) pleiten tegen de bronnentheorie (...) Het hart van de bronnentheorie (...) wordt gevormd door het knip- en plakwerk van een persoon (...) die beschikt over verschillende geschreven bronnen waaruit hij dit of dat vers kiest, of dit of dat verhaal opneemt, bewerkt, uitbreidt, en dat alles in de omgeving van een soort bibliotheek (...) Werd de redacteur geassisteerd door drie collega's die J, E, en P voor hem vasthielden? Lazen ze ieder een tekst hardop voor en vroeg hij hun om te pauzeren als hij zijn selecties samenvoegde, als een secretaris die met drie tapes werkt die door zijn baas zijn gedichteerd?'*⁴⁰ De ironische vragen van Susan Niditch zijn retorisch van aard. Volgens haar is er geen twijfel aan: het beeld van de schrijver die met meerdere teksten tegelijk werkt, is een bedenksel van Europese geleerden uit de negentiende eeuw.

In de Twintigste Eeuw heeft de ontwikkeling bepaald niet stilgestaan. In de loop van de 20e eeuw bleef de historisch-kritische exegese zich ontwikkelen. Zo ontstond de vormkritiek (*Formgeschichte*) met als grote namen Hermann Gunkel en Rudolf Bultmann. De ontdekking van de Dode- Zeerollen gaf een impuls aan het tekstkritisch onderzoek van het Oude Testament. Onder invloed van de linguïstische wending⁴¹ kwam er aandacht voor de literaire werkelijkheid van de tekst, die de historisch-kritische (soms wat eenzijdige) belangstelling voor historische reconstructies corrigeerde.

6.2. OP ZOEK NAAR EEN LITERAIR ANTWOORD

In de geschiedenis van het tekstonderzoek van Genesis 14 is er bepaald geen consensus over het antwoord op de vraag naar de tekstuele integriteit van Genesis 14. Er zijn globaal genomen, twee verschillende posities. Aan de ene kant zijn er die het pleidooi voeren voor een enkel auteurschap voor het gehele hoofdstuk (soms met inbegrip van de ME in de verzen 18-20, soms niet). Aan de andere kant zijn er die beweren dat Genesis 14 is een samenstelling is van twee of drie verhalen en / of tradities die oorspronkelijk onafhankelijk van elkaar waren.

VORM EN STRUCTUURANALYSE

Ik wil graag de kwestie van de tekstuele integriteit van Genesis 14 aan de orde stellen. Naar mijn idee is het een goede, controleerbare methode de gedeelten afzonderlijk te bekijken en op zoek te gaan naar de mogelijke groei of suppletie van of in het verhaal. Los van hoe je tegen de geschiedenis aan moet kijken is het een feit dat Genesis 14 een unieke plaats inneemt in het geheel van de aartsvaderverhalen. Genesis 14 onderscheidt zich van de omringende patriarchale verhalen vanwege de *motieven* en het *genre*.

6.2.1. MOTIEVEN

Nergens anders in de Pentateuch is er sprake van een vergelijkbaar militair conflict waarbij rebellerende vorsten en coalities van internationale mogendheden opstanden onderdrukken. Elders fungeren Abraham, Izak en Jakob als *patres familias*, en concentreren de verhalen zich vooral rond

⁴⁰ Niditch, 113.

⁴¹ Linguïstische wending verwijst naar een grote verandering in de Westerse filosofie van de 20e eeuw, waarin de nadruk komt te liggen op taal en de constructie van realiteit door taal. Ludwig Wittgenstein kan beschouwd worden als één van de vaders van de linguïstische wending.

gezins- of familiekwesies. Familiezaken zijn natuurlijk ook aanwezig in Genesis 14: Abraham redt zijn neef Lot. Maar buiten Genesis 14 worden de aartsvaders niet geconfronteerd met historisch schijnbaar herkenbare figuren, zoals koning Kedorlaomer van Elam, koning Tidal van Goiim, koning Amrafel van Sinear en koning Arjoch van Ellasar. Als men op zoek is naar een motief voor het bijvoegen van deze namen in Genesis 14, kan het zijn dat de schrijver op deze manier de gebeurtenissen in het leven van de patriarchen wil laten aansluiten op de gebeurtenissen in de grote wereldgeschiedenis, en dat is het unieke van Genesis 14 binnen het geheel van de patriarchale verhalen. Als men op zoek gaat naar parallellen in de patriarchale verhalen waar schijnbaar toespelingen worden gemaakt op historische kaders, kom je uit bij de verwijzingen naar Abimelech, de koning van Gerar (Genesis 20-21), bij de Filistijnen (Genesis 26) en bij Farao (Genesis 12, 37-50). Om met het laatste te beginnen: er is duizenden jaren een Farao aan de macht geweest in Egypte. Zonder toegevoegde eigen naam biedt het geen houvast bij het vaststellen van bijvoorbeeld de datering van een tekstgedeelte. Dat geldt evenzo voor de naam Abimelech. Misschien is het een naam die hoorde bij de troon en werd die naam gedragen door alle koningen van Gerar.

Genesis 14 verschilt met de rest van de aartsvaderverhalen in de schijnbare afwezigheid van een metafysische verklaring voor, bijvoorbeeld, Abrahams wonderbaarlijke overwinning. Het is onnodig te vermelden dat voor de auteur in het algemeen God/JHWH een belangrijke rol speelt in de patriarchale verhalen. Maar zelfs in passieve zin komt God in hoofdstuk 14 niet aan de orde. Er is, los van de ME, geen goddelijke macht expliciet aanwezig. Het feit dat oorlogvoering een belangrijk ingrediënt van deze tekst is en het feit dat Abraham de overwinning boekt tegen vier binnenvallende koningen tegelijk, enkel met de hulp van 318 mensen, maakt deze afwezigheid bijzonder intrigerend. Het inbrengen van de zogenaamde ME, de verzen 18-20, verandert de indruk van 'Godloosheid,' die het oorlogsverhaal in Genesis 14 wekt.

6.2.2. GENRE

In Genesis 14.1 wordt al direct duidelijk dat er een nieuw (aartsvader)verhaal begint. Dat begin wordt namelijk gemarkeerd door וַיְהִי . Dat komt vaker voor.⁴² Het einde van het hoofdstuk wordt op een even duidelijke manier gemarkeerd. Dat gebeurt met een ו , waarmee wordt aangegeven dat de voorgaande paragraaf is afgesloten.⁴³ Een aantal stilistische kenmerken zorgt ervoor dat Genesis 14 te onderscheiden is van de rest van de patriarchale verhalen. Een van de onderscheidende kenmerken is de overvloed van namen en de gedetailleerde routes (de verzen 14-16 en vooral 3-7). Bijna een derde van het totale vocabulaire van het hoofdstuk bestaat uit namen. De *'proper name quotient'*⁴⁴ is veel hoger dan in een andere tekst van vergelijkbare grootte in de patriarchale verhalen. Natuurlijk worden (reis)routes als zodanig vaak aangetroffen in de patriarchale verhalen. De geschiedenissen in Genesis 12-50 als geheel worden omlijst door allerlei reisroutes (zie Genesis 11.27-32; 50.7-14) en zo verbonden met de voorgaande oergeschiedenis en het daaropvolgende Exodusverhaal. Bovendien komen intern ook reisroutes voor, die soms verhaaltechnisch de geschiedenissen aan elkaar verbinden. De vele kleine, vaak op zichzelf staande verhalen over de aartsvaders worden vaak met elkaar verbonden door middel van allerlei omzwervingen.⁴⁵ Echter, geen van de reisroutes in Genesis 12-50 worden zo uitvoerig uitgewerkt als die in Genesis 14, in het bijzonder de verzen 4-7. Aan de andere kant zijn de routes die je aantreft in Genesis 14 vergelijkbaar met teksten die je vindt in de zogenaamde historische boeken in de Hebreeuwse Bijbel. Niet uitgewerkt in diezelfde mate, maar teksten zoals 1 Koningen 15.20; 2 Koningen 15.29; 2 Kronieken 13.19; 26.6 en 28.18 lijken alle routes van expeditie en veroveringen te zijn, vergelijkbaar met de beschrijvingen in ons hoofdstuk.

⁴² Zie Genesis 17.1; 22.1; 22.20; 25.20; 26.1, etc.

⁴³ Kelley, 115.

⁴⁴ Cohen, *Genesis 14, an Early Israelite Chronographic Source*, 67-107.

⁴⁵ Zie bijvoorbeeld Genesis 12.4-9; 13.1-4, 18; 28.1-5, 10-11; 29.1.

Nog een ander kenmerk van Genesis 14, in vergelijking met de andere aartsvaderverhalen zijn de chronologische aanwijzingen en gegevens. Het hoofdstuk opent met de datering van de vertelde gebeurtenissen door te verwijzen naar een bepaalde periode, namelijk toen Amrafel koning van Sinear was, Arjoch koning van Ellasar, Kedorlaomer koning van Elam en Tidal koning van Goïim. (Genesis 14.1)

וַיְהִי בִּימֵי אֲמֶרְפֶּל מֶלֶךְ-שִׁנְעָר אֲרִיֹךְ מֶלֶךְ אֶלְסָר
כְּדֻרְלַעְמֹר מֶלֶךְ עֵילָם וְתִדַּל מֶלֶךְ גּוֹיִם:

Deze benadering waarbij aansluiting gezocht wordt tussen de gebeurtenissen in het leven van de aartsvaders en de gebeurtenissen op wereldgeschiedenis niveau, is uniek te noemen binnen het geheel van de patriarchale verhalen. Dit is ook de reden waarom het hoofdstuk een belangrijke rol heeft gespeeld bij pogingen een historisch kader vast te stellen voor de patriarchale periode. Normaal gesproken blijkt uit bepaalde verbindingswoorden in de verhalen de chronologische volgorde van de gebeurtenissen. Bijvoorbeeld in Genesis 13.14 lezen we: ‘*Nadat* Lot was weggegaan, zei JHWH tegen Abram (...)’, en in Genesis 13.10, ‘(...) *voordat* Sodom en Gomorra door JHWH werden verwoest, (...)’. Bovendien heeft/ hebben de samensteller(s) van de aartsvaderverhalen zich niet laten leiden door de chronologie alleen, maar wordt ook de plot van het verhaal schijnbaar belangrijk gevonden, en is de volgorde van de tekstweergave geregeld doorslaggevend. Een voorbeeld waarbij chronologie een ondergeschikte rol lijkt te spelen, zijn de verhalen die over Sarah en over haar leeftijd gaan. Terwijl Sarah in Genesis 18 en 21 als een oude vrouw wordt voorgesteld, is zij waarschijnlijk, gezien de gegeven omstandigheden, in Genesis 20 een jonge huwbare vrouw.

De chronologische aanwijzingen in Genesis 14.4-5 zijn verder niet zo speciaal in vergelijking met de andere aartsvaderverhalen:

שְׁתַּיִם עֶשְׂרֵה שָׁנָה עָבְדוּ אֶת-כְּדֻרְלַעְמֹר וּשְׁלֹשׁ-עֶשְׂרֵה שָׁנָה מָרְדּוּ: 4
וּבְאַרְבַּע עֶשְׂרֵה שָׁנָה בָּא כְּדֻרְלַעְמֹר וְהַמְּלָכִים אֲשֶׁר אִתּוֹ 5
וַיָּכּוּ אֶת-רַפָּאִים בְּעִשְׂתָּרֶת קַרְנִים וְאֶת-הַזּוּזִים בָּהֶם וְאֶת
הָאִימִים בְּשׁוּהַ קַרְיָתִים:

Chronologische verwijzingen door het zelfstandig naamwoord ‘jaar’, komen natuurlijk vaker voor in de aartsvaderverhalen. In de meeste gevallen wordt het woord gebruikt om de leeftijd van de patriarchen aan te duiden. Bijvoorbeeld:

וַיְהִי אֲבָרָם בֶּן-תְּשַׁעִּים שָׁנָה וַתֵּשַׁע שָׁנָיִם וַיֵּרָא יְהוָה אֶל-אַבְרָם וַיֹּאמֶר

‘Toen Abram negenennegentig *jaar* was, verscheen JHWH aan hem en zei: (...)’, Genesis 17.1. Daarnaast kan chronologie een integraal onderdeel van het verhaal zelf zijn. Zie bijvoorbeeld Genesis 29, waar onder andere een indicatie wordt gegeven hoe lang Jakob heeft gewerkt voor hij kon trouwen met de dochter(s) van Laban.

6.2.3. HANDELEND SUBJECT

Melchizedek laat brood en wijn komen en zegent Abraham. Zijn woorden blijken direct terug te grijpen op het voorgaande: de overwinning van Abraham op de koningen. Dan geeft *hij* zijn tienden aan *hem*. Deze zin is zoals ik al bij de tekstkritische bespreking aangaf, voor tweeeërlei uitleg vatbaar; syntactisch gezien is Melchizedek het handelende subject en zegent hij niet alleen, maar is hij dus

ook de gever van de tienden. R.H. Smith suggereert dat het geven van de tienden een poging van Melchizedek was Abraham te overreden de stad Salem niet in te nemen.⁴⁶

Voor mij is doorslaggevend het feit dat zowel de LXX, als de Genesis Apocryphon (en ook Hebreeën 7.6) als handelend subject het woord Abraham hebben ingevoegd. Die invoeging of verandering zal op grond van steekhoudende argumenten hebben plaatsgevonden, daarom lijkt het mij plausibel genoeg die interpretatie na te volgen.

Concluderend kan worden vastgesteld dat de inbreng van Melchizedek van brood en wijn begeleid wordt met religieuze zegeningen. Bovendien functioneert de tweede zegen van Melchizedek als een (theologische) interpretatie van de gebeurtenissen in Genesis 14. De bijvoeglijke bijzin in vers 20 (*'En gezegend zij El Elyon, die uw vijanden in uw hand heeft geleverd'*) verandert in feite het beeld van de gang van zaken. Volgens de 'priester-koning' Melchizedek, was de overwinning op de vier koningen, bevrijding van gevangenen en herovering van bezittingen in feite niets anders dan het werk van El Elyon, de Schepper van hemel en aarde. Door middel van het inbrengen van de verzen 18-20 en Melchizedeks interpretatie van historische gebeurtenissen krijgt Abrahams handelen een religieuze achtergrond.

⁴⁶ Smith, 134.

7. IS GENESIS 14 EEN HISTORISCH RELAAS?

Het is van belang de historiciteit te onderzoeken van Genesis 14. Zeker ook omdat daar nogal verschillend over wordt gedacht. Ik heb mij voor dit onderzoek vooral gebaseerd op Van Seters, die grosso modo de visie van de minimalisten aanhangt,⁴⁷ daarnaast sluit ik het hoofdstuk af met een commentaar die een wat gematigder standpunt inneemt. Hiervoor heb ik gebruik gemaakt van de visie van Peels/Van Houwelingen.

De Assyrische en daarna de Babylonische koningen (9^e – 6^e eeuw voor Chr.) gingen bijna ieder jaar op veldtocht om de orde te bewaren in hun wereldrijk. In de regio van Abraham en Melchizedek, het huidige Syrië, Libanon, Jordanië en Israël, stond de grens met dat andere wereldrijk op het spel, Egypte. Het was zaak de diverse koninkrijken in de regio te onderwerpen. Hun koningen werden tot vazal gemaakt, zodat ze horig waren aan de buitenlandse politiek en zware belasting moesten betalen. In het ideale geval kon men ieder jaar de eigen invloedssfeer vergroten en de grens met Egypte iets opschuiven. Van Seters stelt dat het waarschijnlijk ondenkbaar is dat de vier koningen die in Genesis 14 worden vermeld ooit een coalitie zouden hebben kunnen vormen. In zijn eigen woorden: *'de vermelding van een coalitie tussen de Hetieten, de Babyloniërs, de Assyriërs en de Elamieten is puur denkbeeldig en geen historicus gespecialiseerd in de vroege tweede eeuw voor Chr. kan ooit serieus zo'n suggestie overwegen. De Hetieten hebben nimmer samengewerkt met welke van deze machten dan ook.'*⁴⁸ Ook de namen van drie van de vier koningen stellen ons voor raadsels. Kedor-Laómer zou de koning van Elam zijn. Alleen dat woord Kedor, zegt Van Seters, klinkt enigszins Elamitisch. Maar, zo deelt hij mee, *'de naam Kedor-Laómer, kan niet teruggevonden worden op de tamelijk complete lijst van Elamitische koningen uit die tijd.'*⁴⁹ De koning van Sinear, een streek in Babylonië, heet volgens Genesis Amrafel. Volgens Van Seters kan deze Amrafel niet identiek zijn met de koning Hammurapi, die wij uit andere bronnen kennen, maar enige ander kandidaat voor Amrafel is niet te vinden. Koning Tideal kan geïdentificeerd worden als koning Tudhalias van de Hetieten, volgens Margalith als de Hetitische koning Tudkhalish III (1265-1240), maar koning A'rioch van Ellasar levert volgens Van Seters de grootste problemen. Noch de naam van die koning, noch die van zijn land is op enigerlei wijze te plaatsen of thuis te brengen. Volgens Margalith kan koning Arioch worden aangemerkt als afstammeling van Zimri Lim van Mari. Ellasar wordt geïdentificeerd met Alashiya, de bondgenoten van de Hetieten, misschien Cyprus een Egeïsche kolonie. Verder moeten we volgens Margalith de twaalf en dertien jaar vooral zien als literaire vorm van parallellisme, algemeen gebruikelijk in Ugaritische literatuur en ook in de Bijbel: het betekent hier 'veel'. Met andere woorden, het duurde jaren voor zij in opstand kwamen.

Vervolgens bespreekt Van Seters de namen van de vijf Dode- Zeekoningen tegen wie deze coalitie van koningen optrekt. *'Het onhistorische karakter van dit hoofdstuk wordt verder benadrukt door het type namen die aan de vijf koningen worden gegeven die heersten over de steden rondom de Dode Zee. Het zijn geen echte namen, maar afgekorte kwaadaardige invectieven,'* zegt Van Seters.⁵⁰ Volgens hem betekent de naam van koning Bera 'in het kwaad', die van koning Birsa 'in onrechtvaardigheid', die van koning Sinab betekent misschien 'degene die de vader der goden haat'. De naam van Seméber moet misschien gelezen worden als Shemabad en betekent dan 'zijn naam is kwijtgeraakt'. En tenslotte betekent de naam Bela 'verwoest'.⁵¹ Het verhaal is volgens Van Seters

⁴⁷ De visie van de minimalisten houdt in, dat als er een kleine vorm van onduidelijkheid bestaat de tekst vooral niet historisch moet worden uitgelegd en (vaak) heel laat is ontstaan. Daarnaast bestaat er ook nog een groep van maximalisten die min of meer de omgekeerde vooronderstelling hanteert. Uiteraard zijn er vele 'tussenvormen' mogelijk.

⁴⁸ Van Seters, 114, 115.

⁴⁹ Van Seters, 113.

⁵⁰ Van Seters, 113.

⁵¹ Van Seters, 113.

ontstaan tijdens de Babylonische ballingschap. Dat verklaart misschien de in zijn ogen foutieve details.

Omdat Lot tijdens die krijgstoet van de vier koningen tegen de vijf Dode Zeekoningen in Sodom woont, wordt ook hij door het viertal weggevoerd. Een van de mannen van Lot weet te ontsnappen, begeeft zich naar Abraham en 'boodschapt' hem het lot van Lot. Terstond bewapent Abraham de 318 ingezetenen van zijn huis en jaagt de vier koningen na. En niet alleen dat, maar hij ziet er ook kans toe om Lot te bevrijden. Van Seters raakt een beetje in de war van deze krijgstoet. *'Bij het gezamenlijke militaire optreden van de vier koningen moeten zeker zo'n paar duizend man betrokken zijn geweest, daar de middelen van één koning als ontoereikend werden beschouwd. En toch moeten we geloven dat één opperbevelhebber met een groepje van 318 man, 's nachts bij een verrassingsaanval, zo'n geweldige macht volledig heeft uitgeschakeld'*. Ook op grond van nog andere gegevens, bijvoorbeeld over de half nomadische levenswijze van Abraham, die op geen enkele manier stroken met wat toen onder zowel echte nomaden als onder echte veehouders gebruikelijk was, komt Van Seters uiteindelijk dan ook tot de conclusie: *'Het hele verhaal over Abraham is zo problematisch dat het onmogelijk enige historische betekenis kan hebben. Het moet op een heel andere manier bekeken worden.'*⁵²

Peels/ Van Houwelingen hebben duidelijk een andere invalshoek. Men stelt juist dat de namen van Genesis 14.1 ev. vooral *'zijn bevestigd door opgravingen in het Nabije Oosten.'* Men stelt dat met Goïm bijvoorbeeld misschien verwezen wordt naar een volk dat in de bergen van Efraïm (Jozua 12.13) was gevestigd, naar verre volken die op de grens van Medië woonden of, volgens de LXX, naar de Skythen.⁵³ Verder merken zij nog op bij vers 6 dat de Choriëten voorheen beschouwd werden als 'grotbewoners' (גֹּת) betekent grot) Het zou eerder om Horiëten gaan, *'een niet-Semitisch volk dat zich over heel het oude Nabije Oosten heeft verspreid. Deze hypothese sluit echter niet aan bij de Semitische namen die deze mensen volgens Genesis 36 hadden.'*⁵⁴ Over de namen van de koningen reppen zij verder niet, wel stellen zij vast dat bijvoorbeeld de namen van Abrahams bondgenoten 'Mamre', 'Eskol', 'Aner', in andere teksten namen zijn van plaats. Zij noemen nog wel een interessant punt bij vers 13. Zij stellen dat de aanduiding 'de Hebreër' vooral een term is *'waarmee Israëliëten vaak werden aangeduid door vreemdelingen, met name Egyptenaren (39,14; 41.12, enz).'*⁵⁵ Helaas wordt verder geen uitleg gegeven over de vraag *waarom* halverwege Genesis 14 Abraham plotseling wordt ingevoerd als *'Abraham, de Hebreër.'* Westermann suggereert dat 'de Hebreër' een anachronistische aanduiding zou zijn.⁵⁶

De meeste wetenschappers analyseren het genre van Genesis 14 als heldenverhaal of legende. Zeker wel met echo's van historisch te verifiëren veldslagen, een *paramythe* dus⁵⁷. De verteller gebruikt bestaande namen zodat de lezer het geheel (historisch) kan identificeren. De pseudohistorische achtergrond is te dateren. Andere (fictieve) personages worden toegevoegd. In Genesis 14 is Abraham de legendarische held: de heldendaad uit zich vooral in zijn rol in de oorlog. Melchizedek is daarbij verhaaltechnisch niet belangrijker dan Bela of Bera of andere personages in het verhaal, maar al eeuwenlang wordt er gespeculeerd vanwege de moeilijkheid Melchizedek een locatie en functie toe te kunnen schrijven. Margalith doet de suggestie dat de naam Melchizedek (MelchShalem) een geconstrueerde naam is zoals AdoniZedek. Zedek is ook de naam van een Ugaritische godheid. Melchizedek was dan volgens Margalith waarschijnlijk een locale priester van een locale godheid.

⁵² Van Seters, 115.

⁵³ Peels/Van Houwelingen, 39.

⁵⁴ Peels/Van Houwelingen, 40.

⁵⁵ Peels/Van Houwelingen, 40.

⁵⁶ Westermann, 143.

⁵⁷ De term is vergelijkbaar toe te passen op het verhaal van Willem Tell. Een mix van historische gegevens en fantasie.

Melchizedek komt op Abrahams weg, was géén koning en zeker niet van Jeruzalem, in tegenstelling tot de door andere wetenschappers algemeen aanvaarde identificatie.⁵⁸

Elgavish stelt dat Genesis 14.18-20 één van de meest complexe episodes is uit de gehele Pentateuch. Met als gevolg dat er in de loop van jaren onderzoek een veelheid aan visies en meningen zijn ontstaan.⁵⁹ Volgens Margalith bevinden zich nogal wat raadsels in de tekst. Te denken valt aan identificatie van personen, data en gebeurtenissen.⁶⁰ Inmiddels zijn er nogal wat suggesties gedaan voor allerhande plausibele en minder plausibele oplossingen. Pearson voegt hier aan toe dat Melchizedek één van de meest raadselachtige figuren is die in de Bijbel te vinden is, daarnaast beschikken we over een grote hoeveelheid speculatieve teksten zowel vanuit het Jodendom, het Christendom als vanuit allerlei gnostische stromingen.⁶¹ In het Oude Testament komt Melchizedek twee keer voor. In Genesis 14 en in Psalm 110.

Samenvattend kan gezegd worden dat Genesis 14 historisch en chronologisch moeilijk is te plaatsen: de identificatie van de genoemde personen met de uit de Oudoosterse geschiedenis bekende figuren is tot dusverre niet overtuigend gelukt. Genesis 14 tekent in ieder geval een beeld van de aartsvader Abraham dat volgens Vriezen/ Van der Woude *'significant afwijkt van dat van de omringende capita.'* De in het hoofdstuk naar voren tredende vermelding van Melchizedek, de koning en priester van Salem (volgens Vriezen/Van der Woude is dat zonder meer Jeruzalem), kan bedoeld zijn om Davids vriendschappelijke politiek ten opzichte van de Jebusieten, de oorspronkelijke bewoners van Jeruzalem/Jebus, te rechtvaardigen,⁶² maar zeker is dit niet. Genesis 15, waarin Abraham niet alleen nakomelingschap, maar ook het land Kanaän beloofd wordt, heeft men lange tijd aan E (15.1-6) en J (7-21) toegeschreven en vaak als naderhand aangebrachte combinatie van twee oorspronkelijk zelfstandige tekstgedeelten beschouwd (Westermann). Anderen hebben de literaire eenheid van het hoofdstuk bepleit.⁶³ Het geheel of bewerkte geheel stamt kennelijk uit relatief late tijd, mogelijk uit de laatste decennia van de zevende eeuw voor Chr., toen het beloofde land door de Babyloniërs bedreigd werd. Zie ook het gebruik van de term 'Ur der Chaldeeën' (15.7), die naar het neo-Babylonische rijk lijkt te verwijzen.⁶⁴ Volgens Vriezen/Van der Woude heeft recent onderzoek in ieder geval de gedachte dat E als literaire bron voor het eerst in Genesis 15 aanwijsbaar zou zijn, voorgoed opgegeven. De beschreven reactie van Abraham op Gods belofte *'Hij geloofde JHWH en Hij rekende het hem toe als gerechtigheid'* (15.6), vormt geen onderdeel van oude overleveringen, maar is een indrukwekkende neerslag van latere reflectie, die Abraham als vader van alle gelovigen naar voren laat treden.⁶⁵

⁵⁸ Margalith, 502.

⁵⁹ Elgavish, 495.

⁶⁰ Margalith, 501.

⁶¹ Pearson, 176.

⁶² H.S. Nyberg in *ARW* 35 (1938), 351 en H. H. Rowley, *Melchizedek and Zadok (Gen 14 and Ps 110)*, in: W. Baumgartner e.a. (eds.), *Festschrift Alfred Bertholet*, Tübingen 1950, p. 461-472.

⁶³ Vriezen/Van der Woude, 168.

⁶⁴ Van Seters dateert in zijn boek *'Abraham in History and Tradition'* het hoofdstuk in laat-exilische tijd.

⁶⁵ R.W.L. Moberly, *Abraham's Righteousness (Genesis XV 6)*, in: J.A. Emerton (ed.), *Studies in the Pentateuch*, (SVT 41) Leiden 1990, p. 103-130.

8. DE MELCHIZEDEKTRADITIE

Deelvraag 2: Welk standpunt wordt ingenomen door de huidige Bijbelwetenschap met betrekking tot de Melchizedek Traditie en wat kan op grond daarvan gezegd worden met betrekking tot de relatie met Psalm 110?

INLEIDING

Als het gaat over de persoon van Melchizedek is er buiten de twee teksten die in de Hebreeuwse Bijbel over hem gaan niet veel bekend. Dat wil niet zeggen dat er verder geen geschriften zijn waar over Melchizedek wordt gesproken. Hieronder volgt een overzicht, met steeds in het achterhoofd de vraag of de bron iets kan zeggen over de Bijbeltekst of andersom. Anders gezegd: is er enige beïnvloeding geweest van buitenaf op het ontstaan van de ME eventueel in relatie met Psalm 110 of is daar geen sprake van?

Slechts twee teksten noemen מֶלְכִי־צֶדֶק in de Hebreeuwse Bijbel: Psalm 110.4 en Genesis 14.18. Daarnaast is מֶלְכִי־צֶדֶק in het Grieks Μελχισεδεκ te vinden in een aantal teksten uit de Tweede Tempel Periode. In het bijzonder bij Philo van Alexandrië, in een aantal passages in de Dode-Zeerollen, in de Apocalyps van 2 *Henoch* en ook nog in een latere, geheel aan hem gewijde tekst (*Melchizedek*) uit de Nag Hammadi-geschriften. De laatste tekst is misschien onder invloed van de Hebreeënbrief geschreven. Tenslotte komt Melchizedek eenmaal voor in het Nieuwe Testament, te weten in de bovengenoemde Brief aan de Hebreeën.

8.1. BUITENBIJBELSE BRONNEN

De oude Griekse vertaling van de Bijbel leest Μελχισεδεκ zowel in Gen. 14.18 en in de LXX Ps. 109.4. Bovendien komt in de Dode Zeerollen מֶלְכִי־צֶדֶק een aantal keer voor in verschillende teksten. In de Aramese *Genesis Apocryphon* (1Q20, 1QapGen XXII 13-17⁶⁶), een voorbeeld van het genre 'herschreven Bijbel', fungeert de priester-koning Melchizedek op een vergelijkbare wijze als in Gen. 14.18-20. Echter, in de andere tekst, het zogenaamde *Melchizedekdocument* uit Qumran (11Q13⁶⁷), is het minder duidelijk wat de functie is van Melchizedek. In deze tekst wordt Melchizedek gepresenteerd als een hemelse strijder en hogepriester, vergelijkbaar met de aartsengel Michaël. In het apocalyptische boek *Visioenen van Amram* is Melchizedek één van de drie hoofdengelen van het Licht. (4QAmram 3 1-2⁶⁸) Blijkbaar was er in de eerste eeuw voor Chr. in diverse Joodse geschriften een enorme speculatie over de positie van Melchizedek en zijn betekenis. In andere bronnen uit de Tweede Tempel Periode duikt er ook een figuur op met de naam Melchizedek. Philo van Alexandrië maakt gewag van Melchizedek in boek drie van zijn *Legum Allegoria*.

8.1.1. PHILO VAN ALEXANDRIË

Philo van Alexandrië leefde in de eerste helft van de eerste eeuw na Chr. Zijn werk is daarmee iets eerder te dateren dan de Brief aan de Hebreeën, die vermoedelijk uit de tweede helft van die eeuw stamt. In Philo's beschrijving van de allegorische uitleg van de Wet (*Legum Allegoria*) schetst hij ook

⁶⁶ García Martínez, Van der Woude, 774.

⁶⁷ García Martínez, Van der Woude, 617-621.

⁶⁸ García Martínez, Van der Woude, 867.

de figuur van Melchizedek. In *Legum Allegoria* III, 79-82 legt Philo de episode uit Genesis 14 uit en beschrijft hij Melchizedek in termen die enigszins overeenkomen met wat we vinden in Hebrëen 7: *'Ook Melchizedek heeft God koning van de vrede gemaakt – dat is wat 'salem' betekent – en priester. Geen van zijn daden heeft hij tevoren afgebeeld, maar hij heeft hem allereerst een vredevolle koning gemaakt, die zijn heilig ambt waardig is.'*⁶⁹ Philo vervolgt door de koning Melchizedek af te zetten tegen een tiran. In een allegorische duiding betoogt hij dat een koning regeert op basis van overtuiging, terwijl een tiran zijn macht gebruikt. Een ethisch juist leven leidt een mens als hij zich laat regeren door principes, en zijn verstand gebruikt; dan is het de koning die in zijn leven regeert. Philo noemt Melchizedek in één andere passage (*De Congressu* 99), waar hij alleen meldt dat Melchizedek volgens de traditie 'autodidact' was als priester van de Allerhoogste. Daarmee geeft Philo een belangrijke aanwijzing dat interpretaties als die in Hebrëen 7 ook aan het begin van de eerste eeuw in omloop waren. Het is lastig aan te geven waar Philo in zijn geschriften zelf de Schrift interpreteert en waar hij put uit andere geschriften uit zijn traditie.

8.1.2. DODE- ZEEROLLEN

Philo's verwijzing naar de traditie, die zou zeggen dat Melchizedek rechtstreeks onder God zelf tot priester benoemd zou zijn, wijst in de richting van een hemelse oorsprong van deze figuur. Het maakt Melchizedek echter nog niet pre-existent.⁷⁰ Ideeën in deze richting komen we tegen in enkele teksten uit de Dode- Zeerollen. Het Aramese *4Q Genesis Apocryphon* 3,14-17 bespreekt de tekst van Genesis in een soort hervertelling. In deze tekst komt Melchizedek voor als de figuur die beschreven wordt in Genesis 14, zonder verdere speculaties over zijn hemelse oorsprong. Anders is dit in het geschrift dat bekend staat als *11Q Melchizedek*. Deze tekst beschrijft Melchizedek als een engel. Volgens García Martínez en Van der Woude *'is het duidelijk dat hij op enigerlei wijze als identiek aan de 'vorst van het licht' (bekend uit 1QS 3,30; CD 5, 18 en 1QM 13, 10) en de aartsengel Michaël (1QM 17, 6-7) (...) wordt voorgesteld.'*⁷¹ De tekst spreekt over 'het erfdeel van Melchizedek' als aanduiding van het hemelse heir en noemt hem zelfs als 'elohim', in deze context vertaald als 'hemeling.' De belangrijkste rol die Melchizedek hier lijkt te hebben, is die van hemelse eschatologische verlosser. Hij is degene die de mensheid zal bevrijden uit de macht van Belial, de duivel. Andere geschriften van Qumran beschrijven dat de laatste tijd van de geschiedenis een machtsstrijd zal zijn tussen Michaël en Belial, de beschermengel van Israël en het goede enerzijds en de aanvoerder van de kwade machten anderzijds. In *11Q Melchizedek* staat Melchizedek gelijk aan de leidsman van de kinderen van het licht, de verlosserfiguur die Israël zal bevrijden van de nacht van het kwaad.

Een verzameling Aramese apocalyptische fragmenten uit Qumran, bekend als *4QAmram*, lijkt de twee gestalten die elders Michaël en Belial heten, te benoemen als Melchizedek ('koning van gerechtigheid') en Mechiresha ('koning van het kwaad'). De tekst is een reconstructie, maar deze reconstructie is wel de meest aannemelijke. De hoofdpersoon van dit geschrift spreekt met Michaël, en deze meldt over zijn tegenspeler: *'Zijn drie namen zijn Belial, vorst der duisternis en Melchiresha. (...) Zijn ganse (...) is duister, en al zijn werk is duister en in duisternis is hij (...) wat gij ziet. Hij heeft volmacht over alle duisternis, maar ik heb volmacht over alle licht (...)'* Michaël vervolgt dan (vermoedelijk): *'Mijn drie namen zijn Michaël, vorst van het licht en Melchizedek.'*⁷² De fragmentarische aard van de tekst maakt het moeilijk definitieve conclusies te trekken, maar het feit dat de beide gestalten ook elders met deze namen tegenover elkaar geplaatst worden,⁷³ maakt de reconstructie aannemelijk. Hiermee leveren de Dode- Zeerollen ons het bewijs dat Melchizedek in de

⁶⁹ Vertaling B.J. Lietaert Peerbolte.

⁷⁰ Als iets al bestond vóór iets anders.

⁷¹ García Martínez, Van der Woude, 618.

⁷² Reconstructie García Martínez, Van der Woude, 867.

⁷³ Bijvoorbeeld in *4Q280* en *11Q Melchizedek*.

eerste eeuw niet alleen de aanduiding was van de in Genesis 14 en Psalm 110 vermelde priester-koning, maar ook als naam gold van de beschermengel van Israël, Michaël. Ongetwijfeld op basis van een lange en speculatieve exegetische traditie was Melchizedek geworden tot hemelse gestalte. Zijn aanduiding als 'elohim', een term die in de Hebreeuwse Bijbel doorgaans vertaald wordt als 'God', is een wel heel bijzonder kenmerk. García Martínez en Van der Woude vertalen de term als 'hemeling', maar het is ook mogelijk dat Melchizedek hier zelfs als godheid wordt aangeduid. Dat zal dan te begrijpen zijn tegen de achtergrond van een representatiegedachte: de gezondene representeert de zender en neemt ten overstaan van zijn publiek zelf de trekken van de zender aan. Als Melchizedek door JHWH gezonden is, representeert hij JHWH en kan hij zelfs als godheid gezien worden. Melchizedek is in de Dode- Zeerollen dus niet alleen een priester-koning zoals in Genesis en in Psalm 110, maar zelfs een hemelse gestalte, de aanvoerder van Israël en de kinderen van het licht.

8.1.3. 2 HENOCH

Het geschrift dat bekendstaat als *2 Henoch*, een in het Slavisch overgeleverd document dat vermoedelijk uit de late eerste of de tweede eeuw van onze jaartelling stamt, bevat een curieuze speculatie over Melchizedek.⁷⁴ De tekst beschrijft hoe hij op wonderbaarlijke wijze geboren wordt. Nir, de broer van Noach, is getrouwd met Sopanim. Zij is tot op hoge leeftijd onvruchtbaar, en wanneer zij dan alsnog zwanger blijkt te zijn, vervloekt Nir haar omdat hij – ten onrechte – overspel vermoedt. Op zijn tweede verzoeking sterft Sopanim. Nir is ten einde raad en consulteert zijn broer Noach. Wanneer zij een graf voor Sopanim maken en haar lichaam gereed maken voor de begrafenis, baart de dode vrouw Nir alsnog een zoon: Melchizedek. Zijn eerste daad is het eten van 'heilig brood' (= toonbrood), een teken dat dit kind meteen al herkenbaar is als priester. Het verhaal vervolgt met een beschrijving van de toename van goddeloosheid op aarde, waardoor de lezer weet dat de zondvloed er aankomt. Nir bidt tot God om behoud van zijn zoon, en God antwoordt dat hij zijn engel⁷⁵ zal sturen om het kind te redden. Melchizedek wordt overgebracht naar de hof van Eden, waar hij veilig zal zijn voor de zonde en voor de vloed. Hij wordt daar aangesteld als hemelse leider van de priesterklasse en zal van daaruit regeren.

De vertelling in *2 Henoch* krijgt een hele bijzondere wending wanneer de aartsengel arriveert om het kind mee te nemen. In de langere versie van het geschrift voorspelt de aartsengel dat lang na de vloed een aardse afspiegeling van de hemelse Melchizedek zal optreden, de koning van Salem. Aldus maakt deze tekst onderscheid tussen de hemelse Melchizedek en de aardse. Beide zijn dan door God gezonden, maar de hemelse regeert vanuit de hof van Eden de priesters, terwijl de aardse (de gestalte beschreven in Genesis 14) een soort afspiegeling van de hemelse is.

Datering van bovenstaande geschriften als aanvullende bronnen brengt wel enige problemen met zich mee. Bijvoorbeeld de datering van de legende over de geboorte van Melchizedek. Deze varieert van prechristelijk tot de late middeleeuwen en er is geen manuscript bekend dat eerder te dateren is dan de veertiende eeuw.⁷⁶

SAMENVATTING EN CONCLUSIE

Wat in ieder geval gesteld kan worden is dat verreweg de meeste buiten-Bijbelse bronnen hoe dan ook op een bepaalde manier afhankelijk lijken te zijn van het Melchizedekmateriaal in de Hebreeuwse Bijbel. Dit lijkt ook het geval te zijn met de buiten-Bijbelse bronnen die extra informatie geven over Melchizedek zelf. Het is dan gerechtvaardigd om te stellen dat alle verwijzingen buiten de

⁷⁴ Charlesworth, 206-211.

⁷⁵ In de ene recensie van de tekst is dit Michaël, in de andere tekst Gabriël.

⁷⁶ Granerod, 167.

Hebreeuwse Bijbel deel uit maken van de receptiegeschiedenis van Genesis 14 en Psalm 110, maar wel deel uit maken van de post-Bijbelse Melchizedek Traditie. Een bijzondere verwijzing naar Psalm 110 is voor alsnog niet aantoonbaar aan te wijzen. Over de persoon Melchizedek is genoeg in velerlei bronnen geschreven, maar nergens is direct in die bronnen een verwijzing naar Psalm 110 aanwezig. Wel als het gaat over het inhoudelijk functioneren van Melchizedek. Het eeuwig priesterschap waarover gesproken wordt in Psalm 110 lijkt een andere oorsprong te hebben dan Genesis 14.

9. DE STAD VAN MELCHIZEDEK

Maar hoe zit het dan met Salem, de stad van Melchizedek? In Genesis 14 wordt dat als een feit gepresenteerd: Melchizedek, koning van Salem. Is Salem synoniem voor Jeruzalem? Of wordt er toch een andere stad mee bedoeld? En even een stapje verder: in Psalm 110 wordt niet gesproken over Salem, maar over Sion (Psalm 110.2) Zou Sion dan misschien een synoniem zijn voor Salem? Dat zou dan betekenen dat er toch meer interactie aanwezig is tussen Genesis 14 en de genoemde psalm. Daarover gaat het in dit hoofdstuk.

Deelvraag 3: In hoeverre is Salem, de stad van Melchizedek, een synoniem voor Sion waar over gesproken wordt in Psalm 110.2; Hoe wordt daarover gedacht binnen de Bijbelwetenschap?

9.1. VERSCHILLENDE WETENSCHAPPELIJKE VISIES

Over het Salem van Melchizedek is veel geschreven. Van oudsher wordt het geïdentificeerd met Jeruzalem, en een verkorte vorm van de naam is gebruikt in Psalm 76.3: *'En in Salem is Zijn hut, en Zijn woning in Sion'* (SV). Anderen hebben dit bekritiseerd en het blijkt dat allerlei alternatieven een lange geschiedenis hebben. Hier volgt een kort overzicht.

9.1.1. ELGAVISH

Volgens Elgavish⁷⁷ is Salem Jeruzalem aangezien het naamdeel 'Zedek' ook voorkomt bij andere priesters die dienden in Jeruzalem, zoals Zedekia, Zadok, etc. De ontmoeting van Abraham met Melchizedek vindt plaats in de Koningsvallei. Dat is de plaats waar Absalom zijn gedenksteen plaatst (2 Samuel 18.18). Dat met Salem Jeruzalem wordt bedoeld wordt ook beweerd door Flavius Josephus en de *Genesis Apocryphon*⁷⁸. De naam Salem duidt erop dat deze teksten laat zijn ontstaan: het was volgens Elgavish niet gebruikelijk bij de Kanaänieten en Hebreeërs de naam Jeruzalem als Salem weer te geven. Alternatieve duiding van plaats is dan volgens hem Sichem.

9.1.2. ZIEMER

Ziemer stelt⁷⁹ dat Melchizedek wordt voorgesteld met naam en koninkrijk (Salem). De ontvangst van Abraham hoort bij zijn Koninklijke functie. Melchizedek staat dan, in de context van Genesis 14, in contrast met de andere koningen. Hij is vooral vredelievend en sluit geen verbond met Abraham. Zijn functie is priester van de Allerhoogste God: op die manier zijn koning en priester met elkaar verenigd. Volgens Ziemer worden paleis en tempel op die wijze met elkaar verbonden. Deze verbinding van koningschap en priesterschap kwam in de antieke wereld meer voor. Dat zal later ook voor Israël gelden. Zie hiervoor het functioneren van David en Salomo, die zowel koninklijke als priesterlijke taken op zich namen. Ziemer geeft aan dat Melchizedek misschien de voorloper van de priester Zadok in Jeruzalem was. Salem is dan waarschijnlijk voorloper van Jeruzalem (Jebus). Ziemer

⁷⁷ Elgavish, 495 ev.

⁷⁸ 1Q20, 1QapGen XXII 13-17.

⁷⁹ Ziemer, 111 ev.

legt hier ook een dwarsverband met ‘de Kanaänitische grondslagen van de Israëlitische religievorming.’ Want was Melchizedek een Israëliet? Of een Kanaäniet? Amoriet, Hetiet of Jebussiet?⁸⁰ Zie in dit verband ook Jozua 10. In die tekst heet de koning van Jeruzalem Adonisedek. Volgens Ziemer is het dan plausibel dat Salem **Jerusalem** is.

9.1.3. EMERTON

Bij Emerton is sprake van voortschrijdend inzicht. In 1971 noteerde hij dat Melchizedek en Salem uit Genesis 14 moeten worden geïdentificeerd met Jeruzalem zoals in Psalm 76.3. De idee dat Salem Jeruzalem was, is volgens Emerton allereerst te vinden in de *Genesis Apocryphon* XX 13.⁸¹ Ook Josephus maakt er gewag van.⁸² Het is eveneens teruggevonden in geschriften van kerkvaders zoals bij Theofilus van Antiochië.⁸³ Ook Epifanus van Salamis (315-403) wist van de identificatie met Jeruzalem, maar hield ook rekening met andere opties.⁸⁴ Hiëronymus (342-420) had geen consistente mening: eerst vermoedde hij dat het ging om Jeruzalem, later kreeg hij andere inzichten. Eusebius van Ceasarea maakt melding van een plaats in Palestina genaamd Salem. Tevens vereenzelvigd hij de naam Salem met Sichem. In het geschrift *Onomasticon*, vertaald door Procopius (475-538) schrijft hij dat er nog een Salem is: *Salumias*, vlak bij Scythopolis (Beth-San). Epifanus plaatst het Salem van Melchizedek dus in de buurt van Sichem, wat nu Neapolis is. Eusebius van Emesa stelt dat Salem noch Jeruzalem, noch Sichem was. Eupolemus (Joods schrijver, 2^e eeuw, sommigen denken dat hij een Samaritaan was) associeert Melchizedek met een stad. ‘*A city at the shrine of Argarizin*’ (ὑπο πολεως ιερον Αργαριζιν). Het woord ‘Argarizin’ moet dan worden geïdentificeerd met de berg Gerizim. De toevoeging ‘de berg van de Allerhoogste’ is dan misschien een toespeling op het statement in Genesis 14, dat Melchizedek priester was van de Allerhoogste God. Sinds de Samaritanen de berg Gerizim beschouwen als heilige berg en vooral niet Sion als zodanig beschouwen, lag het in de lijn van de verwachting dat de stad van Melchizedek in de buurt lag van het Samaritaanse gebied. Deze suggestie is in latere Samaritaanse tradities vaak teruggevonden.

In 1990 heeft volgens Emerton Genesis 14.17 als bewijs afgedaan, aangezien hij inmiddels van had ontdekt dat 18-20 een interpolatie is.⁸⁵ Hij plaatst geen referenties meer naar 2 Sam. 18.18 of naar Josephus. Verder gaat Emerton niet mee in de visie dat *sdq* in **Melchisedek** een argument is vóór Jeruzalem: zie hiervoor ook Adonisedek (Jozua 10.1-3) die een koning was te Jeruzalem. Emerton stelde vast dat het element vaker voorkomt in Noord-Westsemitische eiggennamen. Emerton kan zich meer vinden in de interpretatie van de Septuaginta. Volgens de Septuaginta was Salem Sichem. Emerton beschouwt het feitelijk als een simpele transliteratie die geen ruimte laat voor interpretatie voor Jeruzalem. Verder stelt hij dat niet iedereen de plaats Salem vertaalt als plaatsnaam. R. H. Smith bijvoorbeeld vertaalt Salem met ‘onderdanig’. Hij stelt net als de Septuaginta dat de ontmoeting plaatshad in Sichem. Het zou dan kunnen dat Salem een district of een vallei was in plaats van een stad. Bedenk daarbij dat de naam Jeruzalem al langer bekend was en de ‘afkorting’ Salem nooit op andere plaatsen wordt gebruikt. Het valt ook te bedenken dat nergens anders in de Antieke oudheid de naam Salem voor Jeruzalem wordt gebruikt. In de Tell el-Amara Brieven uit de veertiende eeuw voor Chr. wordt gesproken over ‘Urusalim’. Kirkland stelt daar echter tegenover⁸⁶ dat het wel enigszins gewaagd is Jeruzalem niet met Salem te vereenzelvigen. Hij verwijt Emerton een eigen

⁸⁰ Ziemer, 116.

⁸¹ Fritzmyer, 1971 weerlegt dat het zinsdeel ‘dat is Jeruzalem’ later is toegevoegd.

⁸² Jewish War, VI par 438; Ant. I. par 180-1.

⁸³ *Ad Autolyicum* II.31.

⁸⁴ *Panarion*, 55. 2, p. 326, zie ook: *De mensuribus et ponderibus*, par 72 en 74, en P. de Lagarde, *Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque praemittitur Epiphani de mensuribus et ponderibus liber nunc primum integer et ipse syriacum*, Göttingen 1880, p. 67 en *Symmicta* II, p. 205.

⁸⁵ Emerton, 51.

⁸⁶ Emerton, 57.

spoor te volgen tegen beter weten in, want volgens Kirkland ga je in tegen Josephus, de Targums, de *Genesis Apocryphon* en teksten uit de psalmen.

9.1.4. GRAMMIE

9.1.4.1. GELIEERD AAN JERUZALEM

De Godsnaam El El'yon komt in nogal wat psalmen voor. Van die psalmen zijn er een aantal waarin die Naam niet alleen voorkomt, maar waar bovenal die Naam gekoppeld is aan Sion, de tempel en vandaar uit met Jeruzalem. Te denken valt aan de psalmen 9.3, 21.8, 46.5, 50.14, 78.11, 87.5 en 92.2. Op grond van die tekstbewijzen stelt Grammie dat Sion en Jeruzalem in de psalmen identiek zijn. Ook wijst hij er op dat in Psalm 76.3 Salem wordt gebruikt in een parallellisme met Sion: 'En in **Salem** is Zijn hut, en Zijn woning in **Sion**' (SV). En daarbij komt dat de enige psalm waar Melchizedek in voorkomt, Psalm 110, zich af speelt in Sion. Hij stelt ook dat in de Aramese weergave van Genesis 14, net als in De *Genesis Apocryphon* met Salem Jeruzalem wordt bedoeld.⁸⁷ Volgens Grammie is de naam Salem echter ook bekend als een Kanaänitische godheid. Het kwam volgens hem vaker voor dat een stad daar naar genoemd werd.⁸⁸ Als het gaat over de figuur Adonisedek, koning van Jeruzalem (Josua 10.1,3), ziet Grammie die als een voorloper van Melchizedek, koning van Salem.

9.1.4.2. NIET GELIEERD AAN JERUZALEM

Daartegen stelt hij dat nergens anders voor Jeruzalem de naam Salem wordt gebruikt als een oude naam voor die stad. Het komt weliswaar voor in Psalm 76.3, maar dat zegt nog niets over de ouderdom van die naam. Tevens blijkt, volgens Grammie, nergens dat de godheid El Elyon gediend werd in Jeruzalem. Ook stelt hij dat de naam Adonisedek in combinatie met Jeruzalem niet origineel is. In Richteren 1 heet hij Adonibezek en wordt hij, nadat zijn duimen en grote tenen zijn verwijderd, gevangen gezet in Jeruzalem. Daar is hij gestorven.⁸⁹ Ook is voor Grammie een belangrijk aandachtspunt dat in de gehele Pentateuch de naam Jeruzalem niet voorkomt. Dat bewijst op zichzelf niets, maar is toch lastig voor diegenen die beweren dat Salem moet worden vereenzelvigd met Jeruzalem. Als laatste wijst Grammie er op dat, gezien het feit dat Melchizedek brood en wijn met Abraham deelt (18), wijn geen prominente rol speelt in de liturgie en aanbidding in Jeruzalem. Pas in de derde eeuw voor Chr. gaat wijn een rol spelen.⁹⁰ Juist in Sichem en Silo is wijn als onderdeel van de godenliturgie wel aan de orde.⁹¹

9.1.5. SMITH

Smith stelt dat sinds de Septuaginta de vertalers Salem als een plaatsnaam vertalen. Philo van Alexandrië vertaalt echter met '*Melchizedek, koning van de vrede*'. Hebrreeën 7.2 noemt beide mogelijkheden. Misschien is, volgens Smith, Salem Jeruzalem.⁹² Genesis 14 doet zelf de suggestie: Sawevallei, *dat is de Koningsvallei*.⁹³ De laatste toevoeging lijkt een kanttekening door een auteur die mogelijk refereert aan 2 Samuel 18.18. In dit geval kan er indirect een conclusie volgen. Die vallei lag namelijk noordelijk van Jeruzalem. Als het gaat over de connectie tussen Sion en Salem (Psalm 76 en Psalm 110) én Melchizedek, is er voor Smith een zeer duidelijk verband aan te geven. Smith geeft

⁸⁷ Hij baseert zich op J.A. Fitzmyer, *Now this is Melchizedek*, 1963, pp. 309f.

⁸⁸ Grammie, 388.

⁸⁹ Richteren 1.5-8.

⁹⁰ Jubileeën 49.6.

⁹¹ Richteren 9.27.

⁹² Zie ook *Genesis Apocryphon* 22.13 en Josephus. (*Ant.* 1.180).

⁹³ Gen 14.17 NBV.

ook aan dat hij het van belang acht dat de grote meerderheid van Bijbelgeleerden Salem identificeren als Jeruzalem. Aan de andere kant was het, volgens Smith, niet de gewoonte een naam van een stad af te korten in het Kanaänitisch of Hebreeuws. En stel dat Salem een plaatsnaam was, dan nog is het geen bewijs dat er Jeruzalem mee wordt bedoeld.

9.2. SALEM EEN SYNONIEM VOOR SION?

Wat betreft de verhouding tussen Sion en Salem in Psalm 110 en Psalm 76.3 zegt Emerton dat hij niet meegaat met de verklaring van Mackay die stelt dat *'Salem identificeren met Sion hetzelfde is als Israël vereenzelvigen met Juda in het voorgaande vers (2).'*⁹⁴ Natuurlijk is het zo dat woorden in een zogenaamd synoniem parallellisme lang niet altijd zo zijn bedoeld, maar gezien de context is er geen geografisch onderscheid tussen Salem en Sion in de genoemde tekst van Psalm 76. De wijze waarop Mackay omgaat met Psalm 110 komt overeen met de wijze van handelen met Psalm 76. *'His unconvincing interpretation,'* noemt Emerton het.⁹⁵ Na te hebben verwezen naar Psalm 110 *'waar Sion de Koninklijke zetel is van Melchizedek,'* stelt Mackay dat als in Salem zijn plaats is⁹⁶ en in Sion zijn zetel, heiligdom en troon ook identiek moeten zijn. Zijn verwijzing naar 'plaats' in de Septuaginta geeft aan dat Mackay vooral refereert aan Psalm 76, maar vermoedelijk bedoelt hij met troon een verwijzing naar 'Koninklijke zetel' in Psalm 110. Mackay lijkt te beweren dat het heiligdom in Salem iets anders is dan de troon van Melchizedek.⁹⁷ Vervolgens lanceert hij zijn, wat onwaarschijnlijke theorie dat Ezechiël de tempel 'van de toekomst' plaatst in Sichem en in zijn verdere betoog stelt hij expliciet dat Sichem de plaats was van het heiligdom van Melchizedek. Het lijkt er dus op dat hij stelt dat het heiligdom van Melchizedek was te Sichem, maar dat hij regeerde vanuit Sion. Emerton stelt met gevoel voor understatement: *'If that is what he means, then it is indeed a strange argument. Genesis 14.18 says that Melchizedek was 'King of Salem,' and the natural implication of those words is that he reigned in Salem. If, however, his 'royal seat' was in Zion, then Salem should be identified with Zion – the very interpretation that Mackay is trying to avoid.'*⁹⁸

SAMENVATTING EN CONCLUSIE

Uiteindelijk volstaat het te stellen dat de plaatsnamen 'Salem' en 'Sion' in het parallellisme in Psalm 76 vers 3 worden gebruikt. Door het parallellisme blijkt het mogelijk om de beide namen als alternatieve benamingen te gebruiken voor dezelfde plaats. Dat betekent in het geval van Psalm 110 dat Sion een synoniem is voor Salem.

⁹⁴ Emerton, 55.

⁹⁵ Emerton, 56.

⁹⁶ LXX heeft τόπος

⁹⁷ Mackay, 123.

⁹⁸ Emerton, 56.

10. INTERPOLATIE

Ik ben nu aangekomen bij de kern van mijn these. Na eerst te hebben gekeken naar de tekst van Genesis 14, heb ik vervolgens stilgestaan bij de tekst zelf, zowel tekstkritisch als literair. Ook het grote verband heb ik aan de orde gesteld, om vervolgens wat meer onderzoek te doen naar de persoon van Melchizedek in verschillende buiten-Bijbelse bronnen. En via de functie van Melchizedek (priester-koning van Salem) ben ik toegekomen aan een belangrijke vraag over de ME. Namelijk deze: is er sprake van een interpolatie in het geheel van Genesis 14? Of heeft het er alleen maar alle schijn van? Na wat inleidende uitleg ga ik eerst na wat gerenommeerde wetenschappers er over geschreven hebben. Daarna probeer ik te achterhalen wat de datering van de ME zou kunnen zijn. Als namelijk de ME als 'laat' valt te dateren zou er eerder sprake kunnen zijn van een interpolatie. Vervolgens sluit ik af met een samenvatting en conclusie.

Deelvraag 4: Welke plaats heeft de ME in het geheel van Genesis 14, kan er sprake zijn van interpolatie?

10.1. INLEIDING

Sinds lang is vastgesteld dat de dialoog tussen Abraham de Hebreëër (die net is teruggekeerd nadat hij koning Kedorlaomer en zijn bondgenoten had verslagen) en de naamloze koning van Sodom wordt onderbroken door de ME. Wat ik probeer aan te tonen is dat Genesis 14, los van de ME, misschien als continuïteit kan worden gelezen, zonder dat de ME wordt gemist omdat daardoor essentiële informatie ontbreekt. Aan de andere kant speelt de context voor de ME wel degelijk een bepalende rol.

In de Hebreeuwse Bijbel wordt het leven van Abraham beschreven in Genesis, in de hoofdstukken 11 tot en met 25. In Genesis treffen we geen doorlopende biografie aan, maar enkele losse gebeurtenissen die het leven van Abraham typeren. In Genesis 11.26 lezen we over zijn geboorte. In dat hoofdstuk wordt ook het geslachtsregister van Abraham gegeven. Volgens Genesis 25.8 stierf hij op 175-jarige leeftijd. Vanaf Sem, een zoon van Noach, wordt een geslachtslijn getekend tot op Terach, de vader van Abraham. Volgens de beschrijving woonde Abraham oorspronkelijk in het Chaldeeuwse Ur, waar hij ook was geboren. Het zou kunnen zijn dat daarmee de Soemerische stad Ur in Zuid-Mesopotamië bedoeld wordt, maar die identificatie is niet zonder problemen. Abram (zoals hij aanvankelijk heette) was getrouwd met Sarai. Zij hadden geen kinderen gekregen omdat zij onvruchtbaar was. Abram had van God te horen gekregen dat hij zijn geboorteland moest verlaten: *'Ga naar het land dat ik je wijzen zal.'* Abram vertrok nu met zijn familie en dienstknechten naar Haran. Daar kreeg hij een tweede oproep van God, waarna hij met zijn huishouden en knechten (circa 1000 personen) een nomadenbestaan heeft geleid.

In Genesis 14.17 wordt gemeld dat de koning van Sodom naar Abraham toe gaat om hem te ontmoeten in de Sawe vallei. Plotseling verschijnt er in de verzen 18-20 een nieuw karakter in het verhaal, dat nog niet eerder is geïntroduceerd: Melchizedek, koning van Salem. Nadat hij brood en wijn heeft uitgebracht, Abraham zijn zegen heeft gegeven in de naam van El Elyon, verdwijnt Melchizedek weer even plotseling als hij is aangetreden. Daarna, in Genesis 14 vers 21, vervolgt de koning van Sodom zijn gesprek met Abraham, schijnbaar niet beïnvloed door het Melchizedekintermezzo. Noch hier, noch later in Genesis 14 zijn er verwijzingen naar Melchizedek. Op grond daarvan kan worden beargumenteerd dat er in het verhaal van Genesis 14, zonder de ME, sprake is van een mogelijke continuïteit en kan het zijn dat de ME de verhaallijn onderbreekt. Het kan heel goed dat er oorspronkelijk geen onderbreking bestond in de dialoog tussen Abraham en de koning van Sodom. De idee dat er een breuk aanwezig is tussen de ME en het narratieve kader wordt ondersteund door de receptiegeschiedenis van Genesis 14. Verschillende voorbeelden van vroege teksten van het hoofdstuk kunnen worden vergeleken met de tekst die uiteindelijk in de Hebreeuwse Bijbel is te lezen. Zowel in het Aramese boek *Genesis Apocryphon* als het pseudografische boek

Jubileeën, ontbreekt de ME en in plaats daarvan is er een wet ingevoegd over het geven van de tienden. (Zie Jub. 13.28-29). Dus zowel de *Genesis Apocryphon* als het boek *Jubileeën* bieden een bewijs dat de these dat de ME een onderbreking geeft in het narratieve geheel niet zomaar een idee is dat hoort bij modern wetenschappelijke sentimenten, die er weleens voor zorgen dat op minder goede gronden vaststaande feiten worden gerelativeerd.

Bovendien is de ME waarschijnlijk *secundair* in het verhaal ingevoegd. Een andere mogelijkheid is dat het verhaal van Genesis 14 is gecomponeerd, secundair rond de gegevens van de ME. Dat laatste lijkt mij onwaarschijnlijk omdat het narratieve frame van het verhaal niet afhankelijk lijkt van de ME. In tegendeel, het lijkt mij juist dat de ME afhankelijk is van de narratieve context van Genesis 14. Dat is duidelijk in Melchizedeks tweede zegening: *'En gezegend zij de allerhoogste God, Die uw vijanden in uw hand geleverd heeft!'* (Genesis 14.20b, SV). De zinsnede אֲשֶׁר־כִּמּוֹן צָרִיד בְּיָדָךְ is alleen zinvol als verwijzing naar Abrahams overwinning in Genesis 14.14-16.

Verder is het verhaal van Abraham en Melchizedek relatief kort, en de kritische studies zo verscheiden, dat het volgens Smith wel een wonder mag heten als je er nog wat nieuws over kunt zeggen.⁹⁹ Zeker wat betreft de vraag of de ME wel oorspronkelijk in Genesis 14 thuishoort.

Eerst iets over het woord zelf. De term 'episode' is afkomstig uit het Grieks. (ἐπεισόδιον). In de klassiek Griekse tragedies was een episode een gesproken dialoog tussen twee koorzangen in. Echter, in de moderne tijd verwijst een episode naar een subplot en kan het ook een zelfstandig deel zijn van een verhaal: voorwaarde is wel dat het gedeelte ook apart gelezen en begrepen kan worden, zonder dat kennis van het gehele relaas nodig is. Een episode is wezenlijk anders dan een hoofdstuk: dat kan immers voortgaan waar het verhaal eerder was onderbroken. Anderzijds kan het onbeslist eindigen, zoals wanneer in spannend proza de bladzijde ophoudt bij een cliffhanger die juist bedoeld is om de lezer nieuwsgierig te maken naar het vervolg. In beide gevallen is van een afgeronde episode geen sprake. Wel kan de auteur er juist voor kiezen van een hoofdstuk een afgeronde episode te maken: in dat geval vallen hoofdstuk en episode samen door de opzet die de schrijver kiest.

Traditioneel is de ME altijd geïnterpreteerd in het licht van de grotere context van Genesis 14, en dan vooral het gedeelte van de ontmoeting van Abraham met de koning van Sodom (vv. 17, 21-24). Maar er zijn ook andere visies. Als het gaat over het karakter van de ME is er sprake van een *monoloog*. Geen dialoog, want Abraham zwijgt. Ze schijnt een ander plot te hebben dan de dialoog tussen de koning van Sodom en Abraham, waarin de ME (schijnbaar) is geïnterpoleerd. Tevens is er een gebeurtenis in de ME aanwezig dat de ME anders maakt dan de afgesloten dialoog tussen de koning van Sodom en Abraham, ook in het geheel van Genesis 14. Dat is namelijk de zegening van Abraham door Melchizedek (vers 19) en van El Elyon (vers 20). Als de Hebreeuwse tekst grondig wordt bekeken kan worden vastgesteld, dat het 'incident' dat plaatsvindt in de ME niet perse plaats hoeft te vinden ná de gebeurtenissen in Genesis 14.17: *'Toen ging de koning van Sodom uit, hem tegemoet. (...)'* Aangezien de ME opent met een *waw* + nom-verb (zie 14.18a הוֹצִיא לַחֵם וַיֵּין צֶדֶק... וַיִּבְלֶכְי), is er *geen* relatie met de zinsnede in Genesis 14.18 tot het voorgaande. Concreet, de ME kan zowel als contrast (*'Maar Melchizedek...'*), bijkomstig (*'Terwijl Melchizedek...'*), of verklarend (*'Nu, Melchizedek...'*) worden vertaald, met een vermelding als afbakening van de ene episode of het begin van een volgende.¹⁰⁰ De categorieën overlappen elkaar en het semantisch onderscheid is moeilijk te definiëren. Desondanks lijkt de zinsbouw aan te geven dat de ME niet noodzakelijk plaatsvindt in de tijd tussen de ontmoeting van de koning van Sodom en Abraham (Genesis 14.17) en zijn eerste verzoek, gesproken tot Abraham (Genesis 14.21).

⁹⁹ Smith, 129.

¹⁰⁰ Lambdin, 162-65.

10.2. ETIOLOGIE EN TRADITIE

Het is vaak verondersteld dat de ME oorspronkelijk was gecomponeerd als een *etiologie*.¹⁰¹ Etiologie is de leer der oorzaken (van het Grieks *αἴτιος*, *aitia*: oorzaak). Het woord wordt ook specifiek gebruikt in de betekenis van *oorzaak, ontstaansgeschiedenis*. De etiologie probeert een antwoord te geven op de vraag: wat is de verklaring voor een verhalend element? Dit antwoord kan op wetenschappelijke wijze worden verkregen, maar kan ook gebaseerd zijn op een (volks) geloof of een (plaatselijke) overtuiging. In het eerder onderzoek van de ME is er echter geen consensus over de vraag *welke* cultus de ME dan vermoedelijk legitimeert, en *wanneer* de etiologie vermoedelijk nodig was. Als voorbeeld is er wel gesuggereerd dat de ME het recht om *tienden* te heffen legitimeert voor zowel het voor-exilisch priesterschap als het na-exilisch priesterschap.¹⁰² Anderen stellen voor dat de ME was gecomponeerd als een *etiologie voor de cultus in Jeruzalem*, een voormalig Kanaänitisch heiligdom.¹⁰³ Gedeeltelijk parallel en met gedeeltelijke overlapping wat betreft de etiologische interpretaties, of visies op (eventuele) interpolatie, volgt hieronder een overzicht van de huidige Bijbelwetenschap.

Gunkel, die suggereert dat de ME een latere toevoeging is, stelt dat het voortkomt uit de mondelinge traditie of uit andere bronnen.¹⁰⁴

Smith claimt dat er niets is wat vraagt om een late datering van het gedeelte in Genesis 14.18-20 en hij doet pogingen om te bewijzen dat de namen en termen in het verhaal *'are quite at home in the second millenium B.C.*¹⁰⁵

Volgens Von Rad zijn er 'sacrale concepten' aanwezig aan het koninklijke hof in Jeruzalem, en dat maakt volgens hem Melchizedek een *typos*, een soort prefiguratie en voorloper van de Davidische monarchie.¹⁰⁶

Zimmerli stelt vast dat de ME is gebaseerd op de oude pre-Israëlitische Jeruzalem Traditie.¹⁰⁷

Emerton concludeert dat er een traditie als een soort onderlaag schuilgaat achter Genesis 14.18-20, namelijk dat El Elyon de God van Jeruzalem was voor de verovering van David, en dat er een grote koning was met de naam Melchizedek. Emerton schrijft: *'The writer's purpose would have been better served if there was already in Jerusalem a wellknown tradition about a great king named Melchizedek.*¹⁰⁸

Westermann veronderstelt ook een soort onderliggende traditie die echter niet los van de context moet worden gezien. Hij beargumenteert dat de episode is uitgegroeid tot een steeds terugkerend cultisch evenement: het geven van de priesterzegen en het uitwisselen van de tienden.¹⁰⁹

¹⁰¹ Onder andere Otto Procksch, *Die Genesis. Übersetzt und erklärt* (KAT 1; Leipzig: Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1924); H.H. Rowley, Melchizedek and Zadok (Gen 14 and Ps 110)', in *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden* (ed. W. Baumgartner et al.; Tübingen: Mohr, 1950), 461-72; en Delcor, Melchizedek from Genesis tot the Qumran Texts and the Epistle to the Hebrews.', 115-35.

¹⁰² Gunneweg, 120.

¹⁰³ Westermann, 206 Albertz, 300 Zimmerli, 255-64.

¹⁰⁴ Gunkel, 286-87.

¹⁰⁵ Smith, 129-53.

¹⁰⁶ Von Rad, 139.

¹⁰⁷ Zimmerli, 255-64.

¹⁰⁸ Emerton, 403-439 (p. 426).

¹⁰⁹ Westermann, 206.

De traditie-historische benadering blijkt ook duidelijk in meer recente bijdragen. De ME (vaak wordt de frase uit Psalm 110 gelijk meegenomen in de overweging) wordt nog steeds gebruikt als bron voor de geschiedenis van het pre-Israëlitische Jeruzalem. Bijvoorbeeld Albertz argumenteert op basis van de ME en Psalm 110 dat er naast El nog andere goden werden aanbeden in het pre-Israëlitisch Jeruzalem. Hij baseert dat op het gebruik van theophorische namen zoals *Adoni-zedek* (Jozua 10.1, 3), *Zadok* (2 Samuel 8.17) en *Melchizedek* (Genesis 14.18-20, Psalm 110.4). Albertz veronderstelt dat er een continuïteit is aan te wijzen vanaf de pre-Israëlitische tijd met betrekking tot de rol van de stad Jeruzalem, zeker wat het priesterschap betreft en hij stelt dat de namen fungeren als een verwijzing naar de godheid *Sedeq*.¹¹⁰

10.3. KRITISCHE KANTTEKENINGEN

Met alle respect voor eerder wetenschappelijk onderzoek is het toch niet ongepast wat kritisch te zijn over het gebruik van de ME en Psalm 110.4 als historische bron voor de pre-Israëlitische periode. Ik signaleer een inconsistentie in de argumentatie van Albertz (en anderen). Die inconsistentie is onderdeel van een probleem dat ik vaker tegen kom. Enerzijds beoordeelt Albertz de ME als een relatief late tekst,¹¹¹ anderzijds is hij van mening dat het om een bijzondere traditie gaat en gebruikt hij de tekst van de ME (samen met Psalm 110.4) als kerntekst om te achterhalen hoe de situatie was voor de Monarchale Periode, dat wil zeggen voordat Jeruzalem werd ingenomen door koning David.

Voor zover ik het kan beoordelen, is er relatief veel gezegd over de vroege geschiedenis van Israël, op basis van weinig gegevens. Echter, naast de kwestie van de hoeveelheid van bronnen is er een nog belangrijker probleem: de *kwaliteit* van de bronnen. In het algemeen is het zo dat een bepaalde tekst grondig moet worden geanalyseerd en gecontroleerd alvorens het eventueel kan worden gebruikt als historische bron. Belangrijke, cruciale vragen moeten als het ware *aan* de tekst worden gesteld. Zoals: *wanneer* is de tekst samengesteld? Wat is de *transmission history*? Als er meerdere bronnen zijn, is de één dan van de ander afhankelijk, of weerspiegelen ze onafhankelijk van elkaar een gemeenschappelijke bron? Om dan uiteindelijk bij de vraag te komen: wat staat er nu werkelijk? Maar ook: wat staat er *niet*?

10.4. POGING TOT DATERING

Vervolgens wil ik betogen dat het gebruik van bepaalde namen van godheden en concepten van godheden in de ME een middel kunnen zijn voor de datering van de ME.

10.4.1. BENAMINGEN VAN EL

In elk van de zegeningen van Melchizedek heeft het zelfstandig naamwoord 'El' twee bijgevoegde benamingen. In Genesis 14.19 is Hij: אֱלֹהֵי קַנְהַ שָׁמַיִם וָאָרֶץ 'El Elyon, Schepper van hemel en aarde', terwijl in het volgende vers Hij degene is אֱלֹהֵי אֲשֶׁר-מָנַן צָרֶיךָ בְּיָדֶךָ 'die uw [=Abrahams] vijand heeft overgeleverd in uw [=Abrahams] hand.'

10.4.2. ELYON

'El Elyon' komt voor in beide zegeningen. In de Hebreeuwse Bijbel komt de uitdrukking/spreekwijze אֱלֹהֵי קַנְהַ alleen in Genesis 14 voor en in Psalm 78.35. Echter, de spreekwijze אֱלֹהֵי אֲשֶׁר-מָנַן wordt

¹¹⁰ Albertz, 129, 295.

¹¹¹ Albertz, 649 noot 49: 'The relatively late references to Jerusalem in Gen. 14.18 ("Salem") and 22.2 ("Moria", cf 2 Chron. 3.1) are not explicit.'

gevonden in Psalm 57.3 en Psalm 78.56. Bovendien zijn **עֲלִיּוֹן** en **אֵל** als parallel te vinden in Bileams Vierde Orakel (Numeri 24.16) en in Psalm 107.11. **עֲלִיּוֹן** en **אֱלֹהִים** komt voor in de Psalmen 46.5 en 50.14. **עֲלִיּוֹן** en **יְהוָה** in Deuteronomium 32.8-9 als parallel, ook in 2 Samuel 22.14 en de Psalmen 18.14, 21.8, 91.9, 92.2 en 97.9. Daarnaast functioneert **עֲלִיּוֹן** als een benaming voor JHWH in de Psalmen 7.18, 47.3 en 83.19. Tenslotte komt **עֲלִיּוֹן** parallel voor met **שָׁרֵי** in Psalm 91.1.

Er zijn verschillende pogingen gedaan om de naam **אֵל עֲלִיּוֹן** in de ME te verklaren als een weerspiegeling van een verondersteld pre-Israëlitisch Kanaänitisch pantheon. Er is echter geen enkele zelfstandige godheid bekend met de naam **אֵל עֲלִיּוֹן**, afgaand op de bronnen uit het tweede millennium en de eerste helft van het eerste millennium voor Chr.¹¹² Het is misschien meer zo dat de namen **אֵל** en **עֲלִיּוֹן** worden gebruikt voor afzonderlijke (eigenschappen van) godheden. Zie hiervoor *de Sfire inscriptie* uit het midden van de achtste eeuw voor Chr.: **אֵל עֲלִיּוֹן** ('El en Elyon').¹¹³ In het Bijbelse gebruik is daarom Elyon waarschijnlijk een eigenschap van El. Mijn inziens is de vertaling 'God, de allerhoogste' dan het meest geschikt, die ook terecht in het Grieks is vertaald met $\acute{o} \theta\epsilon\acute{o}\varsigma \acute{o} \upsilon\psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$.

Belangrijker is het gebruik van de duiding Elyon in de tijd geplaatst. Wanneer werd het voor het eerste gebruikt, en wanneer eindigt de gebruikte gods aanduiding weer? Het gebruik van de term **עֲלִיּוֹן** is zodanig verspreid over een zo lange periode, dat het geen aanwijzing over de herkomst van de ME kan geven. Integendeel, het gebruik van de combinatie **אֵל עֲלִיּוֹן** 'El Elyon' elders getuigt van een late tekst.

10.4.3. 'SCHEPPER VAN HEMEL EN VAN AARDE'

In de eerste zegen van Melchizedek (Gen. 14.19; cf. 14.22), wordt de omschrijvende zinsnede **וְאֶרֶץ וְשָׁמַיִם** 'Schepper van hemel en van aarde' attributief toegevoegd aan El Elyon. In de Hebreeuwse Bijbel wordt de vergelijkbare zinsnede **וְאֶרֶץ וְשָׁמַיִם עָשָׂה** 'Hij, die de hemel en de aarde gemaakt heeft', attributief gebruikt voor JHWH in Psalm 134.3. Achter deze uitdrukking vangen we een glimp op van de ontwikkeling van een theologisch concept, waarmee men vooral de nadruk legt op God als de Schepper van het gehele universum, en niet alleen delen ervan.

Het geloof in God als Pantocrator¹¹⁴ werd misschien ontwikkeld door de Priesterschrijver(s) (zie Genesis 1). De fundamentele vraag is of de Priesterschrijver(s) de eerste waren die dit theologisch concept hebben ontwikkeld of dat de idee dat God de gehele kosmos ('hemel en aarde') heeft gecreëerd in een eerder stadium in het oude Israël is ontstaan. Verschillende inscripties uit het oude Nabije Oosten uit de laatste helft van het tweede millennium en de eerste helft van het eerste millennium voor Chr. laten geen twijfel bestaan over de vraag of El werd gezien als Schepper. Echter niet als een Pantocrator. Hij wordt vooral voorgesteld als 'schepper van de aarde'.¹¹⁵

Albertz stelt dat in pre-Israëlitisch Jeruzalem de God El alleen werd aanbeden als de Schepper van de aarde. (zie Gen. 14.19b). Hij legt de uitbreiding naar de 'Schepper van de hemel' uit als het resultaat van de Babylonische invloed. Hij stelt dat een exact gelijke predicaat voor Marduk is teruggevonden in een inscriptie uit de Kassitische Periode.¹¹⁶ Albertz zegt echter niets over wanneer de voorgestelde invloed plaatsvond. Gezien het feit dat de uitbreiding van de macht van El als de Schepper van de aarde naar de 'Schepper van hemel en van aarde' eigenlijk het resultaat is van de Babylonische

¹¹² Zie DDD, p. 293-299.

¹¹³ KAI 222 A 11.

¹¹⁴ Pantocrator komt uit de LXX. In het Grieks: παντοκράτωρ. Παν betekent 'alle(s)' en κράτωρ 'heerser.' De nadruk ligt op de universaliteit en de almacht die aan God worden toegeschreven.

¹¹⁵ De definitieve uitwerking van dit theologisch concept is pas terug te vinden in de LXX.

¹¹⁶ Albertz, 302 n. 52.

invloed, dan kan deze invloed niet zijn uitgeoefend in de Kassitische periode, die ongeveer samenvalt met de tweede helft van het tweede millennium voor Chr.¹¹⁷ Indien een dergelijke (theologische) invloed vanuit Babylonië op Palestina daadwerkelijk plaatsvond, dan kan dat pas veel later zijn gebeurd, namelijk in het eerste millennium voor Chr., toen Palestina op politiek gebied onder Babylonische invloed stond. Daarom kan, op grond van de theorieën van Alberty, worden vastgesteld dat noch de Bijbelse noch de buiten-Bijbelse bronnen wijzen in de richting van een vroege datum voor de benaming 'Schepper van hemel en aarde.'

Een andere visie, vooral vanuit een taalkundige invalshoek, geven B.E.J.H. Becking en M.C.A. Korpel.¹¹⁸ Zij stellen dat het woord, dat in de aanspraak van El voor Schepper wordt gebruikt (קנה in plaats van ברא), wel degelijk kan wijzen op een oude traditie. *'We assume that, gradually, the formula involving the ambiguous verb קנה, which might suggest procreation, became obsolete. The concept that YHWH /God was the creator of heaven and earth, however, was repeated time and again. Apparently, the theological need to refer to creation in a way that sharply contrasted it to any human activity arose in connection with concepts of divine holiness or otherness.'*¹¹⁹

10.4.4. 'DIE UW VIJAND HEEFT OVERGEGEVEN IN UW HAND'

In Melchizedeks tweede zegen (Genesis 14.20), wordt El Elyon beschreven in het tekstgedeelte בִּיְיָ אֱשֶׁר־מוֹנֵן צָרִיד, 'die uw vijand heeft overgeleverd in uw hand.' Men kan voorbeelden van God die heeft ingegrepen in de geschiedenis ook in andere teksten van de Hebreeuwse bijbel terugvinden.¹²⁰ Uitgaande van de veronderstelling dat de ME een secundaire interpolatie is, kan deze frase functioneren als een theologische interpretatie. Volgens deze interpretatie is dan Abrahams overwinning uiteindelijk het werk van JHWH. Het is helaas niet zo dat, deze hypothese volgend, tevens de oorsprong van deze benaming met zekerheid kan worden vastgesteld. De idee dat de militaire overwinning eigenlijk Gods verlossing is, wordt verwoord in teksten die vroeg zijn te dateren, maar ook in teksten die laat zouden kunnen zijn (Voor een tekst die laat gedateerd wordt zie bijvoorbeeld Ezra 8.31).

10.5. DE TWEE ZEGENINGEN VAN MELCHIZEDEK

EEN AANWIJZING VOOR DE HERKOMST VAN DE ME?

Melchizedek spreekt twee zegeningen uit, een voor Abraham (Genesis 14.19) en een voor El Elyon (Genesis 14.20). Kunnen de zegeningen wellicht aanwijzingen geven over de herkomst van de ME? Het passieve deelwoord van het werkwoord שָׁרַב gebruikt in bijvoorbeeld een zegening is in vele teksten te vinden in verschillende delen van de Hebreeuwse Bijbel. Een vergelijkbare zegen van een individu, gevolgd door een zegen van El Elyon is echter alleen te vinden in het laat te dateren deuterocanonieke boek Judith:

23. En Ozias zeide tot haar [=Judith]:Gezegend zijt gij, o dochter, voor de hoogste God, boven alle vrouwen, die op de aarde zijn.

¹¹⁷ Boiy, 25.

¹¹⁸ B.E.J.H. Becking / M.C.A. Korpel, *To Create, to Separate or to Construct: An Alternative for a Recent Proposal as to the Interpretation of ברא in Gen. 1.1-2.4a*, in: *The Journal of Hebrew Scriptures*, 10 (2010) #3.

¹¹⁹ B.E.J. H. Becking / M.C.A. Korpel, 15.

¹²⁰ Zoals Exodus 18.10; 1 Samuel 17.37; 2 Samuel 18.28.

24. En geloofd zij de Heere God, die de hemel en de aarde geschapen heeft, die u geleid heeft tot verwonding des hoofds van de overste onzer vijanden.¹²¹

Het zou kunnen zijn dat bovenstaande teksten beïnvloed zijn door onder andere Genesis 14.18-20. Echter is het hiermee lastig een datering voor de ME aan te geven aangezien de datering van het boek Judith zelf ook omstreden is.¹²² Het enige wat gezegd kan worden is dat het boek Judith een terminus ante quem aangeeft: de tijdslijmiet tot waar men kan rekenen.

Daarnaast verwijst Melchizedeks tweede zegening naar God in de (grammaticale) derde persoon. Een ontwikkeling die zichtbaar is in de late en post-Bijbelse teksten is juist dat gebeden door een zegen van JHWH in de (grammaticale) tweede persoon werden afgesloten: 'Gezegend bent U, o Heer'(...).' Een gebed met een zegen van JHWH in de (grammaticale) tweede persoon is te vinden in twee, waarschijnlijk laat te dateren teksten: 1 Kronieken 29.10 en Psalm 119.12. Maar voordat er voorbarige conclusies getrokken kunnen worden kan worden vastgesteld dat de 'traditionele' wijze van zegening van JHWH in de derde persoon in gebruik bleef. Zie Lucas 1.68, 2 Korinthe 1.3, 11.31, Efeze 1.3, 1 Petrus 1.3. Daarom kan worden vastgesteld dat de vorm van de zegen van God niet beslissend is wat betreft de datering van de ME.

SAMENVATTING EN CONCLUSIE

Zoals ik aangetoond heb door kritisch naar de tekst te kijken, is de ME waarschijnlijk een interpolatie in een eerdere compositie, in dit geval Genesis 14. De datering van interpolatie moet later zijn dan de datering van de samenstelling van de tekst waarin de ME geïnterpoleerd is. Maar hoe zit het met de datering van de samenstelling van de ME zelf? Is er een tijd geweest dat er sprake was van een zogenaamd 'proto-ME', los van Genesis 14?

Genesis 14 zelf is in geen geval afhankelijk van de ME. Als je de ME in het geheel van de tekst wegdenkt, blijft het verhaal van Genesis 14 intact. Andersom wel: de ME is in dit verband naar mijn idee wel degelijk afhankelijk van de context van Genesis 14. Melchizedeks zegen van '(..) El Elyon, die uw vijand heeft overgeleverd in uw hand' (Genesis 14.20a) is alleen zinvol in het licht van Abrahams overwinning op de Oosterse koningen (Genesis 14.14-16). Omdat de ME het gesprek tussen Abraham en de koning van Sodom (Genesis 14,17, 21-24) lijkt te onderbreken, en omdat de ME afhankelijk is van Genesis 14 en niet andersom, is het redelijk om te veronderstellen dat de datering van de samenstelling van de ME later is dan de datering van de samenstelling van Genesis 14. Dat zegt op zichzelf niets over de interpolatie zelf, maar het zegt vooral iets over de datering. Daarom dient de betreffende datering als terminus a quo, de tijdslijmiet vanaf waar men kan beginnen te rekenen, voor de datering van de compositie van Genesis 14 en de datering van interpolatie van de ME gesteld te worden. Bovendien zijn de waarnemingen die ik heb gedaan betreffende een poging tot datering aan de hand van benamingen, semantische termen en begrippen die in de ME te vinden zijn, inpasbaar in dit beeld.

¹²¹ <http://www.statenvertaling.net/Bijbel/judi/13.html>.

¹²² Vriezen/ Van der Woude vermoedt dat het boek Judith zoals wij het kennen, de Griekse vertaling is van een Hebreeuws of Aramees origineel, gedateerd rond 100 voor Chr., zie Vriezen, Van der Woude p. 411-414.

11. TEKSTANALYSE PSALM 110

Na uitvoerig te hebben stilgestaan bij Genesis wil ik vervolgens mijn aandacht richten op Psalm 110. Ook hier komt de naam van Melchizedek voor. Het ligt dan voor de hand te denken dat er een relatie bestaat tussen Genesis 14 en Psalm 110. Maar is dat ook echt zo?

In de loop der tijden heeft Psalm 110 onevenredig veel aandacht gekregen in de Bijbelwetenschap. Een van de redenen is waarschijnlijk dat het, zoals ik al vaststelde, een van de meest geciteerde psalmen in het Nieuwe Testament is. Of, beter gezegd, twee van de zeven verzen die de psalm telt worden vaak geciteerd door nieuwtestamentische auteurs, terwijl de resterende verzen van minder belang lijken te zijn. Het eerste vers dat vaak wordt aangehaald of waarop wordt gezinspeeld in het Nieuwe Testament is Psalm 110.1. Dit vers wordt vooral gelezen in een messiaanse context, en dient bovendien als basis voor het motief van de Mensenzoon die aan de rechterhand van God zit (Zie Mattheus 22.44 en 26.64).

Het tweede vers dat vaak wordt aangehaald is Psalm 110.4. In het laatste geval is het met name de auteur van de Brief aan de Hebreëën die hierop voortborduurde. Voor hem dient dit vers als tekstueel bewijs voor het feit dat God Jezus aanzag als 'een Hogepriester naar de ordening van Melchizedek.' (Hebreëën 5.10). Aan die exegese doe ik verder niets af, integendeel. Maar ik ga er in het kader van dit onderzoek wel aan voorbij. Niet om dat exegetisch standpunt te negeren, maar om te pogen objectief, niet door de 'bril' van het Nieuwe Testament naar de tekst te kijken.

In het tekstkritische onderzoek in het bijzonder veel aandacht geweest voor Psalm 110.3 aangezien er een opvallend verschil aanwezig is in vergelijking met Psalm 109.3 in de LXX. De nominale zin in de MT is moeilijk, zo niet onbegrijpelijk. De LXX geeft een totaal andere weergave.

MT Psalm 110.3:

עֲמוֹן נִדְבַת בְּיוֹם חֵילָךְ בַּהַרְרֵי־קָדֶשׁ מִרְחֹם מִשְׁחַר לְךָ מַלְאָכֶיךָ
יִלְדֶיךָ:

NBV vertaling Psalm 110.3:

Uw volk staat klaar op de dag dat u ten strijde trekt. Op de heilige bergen, uit de schoot van de dageraad komt tot u de dauw van uw jeugd.

LXX Psalm 109.3:

μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε

LXX vertaling van Brenton:¹²³

With thee is dominion in the day of thy power, in the splendours of thy saints: I have begotten thee from the womb before the morning.

¹²³ <http://www.ecmarsh.com/lxx/Psalms/index.htm>.

De oorzaak van het verschil is lastig te achterhalen. Het zou kunnen zijn dat de MT een *Vorlage* weerspiegelt die ten tijde van de LXX-vertaling niet (meer) werd begrepen.

11.1. STRUCTUURANALYSE

De meeste analyses die vooral de structuur van Psalm 110 onderzoeken nemen hun uitgangspunt in de twee (goddelijke) spreuken, de eerste in vers 1 en de tweede in vers 4. De eerste spreuk wordt uitgesproken tot 'mijn Heer' (אֲדֹנָי), en legt het motief uit van het zitten aan de rechterhand van God en de vertreding van Zijn vijanden. De eerste goddelijke aanspraak wordt beperkt tot vers 1.

In vers 2 en 3 is JHWH waarschijnlijk niet langer de spreker, maar wordt Hij in de derde persoon genoemd. Echter, de geadresseerde, dat wil zeggen de persoon tot wie gesproken wordt in vers 2 en 3, lijkt identiek aan de geadresseerde van de spreuk in vers 1 te zijn. Met andere woorden, de persoon waar de zinsnede אֲדֹנָי 'mijn Heer' in vers 1 naar verwijst en waarover in hetzelfde vers wordt verteld dat hij zou zitten aan de rechterhand van JHWH, is waarschijnlijk degene die wordt aangesproken vers 2 en 3. De Psalmist die tussen JHWH en אֲדֹנָי 'mijn Heer' bemiddeld, adresseert vervolgens אֲדֹנָי ook in vers 2 en 3, echter niet in de naam van JHWH, maar hij spreekt hier voor zichzelf. Bovendien, in Psalm 110.4 wordt JHWH voor de tweede keer sprekende ingevoerd in de eerste persoon ('JHWH heeft gezworen en Hij zal geen berouw hebben: U bent Priester ...'). Hier belooft of bevestigt JHWH een eeuwige priesterschap voor degene die wordt aangesproken. Hoewel die persoon naamloos is, is het gebruikelijk om hem te identificeren met de persoon die aangesproken wordt in vers 1, dat is, de persoon die daar wordt aangeduid met אֲדֹנָי, 'mijn Heer.' Net zoals in vers 2 en 3 houdt JHWH op met spreken, en wordt in plaats daarvan in vers 5 en 6 aangesproken in de derde persoon. Hetzelfde lijkt zich naar de analogie van de spreuk in vers 1 en de twee volgende verzen te herhalen in vers 4. Diegene die in vers 4 wordt aangesproken, wordt eveneens aangesproken in vers 5 en 6. Dat is ook duidelijk in de tweede persoon wat goed te zien is aan het pronominaal suffix in vers 5 עַל־יְמִינֶיךָ, '(...) aan uw rechterhand.' Psalm 110 vers 7 introduceert niet expliciet een nieuw grammaticaal onderwerp, gezien de werkwoordsvormen. Daarom kan worden gesteld dat אֲדֹנָי 'mijn Heer' hier ook het beoogde onderwerp is. Als dat zo is, dan is er in vers 7 sprake van een antropomorfisme, omdat het beschrijft dat JHWH drinkt uit de beek en het hoofd opheft. Gezien de moeilijkheden die dat weer oplevert, wordt het vers vaak losjes verbonden met de voorafgaande verzen.

Samengevat: in Psalm 110 lijkt het tenminste te gaan om drie verschillende personen: JHWH, יְהוָה en אֲדֹנָי de *psalmist*, en de *geadresseerde*, degene dus die wordt aangesproken in de spreuken van vers 1 en vers 4. Deels genoemd in de derde persoon אֲדֹנָי 'mijn Heer', deels in de tweede persoon 'u'/'uw.

11.2. DATERING

Uiteraard is de datering van Psalm 110 relevant. In de bredere context van deze discussie bevindt zich de datering van de zogenaamde koningspsalmen. In het algemeen neemt de huidige Bijbelwetenschap aan dat de koningspsalmen verwijzen naar historische personen. Met andere woorden, de in de koningspsalmen voorkomende personen zijn dan waarschijnlijk de koningen die op het moment dat de psalm werd gecomponeerd of (her)gebruikt, aan de macht waren.

Wat vooral terugkomt in de verschillende literatuur over de koningspsalmen, waaronder over Psalm 110, is *de ideologie* die Bijbelwetenschappers vinden uitgedrukt in deze groep bijzondere psalmen.¹²⁴ Deze is vaak gebruikt als mogelijke dateringsmethode.

Er zijn nogal wat vragen omtrent de ideologie die in Psalm 110 wordt weerspiegeld. Ze wordt ook door wetenschappers verschillend geduid. Wat is eigenlijk de specifieke ideologie van deze psalm, en waar zijn de verschillende motieven die zich in de psalm bevinden van afgeleid? Zijn de motieven *gemeinorientalisch*, afkomstig uit Mesopotamië (Hilber), of eerder Egyptisch (Kilian)? Bovendien, heeft de psalm misschien oorspronkelijk een rol gespeeld in de inhuldigingsceremonie tijdens de monarchistische periode van Juda? Misschien als onderdeel van de kroningsliturgie? Of is het misschien eerder een tekst uit de exilische tijd of na-exilische tijd, wat dan tot uitdrukking komt in de samenvoeging van de koninklijke en priesterlijke functie (Schreiner)? Of moet het misschien laat worden gedateerd, tijdens de inhuldiging van Simeon Maccabaeus als priester *en* koning zo rond 140 voor Chr.? Een belangrijk probleem, met onmiddellijke gevolgen voor de datering van Psalm 110 heeft betrekking op de functies van de koning in voor-exilisch Israël/ Juda. Waren de Davidische koningen ook priesters (zie Psalm 110.4: 'U [= de koning?] bent priester (...)')?

Het is uit verschillende teksten duidelijk dat de koningen uit het oude Nabije Oosten in het algemeen deelnamen aan de cultus van hun eigen godheden. De Nieuw-Assyrische koningen deden dienst in de Ashurcultus als de hoogst genoteerde priesters. De hogepriester van Ashur nam de taak van de koning waar toen de koning zelf verhinderd was aanwezig te zijn. Echter, hoewel de titel van de Nieuw-Assyrische koningen '*šangû* van Ashur' meestal wordt vertaald met 'Priester van Ashur' kan het ook worden vertaald met 'Administrateur van Ashur.'¹²⁵ Als deze vertaling juist is, betekent dat de Nieuw-Assyrische koning uitvoerende handelingen moest verrichten namens Ashur, feitelijk de echte heerser van het rijk. Voor Egypte kunnen soortgelijke zaken worden vermeld. De Farao trad op namens zijn ondergeschikten, was dus in feite hogepriester. De functie van Farao hield in dat hij tevens rechter was.

Als we afgaan op de bronnen voor Israël en Juda –allen afkomstig uit de Hebreeuwse Bijbel, blijkt dat door koningen geregeld priesterlijke activiteiten werden uitgevoerd. Volgens de geschiedenis van de overdracht van de ark naar Jeruzalem, droeg David een linnen priesterhemd, אֲפֹרֶת, toen de ark naar Jeruzalem werd gebracht (2 Samuel 6.14). Offers werden gebracht door koningen: Saul (1 Samuel 13.9-10), David (2 Samuel 6.13, 17-18; 24.25), Salomo (1 Koningen 3.4, 15; 8.5, 62-64; 9.25), Achaz (2 Koningen 16.12-15), Jerobeam (1 Koningen 12.33; 13.1-2). Bovendien zegende koning David en koning Salomo het volk, in navolging van wat er staat in Numeri 6.22-27 en 1 Kronieken 23.13. Als zij dan geen priesterlijke bevoegdheid hadden, dan was het op zijn minst een typisch priesterlijke activiteit in de Tent der Samenkomst (2 Samuel 6.18) en in de Tempel (1 Koningen 8.14). Niettemin is geen enkele koning van Israël of van Juda ooit expliciet 'priester' genoemd. Terminologisch is het voorbeeld dat het dichtste bij komt te vinden in 2 Samuel 8.18b: וַבְּנֵי דָוִד כֹּהֲנִים הָיוּ 'en Davids zonen waren priesters.' Als echter heb boek Kronieken er bij wordt betrokken, liggen de zaken net even ingewikkelder. In het verslag aangaande de daden van koning Uzzia, wordt er melding van gemaakt dat de koning zelf de tempel van JHWH ingaat om vervolgens een reukoffer te brengen op het reukofferaltaar. Volgens 2 Kronieken 26.16-21 werd dit door de priesters geïnterpreteerd als afvalligheid en het gevolg hiervan was dat koning Uzzia melaats werd, geïsoleerd raakte en levenslang uit het tempelcomplex werd verbannen. De reden die de hogepriester Azarja hiervoor aangeeft, is het feit dat koning Uzzia in overtreding is (מעל). Het is alleen aan de gewijde priesters, in de lijn van het geslacht van Aäron, om een offer te brengen in de tempel van JHWH.

Uiteindelijk kan worden vastgesteld dat, in tegenstelling tot onder andere de koningen van het Nieuw-Assyrische rijk en de Farao's van het Egyptische rijk de koningen van het rijk van Israël en Juda

¹²⁴ Betreft de Psalmen: 2, 20, 21, 45, 72, 89, 101, 110, 132 en 144.1-11.

¹²⁵ CAD 17, p. 377-82.

wel degelijk priestertaken uitvoerden, maar nergens de officiële priesterwijding ontvingen of tot priester werden benoemd. In het volgende hoofdstuk kom ik daar op terug.

11.3. OUD ISRAËLITISCHE IDEOLOGIE EN DATERING

Als het gaat over de betwiste priesterlijke taak van de voor-exilische koningen, hebben Bijbelwetenschappers de Bijbelse gegevens op verschillende manieren uitgelegd. Bijvoorbeeld H. D. Preuß beweert dat de oude Israëlitische/ Judese koningen in het algemeen geen cultische of priesterlijke functie bekleedden, in tegenstelling tot de omringende koninkrijken. Hij geeft toe dat er een verband bestaat tussen het koninklijke en sacrale aspect in Psalm 110.4. Hij legt dat echter uit door te stellen dat de Israëlitische/Judese koningen een *aparte status* verwierven, namelijk de zetel te Jeruzalem. Daar hoorde uiteraard een koninklijke waardigheid bij, die principieel onderscheiden is van de priesterlijke waardigheid. Volgens Preuß was de koninklijke zetel te Jeruzalem in navolging van de priester-koning Melchizedek, genoemd in Genesis 14.18-20. Het feit dat de koninklijke zetel zich daarna te Jeruzalem bevond zou dan wel op langere termijn ruimte kunnen bieden voor een toename van priesterlijke activiteiten van de koning van Israël/Juda.¹²⁶ Anderen echter, kijken meer op een traditioneel-historische wijze naar de tekst. Bijvoorbeeld A. Laato, die vooral Psalm 110 verbindt met het kroningsritueel. Hij betoogt tevens dat Psalm 110.4 laat zien dat de Davidische koningen werden bevestigd in hun priesterlijke ambt op het moment van hun kroning.¹²⁷ Een andere positie wordt ingenomen door H.H. Rowley. Hij doet de suggestie dat de spreuk aangaande het priesterschap in Psalm 110.4 *door* de koning werd gesproken *tegen* Zadok, de priester. Hij legt de gehele Psalm uit als een kroningsritueel waar de koning aan het woord is in de verzen 1-3, terwijl dan de koning in antwoord hierop de priesterlijke voorrechten benadrukt in vers 4. Volgens Rowley bieden de verzen 5-6 een priesterlijke zegen van de koning. De priesterlijke voorrechten maken volgens Rowley deel uit van de koninklijke functie: als zodanig is er geen specifieke erkenning vereist.¹²⁸

Naar mijn mening hadden de koningen in het oude Israël/ Juda wel degelijk een religieuze functie, hoewel zij nooit expliciet priesters werden genoemd. Als we tenminste Psalm 110 in dit geval buiten beschouwing laten. Echter het feit dat er een fusie plaatsvindt tussen politieke en religieuze functies zorgt er voor dat de neiging bestaat deze psalm vooral laat te dateren. Diegenen echter die voor een late datering van Psalm 110 kiezen op basis van de gedachte dat de koninklijke en sacrale functies strikt gescheiden werden gehouden in de monarchale periode, hebben het aangewezen Bijbelse feitenmateriaal tegen zich. De koning nam uiteraard deel aan de (Tempel)cultus, net als de koningen in de kleinere en grotere naburige koninkrijken. Uitgaande van de veronderstelling dat met de heerser in vers 1 (אֲדֹנָי 'Mijn Heer') de koning wordt bedoeld, en er van uit gaand dat diezelfde koning in vers 4 'priester' wordt genoemd, lijkt het mij logisch Psalm 110 te dateren in de monarchale periode. Er is naar mijn idee niets in de tekst dat suggereert dat de persoon aan wie de spreuk in vers 1 is gericht verschilt van de persoon aan wie de spreuk in vers 4 is gericht. Naar mijn mening legt Rowley, die er van uitgaat dat er een verschuiving van de sprekende persoon plaatsvindt tussen vers 1 (de priester spreekt tot de koning) en vers 4 (de koning spreekt tot de priester), die verschuiving *in* de tekst (inlegkunde).

Er zijn tevens verschillende mogelijkheden zijn waarin men deze psalm kan *situëren*. Wanneer psalm 110 inderdaad een koningspsalm is die functioneerde bij de troonsbestijging van de koning moet deze psalm, in elk geval gedeeltelijk, in de tijd van de dynastie van David gedateerd worden en dus voor-exilisch zijn. Als we Psalm 110 dateren rond de Makkabese Opstand is misschien de verwijzing in vers 4 over het 'priesterschap naar de wijze van Melchizedek' begrijpelijk, omdat de Makkabese vorsten tevens hogepriesters waren. Dan zou Psalm 110 kunnen worden gezien als een psalm die

¹²⁶ Preuß, 59, 60.

¹²⁷ Laato, 92,93.

¹²⁸ Rowley, 461-72.

deze onrechtmatige situatie rechtvaardigt, waarbij een heerser tevens de cultische functie van hogepriester op zich neemt.¹²⁹ Een derde mogelijke datering brengt deze psalm in verband met de verwachting van het herstel van het koningschap van David dat in Israël opkwam in de vroeg na-exilische tijd waarbij motieven uit de voor-exilische tijd van de koningen werden verbonden met een actueel thema, namelijk het priesterschap van de koning. Men verwachtte dat dit vernieuwde koningsschap ook een priesterlijke functie zou impliceren. De verwijzing naar Sion (vers 2) duidt op Judaitische, zuidelijke herkomst.

Voor de duidelijkheid zal ik hier alvast kort op iets wijzen, wat ik hieronder verder ga onderzoeken. Het gaat om een interessante hypothese die ik in de aanzet vond bij Gard Granerod. Hij stelt dat aan het einde van de monarchie Psalm 110 historisch, met het oog op Genesis 14 werd geïnterpreteerd. Ik zal nagaan in hoeverre de stelling dat de Psalm *historiografisch* werd gelezen plausibel is. In die hypothese stelt Granerod dat de persoon aan wie in de psalm wordt gerefereerd als 'mijn heer' geleidelijk aan werd geïdentificeerd met de aartsvader Abraham.¹³⁰

¹²⁹ Horton, 30.

¹³⁰ Granerod, 189.

12. RELATIE TUSSEN GENESIS 14 EN PSALM 110?

Deelvraag 5: In hoeverre is er sprake van een relatie tussen Genesis 14 en Psalm 110 en wat valt daarover te zeggen op semantisch, historiografisch en tekstkritisch gebied?

Ik heb hierboven geprobeerd aan te geven dat Genesis 14 waarschijnlijk definitief afsluitend werd samengesteld in de eerste helft van de tweede eeuw voor Chr. De ME is afhankelijk van Genesis 14 en kan daarom niet eerder worden gedateerd. Nadat de uitleg van het begrip *intertekstualiteit* aan de orde is geweest, wil ik een poging doen een analyse te geven van Psalm 110. Na de visie van Fokkelman volgt mijn eigen analyse.

Het verschijnsel dat bepaalde teksten in andere teksten resoneren, dat teksten met elkaar in wisselwerking staan, en dat ze elkaar doordringen is moeilijk te negeren of uit te sluiten. De naam *intertekstualiteit* is in feite een nieuwe naam voor een oud verschijnsel, omdat dit aspect van de interpretatie van teksten zo oud is als de interpretatie zelf. Teksten vallen letterlijk en figuurlijk niet zomaar uit de lucht. Zij worden niet uit het niets geschapen, maar zij komen, menselijkerwijs gesproken, voort uit andere teksten, nemen deze andere teksten in zich op en zijn er tegelijk een antwoord op. Een jongere tekst (tekst B) kan een herhaling zijn van een oudere tekst (tekst A), en van andere teksten. Tekst B is in zichzelf een zinvol geheel, maar krijgt door de herkenning van de relaties met tekst A een extra dimensie, die door de oplettende lezer wordt opgemerkt.¹³¹

Wanneer men de relaties tussen deze twee teksten onderzoekt, is het van belang te bepalen waaruit de betrekking tussen de oudere en jongere tekst bestaat. Er bestaat een band tussen beide teksten, wanneer zij *één om meer elementen gemeenschappelijk* hebben. Er zijn verschillende voorbeelden van Bijbelse literatuur uit dezelfde periode waarvan de ontstaansachtergrond kan worden gezocht en verklaard in (de vroeg joodse) intertekstualiteit. Misschien wel het grootste voorbeeld binnen de Bijbel zelf, is de samenstelling van de Kronieken en herschrijving van zowel de Thora als de Deuteronomistische geschiedschrijving. Daarnaast wordt in de Hebreeuwse Bijbel de relatie tussen twee teksten soms expliciet gelegd. Dit is bijvoorbeeld het geval bij citaten met een bronvermelding.¹³² Het is in deze gevallen niet altijd even duidelijk waar de schrijver precies naar verwijst. De meeste verwijzingen naar eerdere werken in de Hebreeuwse Bijbel zijn echter impliciet van aard. Er kan dan slechts op grond van de woordkeus, en soms op grond van de thematiek of de structuur van een tekst, vastgesteld worden of er bepaalde overeenkomsten zijn. Daarnaast is het waarschijnlijk dat men tevens meer en meer begon met het actualiseren van de Bijbelse psalmen naar gebeurtenissen in de historiografische literatuur. Dit opent de mogelijkheid om de achtergrond en de herkomst van de ME uit te leggen op basis van Bijbelse intertekstualiteit. Het zal duidelijk zijn dat bij impliciete verwijzingen de belezenheid van de lezer een grote rol speelt bij het herkennen van de intertekstuele relaties. Helemaal uitgesloten is subjectiviteit daarbij niet, maar men zou een grotere mate van objectiviteit kunnen krijgen naargelang er meer overeenkomsten zijn.

¹³¹ Voor verdere uitwijding, zie bijvoorbeeld het boek van Paul Claes, *Echo's echo's. De kunst van de allusie*, Nijmegen 2011.

¹³² Bijvoorbeeld Ezra 3.2; 2 Kronieken 23.18; vgl. 1 Koningen 2.3.

PSALM 110: EEN POËTISCHE VERSIE VAN GENESIS 14?

12.1. INLEIDING

Het boek der Psalmen vormt een van de meest bekende en geliefde gedeelten van de Hebreeuwse Bijbel. Meer dan enig ander geschrift is het van betekenis geworden voor de liturgie van de synagoge en de Christelijke kerk. Het is een inspiratiebron gebleken voor het geestelijk leven van velen, en dat tot op heden.¹³³ Vaak is er sprake van intense en diep ingrijpende menselijke ervaringen in tijden van moeite, verdriet en verdrukking. Maar ook is er sprake van hoop en geloof, wat tallozen aangesproken heeft en steun heeft geboden.

Wetenschappelijk onderzoek heeft nogal gezorgd voor uiteenlopende opvattingen over de oorsprong, betekenis en ontstaanstijd van de psalmen. In de tweede helft van de 19^e eeuw en het begin van de 20^e eeuw werden zij meestal beschouwd als afkomstig uit de tweede eeuw voor Chr. Dat veranderde toen men bekend raakte met de *Babylonische psalmenliteratuur*. Steeds meer werd erkend dat de psalmen aanzienlijk ouder zijn dan dat men eerder vaak dacht. Had bijvoorbeeld Duhm de uit de periode van de Babylonische ballingschap stammende Psalm 137 voor de vermoedelijk oudste gehouden, in latere decennia werd deze veelal als een van de jongste liederen beschouwd!¹³⁴ Het is vooral Hermann Gunkel geweest die het psalmenonderzoek een nieuwe impuls gegeven heeft. Wat bij Gunkel als kern in zijn onderzoek steeds weer terug kwam is de verdiscontering van achtergrond (*Sitz im Leben*) van de liederen, van genres en van het verband tussen de psalmen en de toen (over)heersende cultus. Grosso modo is het wel zo dat een groot aantal psalmen niet voor cultische doeleinden zijn gedicht. Het karakter is vooral persoonlijk en getuigt van individuele vroomheid. Die liederen zijn geordend in vijf afdelingen, maar bestaan feitelijk weer uit kleine groepen, toegeschreven aan verschillende auteurs en tradities.

In het begin van de twintigste eeuw is de relatie tussen vorm en doel van een Bijbelgedeelte onderwerp geweest van de exegetische benadering.¹³⁵ In die vormkritiek worden in de psalmen verschillende vormen onderscheiden. Zo ziet men in de psalmen voorkomen het individuele klaaglied, het individuele loflied, het collectieve klaaglied, het collectieve loflied, de hymne, de koningspsalm, wijsheidpsalm. Iedere vorm heeft zijn eigen gebruikscontext gehad: een feest, een rite, een gezamenlijke of individuele gelegenheid.

Psalm 110 is qua tekst en exegese een van de meest moeilijke psalmen die er zijn.¹³⁶ Dat neemt niet weg dat de psalm van groot belang is, ook in het licht van het Nieuwe Testament. Deze psalm wordt daarin vrij frequent aangehaald.¹³⁷

12.2. DE VISIE VAN FOKKELMAN

Fokkelman heeft een eigen visie. En dat is ook gelijk de reden dat ik hem een plaats geef in mijn scriptie. Zijn zwaartepunt ligt vooral op de poëtische en literaire kant van de tekst en daarom vind ik zijn mening voor dit hoofdstuk belangrijk. Daarnaast legt hij op een goede manier uit waarom hij er voor kiest de naam Melchizedek niet als naam te vertalen maar als 'rechtmatige koning.' Hoewel ik zijn visie wat dat betreft niet deel, vind ik het toch belangrijk genoeg dat het hier wordt genoemd.

De psalm, die hij consequent een gedicht noemt, opent volgens hem met een term die we kennen als opschrift van veel orakels uit de Schriftprofeten. Met vers 1a wil volgens Fokkelman,¹³⁸ de dichter

¹³³ Vriezen/ Van der Woude, 332.

¹³⁴ Idem, 333.

¹³⁵ O.a. Gunkel 1933; Westermann 1977.

¹³⁶ Horton, 23.

¹³⁷ Zie Mattheus 22.44; Markus 12.36; Lukas. 20. 42,43; Handelingen 2.34 en Hebreeën 1.13.

aanspraak maken op extra geloofwaardigheid en gezag van uitspraken van God ten gunste van de vorst. Over deze psalm bestaat, volgens Fokkelman, al meer dan tweeduizend jaar de idee dat hij verwijst naar *'een zekere Melchizedek die als koning van een Kanaänitische stad verschijnt in het curieuze verhaal Genesis 14. Reeds de Septuaginta biedt deze eigen naam, en er wordt ook in het Nieuwe (of Tweede) Testament driftig gespeculeerd over deze Melchizedek, in Hebrreeën 5-7.'* Volgens Fokkelman moet je Psalm 110 anders lezen. Hij biedt een verbeterde vertaling die wijst in een heel andere richting:

<i>[Dit is] het orakel van Jahwe tot mijn heer:</i>	vers 1ab
<i>'Zet je aan mijn rechterhand,</i>	
<i>totdat ik jouw vijanden gelegd heb</i>	1cd
<i>als een voetbank voor je voeten.'</i>	
<i>Uw machtige scepter</i>	2
<i>strekt Jahwe uit vanuit de Sion:</i>	
<i>heers te midden van uw vijanden.</i>	
<i>Uw volk meldt zich vrijwillig op de dag van uw leger/kracht;</i>	3
<i>op de heilige bergen, uit de schoot van de dageraad</i>	
<i>behoort u de dauw van uw jeugd.</i>	
<i>Jahwe heeft gezworen en het berouwt Hem niet:</i>	4ab
<i>'Jij zult priester zijn voor altijd,</i>	
<i>krachtens Mijn woord Mijn rechtmatige koning.'</i>	4c
<i>Mijn heer is aan uw rechterhand.</i>	5a
<i>Hij verplettert koningen op de dag van zijn toorn,</i>	5bc
<i>Hij houdt gericht onder de volken.</i>	
<i>Hij hoopt lijken op,</i>	6
<i>Hij verplettert hoofden over wijde grond.</i>	
<i>Uit de beek aan de weg drinkt Hij,</i>	7
<i>daarom heft Hij zijn hoofd op.</i>	

De inbreng van de dichter zelf in vers 4a en 5a schept volgens Fokkelman een *inclusio* rondom het tweede citaat (vers 4bc), terwijl 5b en 6b met hun identieke inzet rondom 5c + 6a staan, *'zodat Gods bijdrage op het slagveld een goed geordend kwartet is.'* De strofen zijn nu een reeks van 4 + 6, 4 + 6. Deze getallen komen overeen met de inhoud, die gehoorzaamt aan het schema AB // A'B':

¹³⁸ Fokkelman, 325 ev.

Vorst en God vullen elkaar perfect aan in de strofen 2 en 4; hun aandeel op het slagveld is complementair. Er is ook eenheid van tijd, want *'de dag van zijn toorn'* is geen andere dan *'de dag van uw kracht.'* In de strofen 1 en 3 toont woordherhaling een vorm van wederkerigheid die op het intieme af is: aan de rechterhand van God is plaats voor de troon, de rechterhand van de koning geniet de steun van God en betekent geluk.

De strofen 1 en 3 zijn gewijd aan Gods spreken, en in het Hebreeuws wordt dat onderstreept door *alliteratie* van hun eerste woord. Deze eenheden staan dus net als het andere paar parallel, en leggen elkaar uit. Wat God in vers 1b zegt blijkt in vers 4a een eed te zijn, dat wil zeggen de meest verplichtende, onherroepelijke vorm van spreken. De sterveling tot wie de dichter eerbiedig het woord richt in de strofe 2 plus vers 5a krijgt een benoeming die niet alleen buitengewoon eervol is, maar tweevoudig: hij zal priester en koning tegelijk zijn. De traditionele weergave van vers 4c met *'naar de wijze van Melchizedek'* zegt, volgens Fokkelman, *'iets vrijwel onbegrijpelijk en berust op een misverstand.'* Volgens Fokkelman moet vertaald worden wat letterlijk in de grondtekst staat: *'volgens/op grond van mijn uitspraak.'* De twee woorden die dan volgen, מֶלֶךְ-יְדֹדָק, zijn dan geen eigenaam maar betekenen eenvoudigweg 'mijn wettige/rechtmatige koning.' Zo ontstaat dan bovendien een sprekende tegenstelling tussen de uitverkoren koning en de koningen meervoud, *'die gepaard gaat met de polariteit van overwinning en nederlaag.'* Fokkelman verwijst hier naar Psalm 2 en Psalm 48.

13. WERKHYPOTHESE

De basis voor de verklaring van de ME binnen het geheel van Genesis 14 ligt in de diachronische analyse en het paradigma van *Inner-Biblical exegese*.¹³⁹

13.1. ASSIMILATIE IN DE BIJBEL

Ik ga dus uit van de veronderstelling dat de oorsprong van Psalm 110 ligt in de Koningentijd en dat die psalm in de Tweede Tempel Periode werd gelezen als een psalm die ingebed is in *een* historische context. Op een gegeven moment begon men de psalm te lezen als een poëtisch verslag van Abrahams oorlog, een oorlog waarvan Genesis 14 een verhalend verslag biedt. Bovendien fungeert dit vroege geval van intertekstueel lezen als een katalysator voor een eventuele volgende assimilatie van poëtische en narratieve teksten betreffende Abrahams oorlog. Het resultaat van deze verdere assimilatie is de ME.

Om deze hypothese te versterken, volg ik Granerod die een aantal andere gevallen bespreekt van assimilatie tussen twee teksten, niet alleen in de buitenbijbelse literatuur, maar ook in de Bijbel zelf. Als eerste zal ik voorbeelden bespreken van historische verhalen die geïnterpoleerd werden *in poëtische teksten*. Vervolgens ga ik na of het omgekeerd ook het geval kan zijn geweest: poëtische teksten die aanvankelijk geïnterpoleerd zijn *in historische teksten* en die in de loop der tijd gelijkgesteld zijn aan de historische context van de historische teksten. En tenslotte zal ik betogen dat het hermeneutische principe dat genoemd wordt *gezerah shawah* en gebezigd door de rabbijnen (zie bijvoorbeeld de *Zeven Regels van Hillel*)¹⁴⁰ feitelijk al bestond in de laatste eeuwen voor Chr. In de context van deze scriptie is het doel van dit hoofdstuk om de weg te bereiden voor het antwoord op de vraag over de oorsprong van de ME.

¹³⁹ Granerod, 172 ev.

¹⁴⁰ Stemberger, 16-20.

13.2. HISTORIOGRAFISCHE ASSIMILATIE IN POËTISCHE TEKSTEN

Als het gaat over de directe zichtbaarheid van assimilatie betreft dat natuurlijk de psalmen, en dan met name de vele (toegevoegde?) secundaire psalmopschriften. Duidelijk is dat sommige psalmen betrekking hebben op gebeurtenissen in het leven van David. Zo wordt Psalm 3, een klaagzang, gekoppeld aan een bepaalde tijd: אֲבַשְׁלוֹם בְּנִי | בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי 'Toen hij [David] vluchtte voor Absalom, zijn zoon' (Psalm 3.1; cf. 2 Samuel 15.13-31). Psalm 7, ook een klaagzang, opent met de vermelding 'Een klaaglied van David, dat hij voor JHWH gezongen heeft over de Benjaminit Cusch.' Hier is de historische achtergrond wat minder duidelijk. Er is sprake, als mogelijke referentie, van een Cuschiet als boodschapper die aan David het droevige nieuws verteld dat zijn zoon Absalom dood is (2 Samuel 18.21, 23, 31-32). Psalm 18, formeel een psalm van dankzegging, maar die ook gerekend wordt tot de koninklijke psalmen, is gedicht ter gelegenheid van het feit dat JHWH David bevrijdde uit de hand van al zijn vijanden en uit de hand van Saul (Psalm 18.1; cf. 2 Samuel 22). Deze dankzegging is bijna letterlijk te vinden in 2 Samuel 22. Een ander voorbeeld betreft Psalm 34, volgens het opschrift in vers 1, gezongen door David toen hij zich als een krankzinnige voordeed aan het hof van Abimelech '(...) zodat hij pas wegging toen deze hem verjoeg.' De historische achtergrond die hier waarschijnlijk wordt bedoeld, wordt vermeld in 1 Samuel 21.12-15 waar Achis de koning van Gath, en niet Abimelech, Davids tegenstander is. Evenzo is Psalm 51 te refereren aan Davids affaire met Bathsheba (zie 2 Samuel 12), Psalm 52 aan het bericht dat Doëg de Edomiet verslag aan Saul had gedaan over Davids ontmoeting met de priester Achimelech (1 Samuel 22.9-10), et cetera.¹⁴¹

Het is niet altijd mogelijk om precies te lokaliseren wat de auteurs of redacteurs voor redenen hadden voor het toevoegen van de opschriften. Een veronderstelde relatie tussen de psalmen en de historische teksten is lang niet altijd even duidelijk. Niettemin tonen de opschriften aan dat poëzie en geschiedschrijving zonder probleem werd gecorreleerd, en bovendien dat deze correlatie de mogelijkheid gaf om de tekst zodanig te lezen, dat het veronderstelde verband tussen de twee teksten nog duidelijker werd. Het motief voor de samenstelling van de (secundaire) opschriften moet dan worden gevonden in de poging de relatie tussen verhaal en poëzie duidelijk(er) te maken.

14. DE ONTWIKKELING VAN POËZIE NAAR HISTORIOGRAFIE

Bovenstaande voorbeelden illustreren dat er een link bestaat tussen historische en poëtische teksten. Er zijn echter ook voorbeelden van beweging in de omgekeerde richting, waar poëzie geschiedschrijving scheidt. Bijvoorbeeld Psalm 105 voegt een detail toe aan het verhaal van het leven van Jozef, dat niet terug te vinden is in het Jozefverhaal in Genesis: 'Ze klonken zijn voeten in ketenen, sloten zijn hals in ringen van ijzer (...)' (Psalm 105.18 NBV). Genesis 39 stemt er in zoverre mee overeen dat ook in dat verhaal Jozef gevangen werd gehouden, maar daar is geen sprake van boeien en een ring van ijzer. Integendeel, Jozef krijgt al spoedig een voorkeursbehandeling en houdt toezicht op het werk dat de gevangenen deden (Genesis 39.22). Echter, in het pseudepigrafische *Testament van Jozef*, wordt de aanvullende informatie die in Psalm 105 wordt gevonden geïntegreerd in het autobiografische verhaal uit de mond van Jozef zelf (*T. Jos.* 1.14).

Daarnaast bevinden zich in het boek Richteren twee versies van de strijd van Sisera. Een verhalende versie in Richteren 4 en een poëtische versie in Richteren 5. Deze laatste bevat meer informatie, in vergelijking met de eerste. Josephus integreert zonder probleem de aanvullende informatie uit Richteren 5 in zijn parafrase van de narratieve versie (zie *Ant.* 5.205-9).

¹⁴¹ Vergelijk Psalm 54 met 1 Samuel 23.19-20; Psalm 56 met 1 Samuel 21.10-16; Psalm 57 met 1 Samuel 22-24; Psalm 59 met 1 Samuel 19.11-17; Psalm 60 met 2 Samuel 8; Psalm 63 met 1 Samuel 23.14, 24.1-23 en tenslotte Psalm 142 met 1 Samuel 22-24.

Nu ik het toch heb over het lied van Deborah (Richteren 5) is er nog een voorbeeld te noemen van de manier waarop vanuit poëzie geschiedschrijving ontstaat. Zie in dit geval Richteren 3.31: *‘Na Ehud kwam Samgar, de zoon van Anat. Hij doodde zeshonderd Filistijnen met een ossenprik. Zo bevrijdde ook hij Israël.’* Het probleem met deze korte opmerking is dat het lijkt alsof deze losstaat van haar verhalende context. In de vijftien verzen voorafgaand aan de opmerking over Samgar in Richteren 3.31, gaat het vooral over de richter Ehud. Bovendien, in het vers onmiddellijk na de opmerking over Samgar, gaat het direct weer over Ehud: *‘Na de dood van Ehud deden de Israëlieten weer wat slecht is in de ogen van JHWH’* (Richteren 4.1). In de Bijbel wordt Samgar voor de tweede (en laatste) keer genoemd in het Lied van Deborah (Richteren 5.6): *‘Onder Samgar, de zoon van Anath, in de tijd van Jaël, begaf geen karavaan zich nog op weg. Wie toch op reis moest, nam de kronkelpaden.’*

Granerod, die zich weer baseert op Zakovitch,¹⁴² doet de suggestie dat de korte historiografische opmerking over de richter Samgar in Richteren 3.31 in tweede instantie is ingevoegd om het mysterie van deze verder onbekende richter op te lossen, aangezien hij wel wordt genoemd in het Lied van Deborah.¹⁴³

Tot slot, aangezien het niet mogelijk is om het voorstel van Granerod over de oorsprong van de schijnbaar later ingevoegde of verplaatste historiografische opmerking in het geval van Richteren 3.31 volledig te controleren, geef ik een controleerbaar voorbeeld van hem over de manier waarop een deel van de informatie van een psalm is geïnterpoleerd in een verhaal.

De geschiedenis over de overwinning van koning Amazia over de Edomieten wordt in de Schrift in twee versies weergegeven. In de (veronderstelde) oorspronkelijke versie wordt eenvoudig vermeld dat Amazia de Edomieten versloeg in de Zoutvallei *‘In de Zoutvallei versloeg Amazia de Edomieten, tienduizend man.’*(2 Koningen 14.7). Echter, de uitgewerkte versie van de Kronieken is veel gedetailleerder en – vanuit het perspectief van een moderne westerse lezer – afschuwelijk: *‘Amazia nu sterkte zich, en leidde zijn volk uit, en toog in het Zoutdal, en sloeg van de kinderen van Seir tien duizend. Daartoe vingen de kinderen van Juda tien duizend levend, en brachten ze op de hoogte der steenrots, en stieten hen van de spits der steenrots af, dat zij allen barstten.’* (2 Kronieken 25.11-12 SV). Hier is de bron voor de aanvullende informatie van de Kroniekschrijver waarschijnlijk een psalm: *‘JHWH, denk aan de Edomieten, aan de dag dat Jeruzalem viel, toen zij zeiden: Haal neer, haal neer die stad, tot op haar fundament! Dochter van Babel, die verwoest zult worden, welzilig is hij die u uw misdaad vergelden zal, die u tegen ons begaan hebt. Welzilig is hij die uw kleine kinderen grijpen en tegen de rots verpletteren zal.’* (Psalm 137.7-9).

Dit laatste voorbeeld stelt ons in staat om de originele versie te analyseren en ook de versie waar de nieuwe historische informatie is toegevoegd. Bovendien hebben we de waarschijnlijke poëtische bron in handen waaruit de nieuwe historische informatie is afgeleid.

14.1. HET RABBIJNSE PRINCIPE *GEZERAH SHAWAH*

De methodologische opvatting die ten grondslag ligt aan de assimilatie van teksten in de Bijbel zelf en in de vroege buiten-Bijbelse literatuur is geformaliseerd in de rabbijnse hermeneutische regel *gezerah shawah* גזרה שוה, te vertalen als ‘soortgelijke beslissing/vergelijkbaar besluit.’ Als twee verzen of situaties woordelijk of inhoudelijk met elkaar overeenstemmen, gelden de conclusies die daaruit getrokken worden *in beide gevallen*. Deze regel creëert de mogelijkheid voor *analogische*

¹⁴² Zakovitch, *‘Poetry Creates Historiography’*, 311-20.

¹⁴³ Granerod, 192.

analyse.¹⁴⁴ De regel veronderstelt namelijk dat de exegeet een bepaalde gelijkenis tussen twee teksten erkent, bijvoorbeeld de aanwezigheid van eenzelfde term of frase, en die term of frase daarom *identiek* uitlegt. De hermeneutische regel wordt expliciet genoemd in de vroege rabbijnse literatuur over de hermeneutische regels voor de interpretatie van de Bijbel, namelijk de *Zeven Regels van Hillel*¹⁴⁵ en de *Dertien Regels van Rabbi Ishmael*.¹⁴⁶

Of de regels van Hillel inderdaad van groot belang zijn en de aandacht verdienen die zij doorgaans krijgen wordt betwijfeld door Anthony Thiselton. Hij stelt dat *'the so-called seven rules of Hillel offer rough guidelines about the extensions of texts to new situations. These hardly constitute hermeneutical theory, but offer a building-block that places 're-contextualization' and inter-textuality on an agenda awaiting further explication.*¹⁴⁷ Daar tegenover staat het oordeel van Karlfried Froehlich: *'The eminently practical middôt of Rabbi Hillel in the Jewish tradition or the traditional terms of the fourfold sense of Scripture are not just one set of tools to be applied to a text at will; they reflect and presuppose specific decisions about the nature of this text, about principles which determine the theological horizon into which Scripture must be interpreted. Principles precede rules.*¹⁴⁸ Froehlich heeft mijns inziens het gelijk aan zijn zijde. Het stelsel van de regels van Hillel is een poging om de exegetische praktijk te reguleren door een bepaald theoretisch *Vorverständnis* met betrekking tot de tekst, bij voorbeeld ten aanzien van de eenheid van de tekst en de onderliggende samenhang van teksten, te expliciteren en ze toepasbaar te maken voor het lezen van de Schrift in een verander(en)de context.

Wetenschappers gaan er van uit dat Hillel niet zelf de regels heeft opgesteld die geassocieerd worden met zijn naam. Waarschijnlijk wijst de naam van Hillel alleen bij benadering op *het tijdstip van aanvaarding* van de regels. Deze regels vertonen mijns inziens een sterke overeenkomst met de Griekse retorica, zodat enige invloed vanuit het hellenisme aannemelijk is.¹⁴⁹ Daarbij zij uitdrukkelijk aangetekend dat de hierbij geciteerde bronnen slechts bedoeld zijn om een bepaalde manier van uitleg aan de hand van duidelijke voorbeelden te illustreren. Het gaat me, anders gezegd, om een bepaalde hermeneutische typologie en niet om een precieze historische reconstructie *an sich*. Het onderzoek naar de (complexe) redactie- en traditiesgeschiedenis van de rabbijnse literatuur en daarmee samenhangend de vraag in hoeverre het beroep op rabbijnse bronnen uit (veel) later tijd gerechtvaardigd is om de uitleg in de eerdere eeuwen in kaart te brengen, staat nog in de kinderschoenen en wordt bemoeilijkt door uiterst ingewikkelde methodische kwesties. Wel acht ik het historisch zeer aannemelijk dat de contouren van wat later *de regels van Hillel* genoemd zouden worden in eerdere eeuwen al zichtbaar waren. Een duidelijk voorbeeld van deze regel is te vinden in de Mishnah:

'Samuel was een Nazireeër, volgens Rabbi Nehorai; want er staat geschreven (1 Sam. 1.11): *en een scheermes zal niet op zijn hoofd komen*. Van Simson staat geschreven (Richteren 13.5): *en een scheermes*, en over Samuel staat geschreven: *en een scheermes*. Zoals het scheermes waarvan sprake

¹⁴⁴ Analogie is in de taalkunde een overeenkomst tussen woorden of woordvormen, op basis waarvan volgens de gangbare regels gemakkelijk nieuwe woorden kunnen worden gevormd of een bestaand woord een andere vorm (bijv. een andere vervoeging of verbuiging) kan krijgen.

¹⁴⁵ Hillel de Oudere leefde van ongeveer 50 voor Chr. tot 10 na Chr. en Ishmael van 90-135 na Chr. Hillel wordt Hillel de Oudere genoemd om hem van naamenoten te onderscheiden. Hij was naar alle waarschijnlijkheid de grootvader van Gamaliël I, de voorzitter van het Sanhedrin die een gematigde koers voorstond in het proces tegen de apostelen en die volgens Handelingen 22.3 de leermeester van de apostel Paulus was geweest.

¹⁴⁶ Armand Kaminka, *Hillel's Life and Work*, The Jewish Quarterly Review, New Series, Vol. 30, No. 2 (Oct., 1939), pp. 107-122.

¹⁴⁷ Thiselton, 18.

¹⁴⁸ Froehlich, 341-342.

¹⁴⁹ Zie ook: Zwiep, 85.

is bij Simson aangeeft dat hij een Nazireeër zou zijn, zo geeft het scheermes waarvan sprake is bij Samuel aan, dat hij een Nazireeër zou zijn.¹⁵⁰

In bovenstaande *Naz.* 9.5 concludeert Rabbi Nehorai dat Samuel een Nazireeër moet zijn geweest, hoewel hij zo niet wordt genoemd in de Masoretische Tekst (MT). In 1 Samuel 1.11 wordt Samuels moeder Hannah geciteerd waar zij zweert dat ‘*geen scheermes op zijn [Samuels] hoofd zal komen.*’ In het verhaal van Simson, die expliciet in de Bijbeltekst een Nazireeër wordt genoemd, vindt een soortgelijke belofte plaats (Richteren 13.5). Uit deze analogie leidt Rabbi Nehorai af dat Samuel ook een Nazireeër moet zijn geweest.

De hermeneutische regel *gezerah shawah* is, zoals gezegd, gestandaardiseerd als normatief in de eerste eeuw na Chr. Maar misschien is het mogelijk kort na te gaan of deze hermeneutische techniek niet (veel) ouder is. Laten we het voorbeeld over Samuel de Nazireeër even vasthouden en kijken wat oudere teksten dan de Mishnah er over zeggen. In de Septuaginta (LXX) wordt een ander verbod voor de Nazireeër toegevoegd: καὶ οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ πίεται ‘*En hij [Samuel] zal geen wijn of sterke drank drinken.*’ Dit is een Nazireeïsche regel die je terugvindt in de MT in Numeri 6.3 en Richteren 13.4, 7, 14. Ook in de teksten van Qumran zijn er sporen te vinden van deze hermeneutische regel.¹⁵¹ Meer impliciet lijkt dat het geval te zijn in een passage in de Tempelrol.¹⁵² In de Hebreeuwse Bijbel komen de woorden לֹא-תִכְרִיר ‘*laat u niet bang maken*’ twee maal voor, namelijk in Deuteronomium 1.17: ‘*Laat u door niemand bang maken*’ (in de context gaat het om oneerlijke rechters), en in Deuteronomium 18.22: ‘*heb geen ontzag voor een (vals) profeet.*’ Wat voor de een geldt, geldt ook voor de ander, was de redenering. Aangezien een vals profeet volgens de wet van Mozes ter dood moest worden gebracht, zou dat ook moeten gelden voor een rechter die zich liet omkopen, ook al werd dat in de wet van Mozes niet zo uitdrukkelijk gezegd.

Een duidelijker voorbeeld is te vinden in *Het Damascusgeschrift*.¹⁵³ Het betreft een bespreking van de verboden graden van seksuele gemeenschap met bloedverwanten naar aanleiding van Leviticus 18.13. Aangezien de wetgeving op zowel mannen als vrouwen betrekking had, zo luidde de redenering, was het verbod op gemeenschap derhalve niet alleen van toepassing op de relatie tante en neef, maar ook op de relatie oom en nicht, hoewel dat niet uitdrukkelijk in de tekst vermeld staat.¹⁵⁴ Daarom getuigen de LXX en Qumranteksten indirect van het bestaan van een hermeneutische techniek die al gebruikt werd in de eeuwen voor Chr., die vergelijkbaar is met *gezerah shawah*, en misschien de voorganger is van de genoemde regels die uiteindelijk door Hillel werden geformaliseerd en genormaliseerd.

¹⁵⁰ mNaz 9.5; ed./transl. Blackman, *Mishnayoth* 3.324; transl. Danby, *Mishna* 292-293 (eigen vertaling).

¹⁵¹ Zie 4QSam (4Q51), toevoeging aan 1 Sam. 1.22.

¹⁵² 11Q19 (Tempelrol) LXI, 1-12 (corr.); *DSS.SE* 2.1282-1285; zowel 4QSam (4Q51) als 11Q19, vert. García Martínez, Van der Woude, *De Rollen van de Dode Zee* 176-177.

¹⁵³ Het Verbond van Damascus of Damascus Document is een heilige tekst van de sekte van Qumran. Het document werd in 1897 ontdekt door Solomon Schechter in de *geniza* (bewaarkamer) van de *Ben Ezra synagoge* in Caïro en was de enige bekende tekst van de sekte totdat de Dode-Zeerollen werden gevonden. Het boek bestaat uit twee delen: *de Vermaning* en *de Wetten*. De Vermaning bevat morele voorschriften, parenese en waarschuwingen aan het adres van de leden van de sekte, samen met polemieken tegen de tegenstanders ervan; het dient als een soort inleiding op het tweede deel. De Wetten beschrijft de gemeenschap van een nieuw verbond door de ogen van de ‘Leraar der Gerechtigheid’ en beschrijft in groot detail de verschillende sociale betrekkingen van dat moment binnen de beweging. De betreffende manuscripten van de Dode-Zeerollen zijn 4Q265-273, 5Q12 en 6Q15.

¹⁵⁴ CD-A V, 1-11; *DSS.SE* 1.556-557; García Martínez, Van der Woude, *De Rollen van de Dode Zee* 236-237: ‘Gij zult niet naderen tot de zuster van uw moeder; zij is de naaste verwante van uw moeder’(Leviticus 18.13). De wet tegen incest is (weliswaar) met betrekking tot mannen geschreven, maar geldt ook voor vrouwen. Wanneer de dochter van de broer de schaamte van de broer van haar vader ontbloot, is zij (ook zijn) naaste verwante.’ (236).

14.2. SCHRIJVERSMETHODEN VAN TEKSTPRODUCTIE

Iemand die ook vrij diep ingaat op het ontstaan van teksten en de wisselwerking tussen teksten onderling analyseert, is Karel van der Toorn.¹⁵⁵ Hij neemt als primaire vooronderstelling dat het belangrijk is de schrijver van de (Bijbel)tekst vooral niet alleen als kopiist te zien. *'Het traditionele onderscheid tussen auteurs (die tekst schreven), redacteurs (die de tekst bewerkten) en kopiisten (die afschriften van de tekst maakten) is verwarrend, omdat het geen recht doet aan het feit dat ook auteurschap en redacteurschap aspecten waren van het werk van een schrijfbeambte.'*¹⁵⁶ Van der Toorn onderscheidt zes methoden waarop schrijvers geschreven teksten produceerden. Ze hielden zich bezig met (1) de transcriptie van teksten uit de mondelinge traditie; (2) de inventie van nieuwe teksten; (3) de compilatie van bestaande teksten, die zowel mondeling als schriftelijk konden zijn overgeleverd; (4) de uitbreiding van overgeleverde teksten; (5) de aanpassing van overgeleverde teksten aan een nieuw publiek; en (6) de integratie van afzonderlijk circulerende teksten tot een samenhangend geheel. De overgang tussen de verschillende productiemethoden is vloeiend.¹⁵⁷ Het is voor het verstaan van het geheel en zeker toegespitst op de (mogelijk) onderlinge relatie tussen Genesis 14 en Psalm 110 van belang bovenstaande methoden te bespreken.

14.2.1. TRANSCRIPTIE

Een schrijver die transcribeert, stelt teksten op schrift die hij niet zelf heeft bedacht maar die afkomstig zijn uit de mondelinge overlevering. Dat betekent concreet dat de schrijver in dit geval niet meer is dan een instrument, die alleen opschrijft wat een ander dicteert. Een bekend voorbeeld uit de Bijbel is Baruch, de schrijver van Jeremia. Zijn enige taak was van mondelinge tekst geschreven tekst maken.¹⁵⁸ Volgens Van der Toorn was het dicteren heel gebruikelijk in de antieke wereld. Het gebeurde wel dat een profeet een secretaris in dienst had. Wat Van der Toorn in dit verband stelt is het overwegen waard: *'In werkelijkheid was de overgang van gesproken taal naar geschreven tekst echter geen mechanische overzetting van mondelinge presentatie naar een getrouwe weerspiegeling op schrift. Als een schrijver het gesproken woord op schrift stelde, paste hij de tekst aan aan de conventies van het geschreven genre.'* Hoewel transcripties (logischerwijs) zelden letterlijke verslagen lijken te zijn, bleven de veranderingen die de schrijvers in de gedichteerde tekst aanbrachten beperkt. Dat wordt anders als de schrijver een verslag weer moet geven van bijvoorbeeld een profetisch orakel. Profeten zelf schreven niet, profeten profeteerden. En van die profetie werd dan (door tempelschrijvers) een verslag gemaakt. Het interessante feit doet zich voor dat er in het Bijbelboek Jeremia zich twee parallelverslagen bevinden van een profetie die Jeremia gaf in 609 voor Chr. Het staat bekend als de Tempelrede omdat hij werd uitgesproken in – en tegen – de tempel van Jeruzalem. In Jeremia 7 vinden we een lang verslag van de toespraak van de profeet. Jeremia 26 richt zich vooral op de tegenstand die Jeremia's optreden opriep, maar citeert ook zijn profetie. Het belangrijkste punt van overeenstemming is de vergelijking tussen de tempel in Jeruzalem en het heiligdom in Silo. *'In zijn verlaten en verwoeste staat is het laatstgenoemde heiligdom een waarschuwing voor het eerstgenoemde.'*¹⁵⁹ (Jeremia. 7.12-15; 26.6-9).

Vastgesteld kan worden dat de schrijvers zelfs bij transcriptie hun eigen stijl, taalgebruik en interpretaties in de tekst konden verwerken. Zij konden het materiaal dat hun mondeling werd aangereikt een eigen vorm geven. Er vindt altijd een transformatie plaats bij het op schrift stellen van de orale versie van een (historiografische) gebeurtenis. Dat lijkt vanzelfsprekend, maar dit wordt nog weleens vergeten als het gaat om geschreven verslagen van gebeurtenissen in het algemeen, maar in

¹⁵⁵ Van der Toorn, 123 ev.

¹⁵⁶ Van der Toorn, 123.

¹⁵⁷ Van der Toorn, 124.

¹⁵⁸ Jeremia 36.4.

¹⁵⁹ Van der Toorn, 128.

het bijzonder in de Hebreeuwse Bijbel. *‘Veel verhalen en andere teksten uit de Hebreeuwse Bijbel gaan terug op mondelinge overlevering: van de aartsvaderverhalen tot de profetische orakels en van de priesterlijke wetgeving tot geslachtsregisters en spreuken. Onze enige toegang tot die mondelinge traditie is de transcriptie. Er is geen weg naar de oorspronkelijke tekst die om de schrijvers heen kan.’*¹⁶⁰

14.2.2. INVENTIE

De betekenis van de term inventie komt er kort op neer dat bij teksttranscriptie men de mondelinge tekst omzet in geschreven tekst, bij tekstinventie men de nieuwe tekst zelf bedenkt. Het is een basismethode van tekstproductie, maar is eigenlijk niet te vergelijken met teksttranscriptie, behalve dat ze beiden geschreven teksten creëren. Van der Toorn acht het aannemelijk dat de Bijbelse acrostichons¹⁶¹ op dusdanige wijze zijn ontstaan. *‘Het feit dat acrostichons alleen ten volle konden worden gewaardeerd door mensen die konden lezen, kwalificeert deze composities als typische producten van schrijvers en leerling-schrijvers.’*¹⁶² Een ander voorbeeld is de lofprijzing op de deugdzame vrouw in Spreuken 31.10-31, waarin de techniek van het acrostichon wordt gecombineerd met wijsheidsonderricht. En zo zijn meer voorbeelden te noemen.¹⁶³ Daarnaast is het citeren van spreuken, volgens Van der Toorn, een belangrijk kenmerk dat erop wijst dat het boek uit schrijverskringen afkomstig is. Men maakte dus gebruik van andere geschreven bronnen. Een belangrijk voorbeeld uit de Hebreeuwse Bijbel is het boek Kronieken, een werk dat sterk leunt op eerdere composities. In ander verband heb ik dat reeds aangehaald. Het interessante bij het boek Kronieken is dat we steeds verwijzingen aantreffen naar bronnen zoals ‘het Boek van de Koningen van Israël’ (1 Kronieken 9.1); ‘de Woorden van Samuel’ (1 Kronieken 29.29); ‘de Woorden van Natan’ (2 Kronieken 9.29); ‘de Midrasj van de profeet Iddo’ (2 Kronieken 13.22; cf. 12.15); ‘de Woorden van Jehu’ (2 Kronieken 20.34); ‘de Profetie van Jesaja’ (2 Kronieken 32.32); ‘de Klaagliederen’ (2 Kronieken 35.25); en verschillende andere titels. Enkele van deze werken herkennen we, terwijl anderen ons onbekend zijn, in elk geval onder deze titel. Voor een belangrijk deel zijn deze verwijzingen, volgens Van der Toorn, *‘louter vertoon van geleerdheid en eruditie.’*¹⁶⁴ Hij twijfelt er echter niet aan dat de Kronist voor zijn werk gebruik heeft gemaakt van geschreven bronnen. *‘Uit deze compositiemethode en het bewust tentoonspreiden van geleerdheid blijkt dat Kronieken een typisch product van de schrijverswerkplaats is.’*¹⁶⁵

14.2.3. COMPILATIE

Een andere manier om een boek samen te stellen was de schrijverstechniek van de compilatie. Zie bijvoorbeeld Spreuken 25.1: *Ook dit zijn spreuken van Salomo, die de mannen van koning Hiskia van Juda hebben getranscribeerd.’* De transcriptie waar hier naar verwezen wordt impliceert ook de compilatie of samenstelling van een geschreven collectie. Compilatie kan zowel betrekking hebben op de mondelinge als op de schriftelijke overlevering. In het eerste geval omvat het, volgens Van der Toorn, ook de transcriptie van teksten, in het tweede geval betreft het alleen de creatie van een tekst. De essentie van compilatie is steeds het naast elkaar plaatsen van bestaande teksten. Hoewel het boek Spreuken zichzelf presenteert als de ‘Spreuken van Salomo’ (Spreuken 1.1, 10.1, 25.1), de ‘Woorden van de Wijze’ (Spreuken 22.17, 24.23), de ‘Woorden van Agur, zoon van Jake’ (Spreuken

¹⁶⁰ Van der Toorn, 129.

¹⁶¹ Een acrostichon (ook: *naamdicht* of *lettervers*) is een gedicht waarvan bepaalde, meestal de eerste, letters van iedere regel of strofe, achter elkaar gelezen zelf ook een woord of zin vormen. Tevens is het mogelijk op soortgelijke wijze het gehele alfabet weer te geven.

¹⁶² Van der Toorn, 130.

¹⁶³ Psalm 25, 119.

¹⁶⁴ Van der Toorn, 131.

¹⁶⁵ Van der Toorn, 131.

30.1) en de 'Woorden van Lemuël, koning van Massa' (Spreuken 31.1), bevat het boek ook veel volkswijsheden. *'Als we de collectie als geheel als een schrijversproduct beschouwen dan is dat omdat compilatie een klassieke compositietechniek van schrijven was. Schrijvers vervaardigden het boek Spreuken door allerlei gezegden te verzamelen en te presenteren als een reeks van geschreven compilaties.'*¹⁶⁶ Ook veel profetische collecties gaan terug op compilatie van schrijvers. Hierbij heeft, naast individuele herinnering en collectief geheugen ook archivering een belangrijke rol gespeeld.¹⁶⁷ Tenslotte zijn veel van de principes die van toepassing zijn op de profetische verzamelingen van de Bijbel ook toepasbaar op het boek der Psalmen. Het boek der Psalmen is onder te verdelen in vijf verschillende collecties, verdeeld over vijf verschillende boekrollen, waarvan er vier afsluiten met een soort standaardlofprijzing.¹⁶⁸ Zie Psalm 41.14; Psalm 72.18-20; Psalm 89.53 en Psalm 106.48.

14.2.4. UITBREIDING

Volgens Van der Toorn is van uitbreiding sprake als schrijvers een bestaand document verrijken met eigen toevoegingen. Schrijvers krabbelden niet alleen aantekeningen in de kantlijn, maar voegden ook nieuwe stukjes tekst in of toe. Dat vond dan vaak plaats als er een nieuwe kopie van een bestaande tekst moest worden gemaakt. Er waren dan twee mogelijkheden. De eerste mogelijkheid was dat de vervaardiging van een nieuwe kopie plaatsvond tijdens het maken van een nieuwe teksteditie. Een andere mogelijkheid was dat het plaats vond tijdens het kopiëren van het moederafschrift. *'Tekstuitbreiding was echter geen natuurlijk en organisch groeiproces, maar de uitkomst van opzettelijke interventies van schrijvers. Bij het kopiëren van de moedertekst was men afkerig van interventies. Tekstuitbreiding moet daarom naar alle waarschijnlijkheid worden gezien als een activiteit die plaatsvond bij het maken van een nieuw moederafschrift.'*¹⁶⁹ Tekstuitbreiding is een opmerkelijk verschijnsel en het druist ogenschijnlijk in tegen onze visie op historiciteit en plagiaat. Maar al bij een vluchtige bestudering van (buitenbijbelse) bronnen uit die tijd blijkt dat uitbreiding op grote schaal voorkwam. Zie bijvoorbeeld de afschriften van het *Gilgamesj Epos*,¹⁷⁰ die bekend zijn in de Oudbabylonische versie en in de Babylonische Standaardversie. De laatstgenoemde is meer dan vijfhonderd jaar jonger, en in dit geval dus uitbreider.

De voorbeelden van intertekstuele uitbreiding in de Hebreeuwse Bijbel zijn talrijk, maar van de meeste bestaat er geen ander bewijs dan de sporen in de tekst zelf, die alleen te achterhalen zijn door een kritische analyse van die (redactionele) sporen. Van der Toorn noemt bijvoorbeeld de *herhalende hervatting*, ook bekend onder de technische term *Wiederaufnahme*: *'Als het verloop van een tekst wordt verstoord doordat er een stuk tekst is ingevoegd, kan het zijn dat het verloop is hersteld door een herhaling van de woorden die we vlak voor de invoeging aantreffen.'*¹⁷¹ De ingevoegde tekst wordt op die manier ingekaderd door twee zinnen die sterk op elkaar lijken en soms zelfs identiek zijn.¹⁷² Het laatste voorbeeld van uitbreiding is afkomstig uit het Bijbelboek Jeremia, waarvan twee versies bestaan. De Griekse vertaling van Jeremia, zoals die is overgeleverd door de LXX, is een zevende deel korter dan de Hebreeuwse tekst van de Masoreten, waar de meeste Bijbelvertalingen op zijn gebaseerd. Ook de rangschikking van het materiaal verschilt. *'In vergelijking met de Septuaginta en 4QJer^b vertegenwoordigt de Masoretische tekst van Jeremia in een aantal opzichten een uitbreiding van de tekst. Veel tekstuitbreidingen hebben het karakter van uitleggingen van een leraar die de tekst voorleest aan zijn leerlingen.(...) Dit zijn uitbreidingen die het best kunnen*

¹⁶⁶ Van der Toorn, 133.

¹⁶⁷ Een belangrijk voorbeeld hiervan is Jeremia 2. Voor uitvoerige analyse, zie Van der Toorn, 132-139.

¹⁶⁸ Van der Toorn, 138.

¹⁶⁹ Van der Toorn, 140.

¹⁷⁰ Het Gilgamesj-epos is een van de oudste literaire werken. De oorsprong van dit heldendicht ligt waarschijnlijk in het Sumer van ca. 2100 voor Chr. Gilgamesj zelf zou koning zijn geweest in Uruk rond 2620 voor Chr. Het epos werd ontelbare malen overgeschreven en bewerkt en het verspreidde zich over een groot gebied.

¹⁷¹ Van der Toorn, 144.

¹⁷² Vergelijk Jozua 24.28-31 met Richteren 2.6-9, Exodus 40.33 en Numeri 7.1.

worden begrepen vanuit de aanname van mondelinge recitatie door de leraar die zijn tekst al lezend parafraseert.¹⁷³

14.2.5. AANPASSING

Op het moment dat schrijvers teksten bedenken of transcriberen beschikken zij niet over een geschreven tekst. Bij tekstuitbreiding ligt dat anders, daar werkt men wel met geschreven materiaal en dat veronderstelt de aanwezigheid van een geschreven bron. Datzelfde geldt uiteraard voor aanpassing van een tekst. De schrijver gebruikt de aanwezige bron voor zijn eigen tekst. In plaats van een nieuwe tekst te schrijven, herschrijft hij een bestaande tekst. Tekstaanpassing heeft, volgens Van der Toorn, verschillende vormen. Het kan gaan om een directe vertaling van de ene in de andere taal. Ook kan de tekst inhoudelijk worden getransformeerd voor een publiek met andere religieuze loyaliteiten. Verder kan er van de tekst een gematigde variant van de bestaande tekst ontstaan, of een versie die aangepast is aan de tijd waarin de schrijver en lezers zich bevinden. Er is absoluut geen gebrek aan voorbeelden om al deze varianten te illustreren.¹⁷⁴

14.2.6. INTEGRATIE

Integratie wil eigenlijk in het kort zeggen dat uit verschillende teksten of andere bronnen een tekst werd samengesteld. Redactionele bewerking op basis van diverse bronnen treffen we ook in de Hebreeuwse Bijbel aan. Als de schrijver meerdere, bijvoorbeeld twee teksten ter beschikking had, waren er verschillende manieren om die tot één tekst te verweven. Als hij beide documenten ongeschonden wilde bewaren, kon hij de teksten samenvoegen. Vaak werden deze teksten naast of achter elkaar geplaatst. Wat een schrijver ook kon doen, was de teksten in elkaar over laten lopen zodat zij een nieuw geheel vormden. Een interessante vraag die in dit geval gesteld kan worden is wat de motieven waren van de schrijvers om verschillende en soms zelfs tegenstrijdige tradities met elkaar te verweven. Volgens Van der Toorn *'werden ze misschien gedreven door het verlangen om een 'canoniek' document te creëren. De schrijvers (...) wilden een document vervaardigen dat door verschillende tekstuele gemeenschappen werd ondersteund. Door een werk te schrijven dat documenten met verschillende ideeën en perspectieven verenigde, creëerden de Hebreeuwse schrijvers een nationaal literair erfgoed dat eerdere tegenstellingen overwon.'*¹⁷⁵

¹⁷³ Van der Toorn, 146.

¹⁷⁴ Voor een schier onuitputtelijke opsomming van voorbeelden, zie Van der Toorn, 148-151.

¹⁷⁵ Van der Toorn, 155.

15. INTERTEKSTUELE RELATIE TUSSEN GENESIS 14 EN PSALM 110

Ik heb reeds gepoogd aan te tonen dat er verschillende voorbeelden zijn van twee of meer teksten die onderling zijn geassimileerd. In dit hoofdstuk wil ik aantonen dat assimilatie de sleutel is om na te gaan wat de oorsprong is van de ME. Dat wil zeggen dat assimilatie kan verklaren *waarom* en *hoe* de episode is gecomponeerd en geïnterpoleerd in Genesis 14. De stelling die ik zal proberen te onderbouwen is dat Genesis 14 (*zonder* de ME) en Psalm 110 werden onderworpen aan een intertekstuele lezing die resulteerde in de samenstelling van de ME. Eén van mijn belangrijke vooronderstellingen daarbij is dat de datering van Psalm 110 eerder is dan de ME.

Ik keer nu terug naar de vraag naar de gezamenlijke oorsprong van de ME en de Melchizedektraditie. Het eerste wat ik aan de orde wil stellen is de term intertekstualiteit zoals het in Genesis 14 in relatie tot Psalm 110 (of andersom) wordt gebruikt.

Kisten Nielsen schrijft: *'Each and every text forms part of a network of texts from which it derives its meaning.'*¹⁷⁶ Dit zou een goede verklaring kunnen zijn voor de manier waarop in het algemeen betekenis aan een tekst wordt gegeven. We kunnen wel aannemen dat het netwerk van en tussen teksten ook in het verleden bestond, in ons geval ook al in de Tweede Tempel periode. Betrokken teksten kunnen rechtstreeks afhankelijk zijn van elkaar, dat wil zeggen dat de ene tekst fungeert als manuscript voor of van de andere tekst. Maar ook zonder een oorspronkelijke relatie moeten teksten op een bepaalde manier deel uit (gaan) maken van het bestaande netwerk van teksten. Een min of meer geformaliseerd netwerk van teksten kreeg na verloop van tijd (menselijker wijs gesproken) de canonieke status van Bijbeltekst. Wanneer ik stel dat Psalm 110 en Genesis 14 op een bepaald moment in de Tweede Tempel periode intertekstueel werd gelezen, neem ik aan dat de twee teksten onderling, uiteraard samen met andere teksten, een belangrijk onderdeel vormen van elkaars netwerk van teksten. Daarom zou het best kunnen dat Psalm 110 een poëtische samenvatting is van een strijd waarin *Abraham* betrokken is. Dat wil zeggen: de aanspraak van JHWH in Psalm 110 is dan gericht op Abraham. Met 'mijn heer' (Psalm 110.1) wordt dan Abraham bedoeld! In de patriarchale verhalen is Genesis 14 de enige tekst waar Abraham betrokken is bij een oorlog. Daarmee kan voorlopig worden geconcludeerd dat Genesis 14 in ieder geval deel uitmaakte van het netwerk van teksten behorend bij Psalm 110.

Verschillende andere (Bijbel)teksten laten zien dat de twee teksten inderdaad intertekstueel werden gelezen in de Tweede Tempel Periode. In dit geval gaat het blijkbaar om het gedeelde gebruik van de twee woorden מִלְכִּי־צֶדֶק in Genesis 14 en Psalm 110 dat motiveerde voor de intertekstuele lezing. Een passend voorbeeld is te lezen in Hebrreeën 7 (ca. 60-90 na Chr.) waar expliciete verwijzingen naar Genesis 14.18-20 en impliciete verwijzingen naar Psalm 110 te vinden zijn in hetzelfde hoofdstuk en in dezelfde context. Dat zou dan bevestigen wat ik veronderstel: dat de ME een interpolatie is, *gebaseerd* op Psalm 110.4. Een belangrijke voorwaarde voor deze hypothese is wel dat een intertekstuele lezing van Genesis 14 en Psalm 110 al bestond *voordat* de ME werd samengesteld. Met andere woorden: consequent doorredenerend, hebben de tot nu toe besproken teksten eigenlijk geen waarde als bewijsteksten voor mijn hypothese omdat hun 'gemene deler' juist de ME en Psalm 110.4 is.

¹⁷⁶ Nielsen, *Intertextuality and Hebrew Bible*, 17-31 (17).

15.1. RABBIJNSE INTERPRETATIE

In de elfde eeuw schrijft de Joodse Bijbelcommentator Rashi¹⁷⁷ bij Psalm 110.1: *'Our rabbis interpreted [my lord] as a reference to Abraham, our father.'*¹⁷⁸ Daarnaast geeft Rashi een goede samenvatting van de vroege rabbijnse interpretatie van deze psalm. In sommige teksten wordt de psalm geïnterpreteerd als een verwijzing naar koning David. Niettemin, als vuistregel interpreteerden de vroege rabbijnen deze psalm als 'Abrahamitisch'. Dat houdt in dat zij veronderstelde dat David met אֲדֹנָי 'mijn heer' Abraham heeft bedoeld.

Deze identificatie van אֲדֹנָי in Psalm 110.1 is ook te vinden in de Talmoed. In *b. Ned.* 32b, spreekt Rabbi Zechariah (3^e /4^e eeuw) in naam van Rabbi Ishmael (1^e/2^e eeuw) en geeft een verklaring waarom het priesterschap terugging op Melchizedek (door de rabbijnen geïdentificeerd met Sem, de zoon van Noach) en doorgegeven werd aan Abraham:

*'Immediately he gave it [het priesterschap] to Abraham, as it is said, The Lord said to my Lord, 'Sit on my right hand until I shall set your enemies as a stool for your feet' (Psalm 110.1), and after this it is written, The Lord has sworn and will not repent. You are a priest forever על־דְּבַרְתָּי Melchizedek (Psalm 110.4), that is, on account of what Melchizedek had said. This corresponds to what is written, 'And he was priest to El Elyon. He was priest, but his descendants were not priests.'*¹⁷⁹

Evenals Rabbi Hana b. Liwai (datering onzeker) die אֲדֹנָי eveneens vereenzelvigd met Abraham in *b. Sanh.* 108b:

'R. Hana b. Liwai said: Shem, [Noachs] eldest son, said to Eliezer¹⁸⁰ [dienaar van Abraham], 'When the kings of the east and the west attacked you, what did you do?' – He replied, 'The Holy One, blessed be He, took Abraham and placed him at His right hand, and they [God en Abraham] threw dust which turned to swords, and chaff which turned to arrows, as it is written, A Psalm of David. The Lord said unto my master, Sit thou at my right hand, until I make thine enemies thy footstool; and it is also written, Who raised up the righteous man from the east, called him to his foot, gave the nations before him, and made him rule over kings? He made his sword as the dust and his bow as driven stubble.'

Het is op grond van de bovenstaande teksten aannemelijk te maken, dat tenminste een aantal Joodse Bijbelexegeten (zie boven) kort na de verwoesting van de Tweede Tempel Genesis 14 en Psalm 110 uitlegden als afzonderlijke teksten die verwijzen naar een identieke gebeurtenis: Abrahams oorlog met de koningen.

15.2. VERDERE TEKSTUELE ONTWIKKELINGEN

Het is duidelijk dat we toe zijn aan het stellen van een aantal belangrijke vragen:

Wanneer is men begonnen met het relateren van deze twee teksten? Is het mogelijk dat de intertekstuele lezing van deze twee teksten begonnen is voor de ME was samengesteld en geïnterpoleerd? Met andere woorden: wanneer is men begonnen met de historiografische lezing van Psalm 110 als een poëtisch verslag van Abrahams oorlog met de vier koningen?

¹⁷⁷ Rasji, Hebreeuws acroniem van: Rabbi Sjloomo Jitschaki (Troyes, 1040 – aldaar, 1105) was een Franse rabbijn uit de Middeleeuwen, die tot op de dag van vandaag wordt beschouwd als een van de belangwekkendste verklaarders van de Tenach en Talmoed.

¹⁷⁸ Gruber, 645.

¹⁷⁹ Vertaling van M. McNamara in *'Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums, in Rabbinic and Early Literature'*, Bib 81 (2000): 1-31.

¹⁸⁰ Deze Talmoedpassage identificeert Abrahams 318 mannen (zie Genesis 14.14) met Eliëzer (zie Genesis 15.2) op basis van de getalswaarden van de Hebreeuwse letters. Over dat onderwerp is een afzonderlijke scriptie te schrijven.

Ik heb reeds beargumenteerd dat historiografie en poëzie al heel vroeg werden gecorreleerd. Een lastige vraag in dit geheel is de vraag of de rabbijnse Abrahamitische interpretatie van Psalm 110 niet een antichristelijke reactie was. Kan het zijn dat het identificeren van אֲדֹנָי 'mijn Heer' met Abraham in plaats van de Messias, een reactie was op de christologische interpretatie van de eerste christenen, waarbij voor hen de messiaanse interpretatie belangrijk was voor de formulering van het dogma van 'zittende ter rechterhand Gods des almachtigen Vaders'?¹⁸¹ Het is in elk geval duidelijk dat er ook sprake was van een messiaanse interpretatie van Psalm 110 in voorchristelijke Joodse kringen. Dat er sprake was van een messiaanse interpretatie van teksten in het algemeen in die tijd, is aannemelijk te maken bijvoorbeeld op grond van een Dode-Zeeroltekst, met name 4Q285, fragment 5:¹⁸²

'1. [zoals geschreven staat in het boek van] Jesaja, de profeet: *Het dichte gewas van het woud wordt afgehouden met het ijzer*] 2 [en de Libanon zal door een verhevene va]llen. En een rijsje zal voortkomen uit de tronk van Isai, [een scheut uit zijn wortelen zal vrucht dragen (Jesaja 10.34-11.1)] 3 [...] de spruit van David zal een gericht aangaan met [...] 4 [...] en de Vorst van de gemeente, de Spr[uit van David], zal hem doden [...] 5[...] en met de gesneuvelden. En een priester zal bevelen [...] 8 [...de ges]neuveld[en van] de Kittieten [...]'¹⁸³

De tekst van fragment 5 begint met een citaat uit Jesaja 10.34. Daarna wordt er gesproken over de Messias die de afstammeling is van koning David. De tekst eindigt met de vernietiging van de laatste vijand Kittim, in de Dode-Zee-rollen meestal een aanduiding voor de Romeinen. Daarnaast zijn er belangrijke voorbeelden te vinden in het *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*.¹⁸⁴ Hoewel geen van de te noemen bewijsteksten dateren uit de prechristelijke periode. Naar mijn idee werd de traditionele messiaanse interpretatie aanvankelijk verlaten als onderdeel van een antichristelijk, antichristologische reactie:

'R. Jischma'el [hat] die traditionelle messianische Deutung unseres Psalms ausschließlich aus christentumsfeindlichen Tendenzen aufgeben und durch die Deutung auf Abraham ersetzt.'¹⁸⁵

Vervolgens zijn de joden weer teruggekeerd naar de messiaanse interpretatie van voorheen, in ongeveer 250 na Chr., dat wil zeggen *na* het schisma tussen de synagoge en de kerk.¹⁸⁶ Daarom stel ik (voorzichtig) vast dat direct tekstueel bewijs voor een intertekstuele lezing van Genesis 14 en Psalm 110, waarbij de teksten werden gelezen als verschillende versies van hetzelfde gebeurtenis, het eerst gevonden wordt in de vroegchristelijke periode. Uiteraard houd ik een slag om de arm, gezien de beperktheid van het onderzoek. Aan de andere kant hoeft dat natuurlijk niet te betekenen dat de historiografische lezing van Psalm 110 voor het eerst *ontstond* in de vroegchristelijke periode. Het kan net zo goed zijn dat de identificatie met Abraham van de persoon die 'mijn heer' wordt genoemd

¹⁸¹Het *Apostolicum*, datering onzeker; waarschijnlijk 1^e of 2^e eeuw:

Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα, παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς.
Καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογένη, τὸν κύριον ἡμῶν,
τὸν συλληφθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου, γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου,
παθόντα ὑπὸ Ποντίου Πιλάτου, σταυρωθέντα, καὶ ταφέντα, κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα,
τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν,
ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, **καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ θεοῦ πατρὸς παντοδυνάμου,**
ἐκεῖθεν ἐρχόμενον κρίναι ζῶντας καὶ νεκρούς.
Πιστεύω εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον,
ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, ἁγίων κοινωνίαν,
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,
σαρκὸς ἀνάστασιν,
ζώην αἰώνιον. Αμήν.

¹⁸² García Martínez, Van der Woude, 593-594.

¹⁸³ Vertaling García Martínez, Van der Woude.

¹⁸⁴ Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 7 vols. Munich, 1922-1961. Niet alles is even goed bruikbaar en daarom als bewijslast flinterdun.

¹⁸⁵ Billerbeck, 460.

¹⁸⁶ Billerbeck, 458, 460.

niet afkomstig is van een antichristelijke polemieek, maar dat het juist geworteld was in de Joodse hermeneutiek van intertekstualiteit. En de joodse hermeneutiek van intertekstualiteit is uiteraard onafhankelijk van, en eerder ontstaan dan de christelijke geloofsbelijdenis, zoals ik hierboven heb aangetoond aan de hand van *gezerah shawah*. Het feit dat het leidende hermeneutische principe achter de regel die later *gezerah shawah* werd genoemd dateert van ver daarvoor, bewijst natuurlijk niets. Maar toch, ondanks het ontbreken van tekstuele bewijzen, houd ik als werkhypothese vast aan de stelling dat Genesis 14 en Psalm 110 werden gelezen als parallelle versies van dezelfde gebeurtenis, voordat de ME werd gecomponeerd en geïnterpoleerd in Genesis 14. Misschien kan deze werkhypothese antwoord geven op de vraag hoe de interpolatie heeft plaatsgevonden en welke motivaties eraan ten grondslag lagen.

15.3. HET RESULTAAT VAN ASSIMILATIE

In dit hoofdstuk zal ik proberen in te gaan op de volgende vragen: Is het mogelijk te achterhalen wat de redenen waren voor het samenstellen van de ME, en op welke manier is het in zijn werk gegaan? Ondanks het ontbreken van expliciet tekstueel bewijs zal ik toch proberen om een intertekstuele lezing van Genesis 14 en Psalm 110 te reconstrueren dat de samenstelling en interpretatie van de ME in Genesis 14 zou kunnen verklaren. Het zou dus kunnen zijn dat de ME werd samengesteld met als doel het assimileren van Genesis 14 en Psalm 110.

15.4. EEN HISTORIOGRAFISCHE LEZING VAN PSALM 110

De idee dat David de auteur is van vele psalmen in de Bijbel is algemeen aanvaard. Dat geldt ook voor Psalm 110. Ook in het Nieuwe Testament wordt David als auteur van Psalm 110 aangewezen: *‘Want David zelf zegt in het boek van de Psalmen: “De Heer sprak tot mijn Heer: ‘Neem plaats aan mijn rechterhand, tot ik van je vijanden een bank voor je voeten heb gemaakt.’”* (Lucas 20.42, 43 NBV). Bovendien staat in 11QPs DavComp (11Q5), Kolom XXVII¹⁸⁷ het volgende:

*‘David, de zoon van Isai, was wijs, een licht als een licht van de zon, geletterd, scherpzinnig in al zijn wegen voor God en de mensen. JHWH gaf hem een scherpzinnige en een verlichte geest en hij schreef psalmen: drieduizendzeshonderd; benevens liederen om te zingen vóór het altaar over het dagelijkse brandoffer, van dag tot dag, alle driehonderdvierenzestig dagen van het jaar, en voor de offergave van de sabbatten: tweeënvijftig liederen; en voor de offergave van de nieuwe maanden en alle feestdagen en de (grote) verzoendag: dertig liederen. Alle liederen die hij sprak, waren vierduizendzesenveertig; de liederen om uit te voeren over de bezetenen: vier. Het totaal bedroeg vierduizendvijftig. Al deze sprak hij door de (geest der) profetie die hem van de kant van de Almachtige gegeven was.’*¹⁸⁸

Als iemand zo rond de Tweede Tempel periode de Bijbelse psalmen las, en de term לְדָוִד opvatte als een beschrijving van de auteur van de psalm, dan kan men verwachten dat deze lezer uit de gegevens afleidt dat het David zelf was, als profetisch geïnspireerde spreker, die zijn sprake aanheft in Psalm 110.1 en daarmee *zichzelf* bedoelt. Zie ook יְהוָה נֵאֵם hiervoor. Naast het voorzetsel לְדָוִד presenteert de dichter zichzelf in het pronominale suffix לְאֲדֹנָי ‘tot mijn heer.’ Daarom zou je ervan uit kunnen gaan dat de lezer er van uit ging dat met ‘mijn’ in Psalm 110.1 David wordt bedoeld. Uitgaande van deze veronderstelling, welke redenen kunnen er dan zijn voor het ‘inlezen’ van de aartsvader Abraham in het woord אֲדֹנָי ‘heer’? Gezien het feit dat deze identificatie van אֲדֹנָי met

¹⁸⁷ García Martínez, Van der Woude, 380.

¹⁸⁸ Vgl. 2 Samuel 23.2.

Abraham plaats vond *voordat* de ME gecomponeerd en geïnterpoleerd werd in Genesis 14, kun je de vraag stellen wat de criteria waren voor deze identificatie?

Een belangrijk aandachtspunt is dat voor de figuur van David, slechts een vrij beperkt aantal gegadigden potentieel gekwalificeerd zouden worden als ‘heer.’ Een persoon die meerder malen door David expliciet als ‘heer’ wordt aangeduid is Saul.¹⁸⁹ Ook in rabbijnse literatuur wordt in sommige gevallen het אֲדֹנָי ‘mijn heer’ in Psalm 110.1 geïdentificeerd met Saul.¹⁹⁰ Maar misschien vonden de tekstuitleggers of de lezers de patriarch Abraham een passender kandidaat om de eer te hebben door David ‘mijn heer’ te worden genoemd. Men las de Bijbelse boeken opeenvolgend, beginnend bij de Torah en verder met de Nevi'im (inclusief de geschiedenissen van het aan de macht komen van koning David). Hierdoor stuitte zij ongetwijfeld op de wat tragische imago-ontwikkeling van koning Saul. Daarentegen is de positie van Abraham onaantastbaar.

Bovendien, in de patriarchale verhalen wordt het zelfstandig naamwoord אֲדֹנָי / אָדֹן wel vaker gebruikt, maar het meest voor Abraham. Verder maar éénmaal bij Izak, en nooit bij Jakob. *Abraham*: Genesis 18 (vers 12 door Sara) en 24 (verschillende keren door zijn knecht). In Genesis 24.65 wordt *Izak* אֲדֹנָי genoemd (door de knecht van Abraham).¹⁹¹

SAMENVATTING EN CONCLUSIE

Ik heb geprobeerd aan te tonen dat er voorbeelden zijn waar psalmen werden gebruikt ter verduidelijking van een gebeurtenis en verschillende malen (waarschijnlijk) werden geïnterpoleerd in historische teksten. Hierdoor wordt het onderscheid flinterdun tussen historiografie en poëzie. Bovendien heb ik voorbeelden laten zien waarin poëzie de interpolatie van nieuwe historische informatie in historische teksten heeft *veroorzaakt*. Tevens heb ik aan de hand van bewijsmateriaal van de vroege tekstuele versies van de Bijbel aangetoond dat *gezerah shawah* al werd gebruikt in de laatste eeuwen voor Chr. Deze hermeneutische techniek biedt duidelijk de mogelijkheid voor het assimileren van teksten. Daarom wordt het fenomeen van assimilatie niet beperkt tot de receptiegeschiedenis, maar wordt het ook gevonden in de Hebreeuwse Bijbel zelf. Dat laatste toont Van der Toorn ook veelvuldig aan bij de uiteenzetting van zijn zes stappen met betrekking tot de rol van schrijvers bij de productie van teksten. Vooral zijn laatste stap (integratie) is reeds aan de orde geweest als het gaat over het al dan niet zelfstandig, los van de context van Genesis 14, functioneren van de ME.

Als intermezzo wil ik de aandacht richten op de visie van Zakovitch:

*‘[Biblical] texts serve as building blocks for the elaboration of other texts, and even for the creation of new ones. Sometimes the elaboration is motivated by the need to bring two parallel (and even neighboring) traditions, one prose and one poetic, into agreement. In other cases, the linguistic association with an otherwise unrelated poem may simulate the elaboration. We also find cases when the historiographer's ideology necessitates the creation of a new piece of narrative, the materials for which he collects from a well-known biblical poem.’*¹⁹²

¹⁸⁹ 1 Samuel 24.7, 9, 11; 26.15, etc.

¹⁹⁰ Billerbeck 4, 452-65.

¹⁹¹ Tevens wordt *Jozef* in de Josefverhalen vaak ‘heer’ genoemd: Genesis 42.10, 30, 33; 43.20; 44.8, 16, 18, 19, 20, 22, 24, 33 (door zijn broers); Genesis 44.5 (door zijn bediende); Genesis 45.8, 9 (door Jozef zelf); Genesis 47.18, 25 (door de Egyptenaren).

¹⁹² Zakovitch, 320.

16. SLOTCONCLUSIE

Als Genesis 14 en Psalm 110 voordat de ME werd gecomponeerd en geïnterpoleerd in Genesis 14 reeds werden gelezen als twee versies van dezelfde gebeurtenis, moet er een verklaring zijn waarom een dergelijke intertekstuele lezing plaatsvond en waardoor uiteindelijk de ME is gecomponeerd. Het zou kunnen impliceren dat er een bepaald verlangen bestond om twee teksten te assimileren. Men begreep blijkbaar Psalm 110 als een poëtische versie van Abrahams oorlog met de vier koningen zoals weergegeven in Genesis 14. De intertekstuele lezing verlegde de focus op het bestaan van aanvullende informatie, afkomstig uit Psalm 110. De ME is dan het resultaat van een poging de spanning tussen beide teksten glad te strijken. De auteur van de ME gebruikte de (extra) gegevens van de psalm als 'tekstuele grondstof' voor het schrijven van de ME.

Eén van de problemen waar ik gaandeweg tegenaan liep was het moeilijk te accepteren feit dat ieder onderzoek in de huidige situatie, dat wil zeggen zonder de vondst van nieuwe bronnen, één groot gebrek heeft: extern bewijs. Ik kan niet bewijzen dat Psalm 110 historiografisch werd gelezen als een poëtische versie van Abrahams oorlog en als zodanig intertekstueel werd gerelateerd aan Genesis 14 voor de ME werd geïnterpoleerd in het geheel van de geschiedenis. Met andere woorden: ik kan niet verwijzen naar bronnen die expliciet aantonen dat een intertekstuele lezing van Psalm 110 en Genesis 14 heeft geresulteerd in de compositie en interpolatie van de ME.

Aan de andere kant, de kracht van de hypothese van bovenstaande tekstassimilatie is dat het de best mogelijke antwoorden geeft op de vragen over de achtergronden van de ME en de eventuele besluitvorming tot interpolatie in Genesis 14. De volgende drie zaken kunnen worden vastgesteld:

1. Er zijn verschillende voorbeelden aan te wijzen van het fenomeen van (secundaire) assimilatie van twee teksten in de Bijbel zelf. Dit geldt ook voor diverse inter-testamentaire literatuur. Spijtig genoeg zijn de methoden en technieken van de veronderstelde auteur van de ME niet samen met de ME aan ons overgeleverd. Dit zeg ik uiteraard niet om het methodologische probleem van het assimilatiemodel te ontkennen. Volgens Isaac Kalimi¹⁹³ zijn historiografische methodes en literaire technieken moeilijk te vinden en de wetenschapper moet 'als een speurder op zoek in het dichte woud van de literaire tekst.' Kalimi heeft vooral onderzoek gedaan naar assimilatie, de onderlinge verhouding, de achtergrond en de ontstaansmethodes binnen de Bijbelboeken Kronieken en Samuel-Koningen, en dat met elkaar vergeleken. Uiteraard is in vergelijking met de ME de situatie bij het ontstaan van het boek Kronieken anders, maar er zijn toch ook wel raakvlakken aan te wijzen. In ieder geval kan worden gesteld dat er heel goed een bron voor de ME is aan te wijzen. (dat is Psalm 110, en in het bijzonder vers 4).
2. Het assimilatiemodel verklaart de herkomst van de ME beter dan andere, meer traditionele theorieën die vooral focussen op de historische context. Hoewel er nuances zijn tussen deze theorieën, lijken ze allemaal te veronderstellen dat de inhoud van de ME uiteindelijk voortkomt uit het pre-Israëlitisch Jeruzalem, en dat Melchizedek een Kanaänitisch priester was van El -[Elyon]. Als je echter uitgaat van de veronderstelling dat de ME (veel) later – volgens onder andere Granerod rond de Tweede Tempel Periode - is geïnterpoleerd in Genesis 14, veronderstelt een dergelijke theorie een Sitz im Leben voor de inhoud van de ME. Dan zijn er wel wat vragen te stellen. Bijvoorbeeld: In welk gedeelte van het oude Israël werd de eeuwen door de inhoud van de ME doorgegeven? En: waarom heeft het doorgeven van deze traditie plaatsgevonden parallel aan de traditie van de Bijbelse verhalen en wat waren uiteindelijk de (literaire) motieven voor de 'innesteling' in Genesis 14? Ten overvloed kan gesteld worden dat op deze vragen alleen suggestieve antwoorden mogelijk zijn.

¹⁹³ Kalimi, 404

3. Volgens het assimilatiemodel is het tevens mogelijk de ME (vooral Genesis 14.20b) letterlijk te lezen zoals het in de grondtekst staat. Dan is *Abraham* degene die de tienden ontvangt.¹⁹⁴ Bovendien kunnen we twee dingen afleiden op basis van andere, relatief late teksten (zowel Bijbelse als niet-Bijbelse). Allereerst werd het in de laat-Bijbelse periode als een priesterlijk voorrecht beschouwd tienden te ontvangen. Ten tweede werd de kwestie van priesterlijke genealogie urgenter dan voorheen. Op het tijdstip dat de ontmoeting tussen Abraham en Melchizedek plaatsvond had Abraham reeds drie altaren gebouwd. (Genesis 12.7, 8; 13.18) Tevens had Abraham tweemaal de Naam van JHWH aangeroepen. (Genesis 12.8; 13.4) Later stond hij op het punt zijn zoon Izak te offeren. (Genesis 22) Toch heeft Abraham geen priesterlijke genealogie, ook maken de verhalen in Genesis geen melding van een vorm van installatie of wijding tot het priesterschap. Daarom kan worden gesteld dat de auteur die de ME heeft gecomponeerd en waarschijnlijk ook geïnterpoleerd in Genesis 14, mogelijk de discrepantie probeerde op te lossen tussen Abrahams priesterlijke functies enerzijds en het ontbreken van een priesterlijke genealogie of priesterwijding anderzijds. Volgens Genesis 14.20b is Abraham een priester *vanwege Melchizedek* (zie Psalm 110.4b), dat is, Melchizedek geeft hem de tienden en erkent daarmee de priesterlijke status van Abraham. De idee dat Abraham een priesterlijke functie had is evident zowel in de Talmoed als in de rabbijnse exegetische literatuur. Er zijn geen teksten in de Bijbel die Abraham expliciet een priester noemen.

Uiteindelijk kan daarom worden gesteld dat het assimilatiemodel het *wanneer, waarom* en *hoe* van de ME beter verklaart dan de verschillende traditiehistorische benaderingen die vooral pogingen doen de eventuele problemen op te lossen door de toevlucht te nemen tot een veronderstelde oude traditie, een traditie die uiteindelijk voortkomt uit een veronderstelde pre-Israëlitische cultus van El in Jeruzalem.

¹⁹⁴ De idee is reeds geopperd door onder andere Immanuel Benzinger. Hij suggereert dat Melchizedek door het geven van tienden aan Abraham een soort vorderingsrecht uitoefent. Zie Benzinger I., *'Zur Quellenscheidung in Gen. 14'*, in *Vom Alten Testament: Karl Marti zum siebzigsten Geburtstag* (ed. Karl Budde; FS K. Marti; BZAW 41; Giessen: Töpelmann, 1925), 21-27.

17. BIBLIOGRAFIE

Albertz R., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, London 1994.

Allen Leslie C., *Psalms, Volumes 101-150* (WBC), Texas 1983.

Alter, R., *How Convention Helps Us to Read: The Case of the Bible's Annunciation Type Scene*, Prooftexts 3, JSTOR 1983.

Becking / Korpel, *To Create, to Separate or to Construct: An Alternative for a Recent Proposal as to the Interpretation of כִּרְא in Gen. 1.1-2.4a*, in: *The Journal of Hebrew Scriptures*, 10 (2010) #3.

Benzinger I., 'Zur Quellenscheidung in Gen. 14', in *Vom Alten Testament: Karl Marti zum siebenzigsten Geburtstage* (ed. Karl Budde; FS K. Marti; BZAW 41; Giessen: Töpelmann, 1925), 21-27.

Bultmann R., Ist voraussetzungslose Exegese möglich? in: idem, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* UTB.W 1762; Tübingen: Mohr Siebeck, 1961, 1993, 3:142-150.

BibleWorks 7: Software for Biblical Exegesis and Research. Norfolk, VA: BibleWorks, 2006.

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) Rudolf Kittel (ed.), Stuttgart 1978.

Billerbeck P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 7 vols. Munich 1922-1961.

Blenkinsopp J., *The Pentateuch: an introduction to the first five books of the Bible*, New York 1992.

Boiy T., *Babylon. De echte stad en de mythe*, Leuven 2010.

Charlesworth J.H., *The Old Testament Pseudepigrapha*, volume one: Apocalyptic Literature and Testaments, Peabody (Massachusetts) 2009.

Charlesworth J.H., *The Old Testament Pseudepigrapha*, volume two: Expansions of the Old Testament and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works, Peabody (Massachusetts) 2009.

Cohen, C., 'Genesis 14 – An Early Israelite Chronographic Source,' p 67-107 in: *The Biblical Canon in Comparative Perspective*, edited by K. Lawson Younger, William W. Hallo and Bernard Frank Batto. (Scripture in Context 4. Ancient Near Eastern Texts and Studies 11.) Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1991.

Coogan M. D., *The Old Testament: a historical and literary introduction to the Hebrew scriptures*, Oxford 2006.

Donner H., 'Der verlässliche Prophet. Betrachtungen zu I Makk 14.41ff und zu Ps 110', p. 213-33 in: *Aufsätze zum Alten Testament*, Stuttgart 1994.

Elgavish D., 'The encounter of Abram and Melchizedek King of Salem: a covenant establishing ceremony', in: Wenin A. (ed.), *Studies in the book of Genesis* (BETHL 154), Leuven 2001.

Emerton J.A., 'The site of Salem, the city of Melchizedek (Genesis 14:18)', in: J.A. Emerton (ed.), *Studies in the Pentateuch*, Leiden 1990.

- Eynikel E. (e.a.), *Internationaal Commentaar op de Bijbel*, Kampen 2001.
- Fitzmyer J.A., *Melchizedek in the MT, LXX, and the NT*, *Biblica* 81, 2001.
- Josephus F. *De Oude Geschiedenis van de Joden*, Amsterdam 2008.
- Fokkelman J.P., *De Bijbel Literair*, Zoetermeer 2005.
- Fokkelman J.P., *Vertelkunst in de Bijbel*, Zoetermeer 2002.
- Fokkelman J.P., *The Psalms in Form. The Hebrew Psalter in its Poetic Shape*, Leiderdorp 2002.
- Froehlich K., 'Postscript' in: M.S. Burrows, P. Rorem (eds.), *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective. Studies in Honor of Karlfried Froehlich on His Sixtieth Birthday*, 1991.
- Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960 (1986).
- Gammie J.G., *Loci of the Melchizedek tradition of Genesis 14:18-20*, *Journal of Biblical Literature* 90, 1971.
- Granerod, G., *Abraham and Melchizedek*, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft), Göttingen 2010.
- Grosheide W. (e.a.), *Bijbelse Encyclopedie*, Kampen 1950.
- Gruber M.I., *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiden 2004.
- Gunkel H., *Genesis (HKAT)*, Göttingen 1917.
- Gunneweg A.H.J., *Biblische Theologie des Alten Testaments: Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart 1993.
- Henry M., *Letterlijke en Practicale verklaring van het Oude Testament*, Delft 1741.
- Hilber J.W., *Psalm CX in the light of Assyrian Prophecies*, in: *VT* 53 (2003): 353-66.
- Kalimi I., *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, Winona Lake 2005.
- Keel O., *The symbolism of the Biblical World: ancient Near Eastern iconography and the Book of Psalms*, New York 1997.
- Kelley, P.H., *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia: introduction and annotated glossary*, Cambridge 1998.
- Kerrigan, M., *Midden-Oosterse Mythen, De eerste Heldendichten*, Amsterdam 1998
- Kilian R., *Relecture in Psalm 110*, in: *Studien zu alttestamentlichen Texten und Situationen*, SBAB 28 1999.
- Koehler, L., Baumgartner W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2001.
- Lambdin T.O., *Introduction to Biblical Hebrew*, New York 1971.
- Laato, A., *A Star is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations*, Atlanta 1997.
- Lettinga J.P., *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws*, Leiden 2000.

- Longman T., *How to read Genesis*, Illinois 2005.
- Magnussen M., *Graven in Bijbelse bodem*, Leiden 1978.
- Margalith O., 'The riddle of Genesis 14 and Melchizedek', in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 112, 2000.
- Martínez García F./Woude van der A., *De rollen van de Dode Zee*, Kampen 2007.
- Niditch, S., *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*, Louisville 1996.
- Nielsen K., 'Intertextuality and Hebrew Bible', in: *Congress Volume Oslo 1998*, edited by André Lemaire and Mange Sabo. VTSup 80. Leiden 2000.
- Pearson B., 'Melchizedek in Early Judaism, Christianity, and Gnosticism', in: M.E. Stone and T.A. Bergren (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg 1998.
- Peels H.G.L./Houwelingen P.H.R. van, *Studiebijbel in Perspectief*, Haarlem 2007.
- Preuß H.D., *Theologie des Alten Testaments*. 2 vols. Stuttgart 1991-92.
- Rad von G., *Das erste Buch Mose: Genesis*, Göttingen 1972.
- Rowley H.H., *Melchizedek and Zadok (Gen 14 and Psalm 110)*, Tübingen 1950.
- Seters J. van, *Abraham in History and Tradition*, London 1975.
- Schreiner, S., *Psalm CX und die Investitur des Hohenpriesters*, VT 27 (1977): 216-22.
- Ska J.L., *Introduction to reading the Pentateuch*, Winona Lake 2006.
- Slavenburg J./Glaudemans W., *De Nag Hammadi-geschriften*, Deventer 2004.
- Smith R.H., 'Abram and Melchizedek (Gen 14:18-20)', in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 77, 1965.
- Stemberger G., *Introduction to the Talmud and Midrash*, (Second Edition) Edinburgh 1996.
- Thiselton A.C., *Thiselton on Hermeneutics. Collected Works with New Essays*, Ashgate 2006.
- Toorn van der K., *Wie schreef de Bijbel? De ontstaansgeschiedenis van het Oude Testament*, Kampen 2009.
- Toorn van der K., Becking B., Horst van der P.W., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden 1999.
- Tov E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Assen 2001.
- Vriezen Th. C./Woude A.S. van der, *Oudisraëlitische en vroegjoodse literatuur*, Kampen 2000.
- Wenham G.J., *Genesis*, (WBC) Texas 1987.
- Westermann C., *Genesis 12-36*, Minneapolis 1985.
- Zakovitch, Y., *Poetry Creates Historiography*, in BJS 325, 2000.

Zieler B., *Abram-Abraham: Kompositionsgeschichtliche Untersuchungen Zu Genesis 14, 15, und 17* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 350).

Zimmerli W., 'Abraham und Melchisedek', p. 255-64 in: *Das nahe und das ferne Wort*, Berlin 1967.

Zwier A.W., *Tussen Tekst en Lezer, een historische inleiding in de Bijbelse hermeneutiek*, Amsterdam 2010.