

Een overzicht van het wetenschappelijk debat
over de relatie tussen de scheppingsverhalen in
Genesis en de scheppingsmythe Enûma Eliš.

Bacheloreindwerkstuk Religiewetenschappen

Aangeboden aan: Eric Ottenheijm
Religiewetenschappen
Faculteit Geesteswetenschappen
Universiteit Utrecht

Als onderdeel van de cursus:
Bacheloreindwerkstuk
RT3D13001

Paula Keizer
3938204
25-07-2017

Inhoudsopgave

Inleiding	3
1. Theoretisch kader	5
2. Methodologie	7
3. Delitzsch	9
4. Gunkel	13
5. Heidel	16
6. Cassuto	24
7. Arnold	29
Discussie	33
Conclusie	37
Literatuurlijst	40
Bijlage	44

Inleiding

Sinds de vondst van de kleitabletten met de Babylonische scheppingsmythe Enûma Eliš is er een wetenschappelijk debat ontstaan over de relatie tussen de Babylonische scheppingsmythe en de scheppingsverhalen die we in Genesis 1:1 – 2:4a en 2:4b-25. Een voorbeeld van een veelbesproken kwestie in dat debat is of het scheppingsverhaal in Genesis, net als het scheppingsverhaal in Enûma Eliš een scheppingsmythe is. Het antwoord daarop is afhankelijk van een aantal factoren: wat is de definitie van een scheppingsmythe en wat is de visie op de rol van de Bijbel?¹ Daarnaast is het antwoord op deze vraag ook afhankelijk van de visie op de rol van de Bijbel. Dit kan historisch zijn, waarbij de gebeurtenissen in de Bijbel worden opgevat als historisch correct, maar ook allegorisch, waarbij de gebeurtenissen in de Bijbel worden opgevat als een verwijzing of als symboliek. Een andere optie is dat de Bijbel simpelweg wordt gezien als literatuur, een verhaal.²

Hoe het antwoord op de vraag of Genesis 1 en 2 een scheppingsverhaal is of niet, op deze twee aspecten is veranderd, is ook terug te zien in de tendens van het wetenschappelijk debat over de scheppingsverhalen in Enûma Eliš en Genesis 1 en 2. Omdat ik me afvraag of de relatie tussen wetenschap en religieuze identiteit neutraal is of niet en of deze relatie verandert door de tijd heen, bestudeer ik in dit werkstuk het wetenschappelijk debat over de scheppingsverhalen in Enûma Eliš en Genesis. De overeenkomsten tussen beide teksten roepen bij mij verschillende vragen op. Zijn ze op elkaar gebaseerd? Of juist op een gezamenlijke bron? Simpelweg, hoe komt het dat er zoveel overeenkomsten zijn tussen deze teksten? Wat voor soort teksten zijn Genesis 1 en 2 en Enûma Eliš volgens de verschillende wetenschappers?

Ik wil onderzoeken wat de belangrijkste visies zijn geweest op de relatie tussen de scheppingsverhalen in Genesis en die in Enûma Eliš en hoe die visies door de jaren heen zijn veranderd. Daarom ga ik een eerste stap zetten tot een wetenschapsgeschiedenis, die overigens nog niet bestaat over dit onderwerp. Ik zal aan de hand van vijf exempla een overzicht geven van hoe het wetenschappelijk debat vanaf het begin van de 20^e eeuw tot en

¹ Mark S. Smith, "Is Genesis 1 a creation myth? Yes and no," in *Myth and Scripture: Contemporary Perspectives on Religion, Language, and Imagination*, geredigeerd door Dexter E. Callender Jr. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014), 71.

² *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. "Biblical Criticism," door B. Barry Levy, verkregen op 10 juli, 2017, https://www-degruyter-com.proxy.library.uu.nl/view/EBR/MainLemma_6555#MainLemma_6555.

met het begin van de 21^e eeuw is veranderd en ook welke aspecten hetzelfde zijn gebleven. De rode draad die ik aanhoud bij het schrijven van deze wetenschapsgeschiedenis is mijn hoofdvraag: *Wat zijn de veranderingen in het wetenschappelijk debat over de relatie tussen de scheppingsverhalen in Enûma Eliš en Genesis in de periode van het begin van de 20^e eeuw tot het begin van de 21^e eeuw en welke factoren hebben dit beïnvloed?*

In het eerste hoofdstuk zal ik kort het plot van Enûma Eliš uiteenzetten en zal ik toelichten aan de hand van welke criteria ik de exempla heb geselecteerd die ik voor dit overzicht gebruik. Vervolgens zal ik per hoofdstuk in chronologische volgorde de auteurs en hun visie op de twee teksten behandelen, aan de hand van de volgende deelvragen: *Vanuit welk wetenschappelijk perspectief kijkt men naar deze teksten?; Wat zijn volgens de auteur de overeenkomsten tussen deze twee teksten?; Hoe verklaart hij of zij deze overeenkomsten?; Wat zijn volgens de auteur de verschillen tussen deze twee teksten? en Hoe verklaart hij of zij deze verschillen?*

1. Theoretisch Kader

Met scheppingsverhalen wordt bedoeld op de vertaling van *creation stories*, zoals Dundes (1984) dit omschrijft: “A description of a sacred narrative about how the world or human beings came to be in its present form.”³

Enûma Eliš is een Babylonische epos over de schepping van de aarde waarvan is vastgesteld dat deze dateert uit het tweede millennium voor de gangbare jaartelling, oftewel in de tijd van het Oude Babylonische Rijk. Halverwege de negentiende eeuw werd de tekst in spijkerschrift gevonden op zeven tabletten.⁴ Het verhaal is vernoemd naar haar eerste woorden *Enûma Eliš*, wat “Toen daarboven” (*When on high*) betekent. Het scheppingsverhaal in Enûma Eliš gaat over verschillende generaties goden, beginnend op Tablet I:3-4 bij Ti’âmat, het zoute water, en haar echtgenoot Apsu, het zoete water. In regels 10-12 op Tablet I worden er meer goden geschapen uit Ti’âmats lichaam, maar Apsu wil deze goden vermoorden (Tablet I:35-40). Uit regels 41-45 blijkt dat Ti’âmat het hiermee oneens is. De jonge, sterke god Ea hoort dit en betovert Apsu zodat hij in een coma raakt en dood hem daarna (Tablet I:60-65). Ea en zijn vrouw krijgen een zoon, Marduk, die de storm (Tablet I:78-83). Marduk krijgt macht over de wind en gebruikt deze macht om stormen en tornado’s op te roepen (Tablet I:107-108). Dit zorgt ervoor dat Ti’âmat ’s lichaam (de zee) onrustig wordt en de goden in haar niet kunnen slapen (Tablet I:109-110). Ze overtuigen haar om wraak te nemen vanwege de moord op Apsu en ze maakt daarom elf monsters en een nieuwe echtgenoot, Kingu (Tablet I:111-148). De andere goden kunnen niet met deze dreiging omgaan en vragen Marduk hen te redden (Tablet II:128-162). Hij vecht tegen Ti’âmat, vernietigt haar en scheurt haar lichaam in tweeën om de hemel en aarde te creëren (Tablet IV:35-146).⁵ Ook stelt hij het jaar vast en bedacht dat een jaar uit twaalf maanden bestaat, organiseert de planeten en de sterren en reguleert de maan, de zon en het weer (Tablet V:1-26). Marduk doodt ook Kingu en geeft Ea, zijn vader, de opdracht om de mens, Lullû, te

³ Alan Dundes, *Sacred Narrative: Readings in the theory of myth I* (Oakland: University of California Press, 1984), 147.

⁴ James B. Pritchard, *The Ancient Near East Volume I: An Anthology of Texts and Pictures* (Princeton: Princeton University Press, 1973), 28.

⁵ Vanaf tablet IV wordt Marduk vaak Bēl genoemd, wat “heer” betekent. *Encyclopaedia Britannica Online*, s.v. “Marduk (Babylonian God)”, verkregen op 13 juli, 2017, <https://www.britannica.com/topic/Marduk>.

schapen uit het bloed van Kingu. De mens werd geschapen om de goden te dienen en de goden te ontlasten (Tablet VI:29-37).⁶

Hoe wetenschappers Enûma Eliš en Genesis 1 en 2 omschrijven, verschilt per wetenschapper. Ik verwacht dat de meeste Enûma Eliš zullen omschrijven als mythe. De definitie van een mythe verschilt nogal per discipline, maar wordt meestal wel gezien als een verhaal. Vooral de inhoud van een verhaal verschilt per discipline als het een mythe is. Folkloristen zien een mythe als een verhaal over de schepping van de wereld. Zij scharen alleen de scheppingsverhalen in Genesis 1 en 2, het verhaal over het paradijs in Genesis 3 en het verhaal van Noach in Genesis 6 tot en met 9 onder een mythe. Volgens hen zijn andere verhalen legenden of folklore. Binnen de religiewetenschappen is een mythe een verhaal over goden of bijna-goden. Maar in wetenschappen als psychologie of antropologie hoeft een mythe niet per sé religieus te zijn. In dit geval houd ik echter de religiewetenschappelijke definitie van een mythe aan, tenzij anders omschreven.⁷ Maar wat is een scheppingsmythe? Voor de definitie van een scheppingsmythe voeg ik de definities van schepping en mythe samen. De definitie van schepping met betrekking tot het Oude Testament is dat één God de hemel en aarde heeft. Een scheppingsmythe is dan dus een verhaal dat vertelt over de schepping van de hemel en aarde door een god. Vaak wordt een kosmonogie gezien als synoniem van een scheppingsverhaal, echter is het verschil dat een kosmonogie een *creatio ex nihilo* niet onderschrijft, maar juist *materia prima*. Oftewel, de aarde is niet geschapen vanuit het niets, maar er waren al elementen die gebruikt zijn om de aarde te maken.⁸ Lastig hieraan is echter wel dat over de schepping in Genesis de discussie bestaat of God de aarde uit het niets heeft geschapen of dat er al wel elementen waren.⁹ Hierdoor is het dus ook lastig te zeggen of Genesis en Enûma Eliš scheppingsmythes zijn of niet, aangezien in Genesis twijfel is over een *creatio ex nihilo* en in Enûma Eliš *materia prima* duidelijk naar voren komt.

⁶ W.G. Lambert, *Mesopotamian Civilizations: Babylonian Creation Myths* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2014), 45-135.

⁷ Robert Segal, "Myth," in *Vocabulary for the Study of Religion*, geredigeerd door Robert A. Segal en Kocku Von Stuckrad. Verkregen op 10 juli, 2017. http://referenceworks.brillonline.com.proxy.library.uu.nl/entries/vocabulary-for-the-study-of-religion/myth-COM_00000142?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.vocabulary-for-the-study-of-religion&s.q=myth#d1225332e439.

⁸ *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. "Creation and Cosmogony," door Beate Pongratz-Leisten, verkregen op 10 juli, 2017, https://www-degruyter-com.proxy.library.uu.nl/downloadpdf/EBR/MainLemma_7878.pdf.

⁹ Joseph Blenkinsopp, *Creation, Un-Creation, Re-Creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11* (Londen: T&T Clark International, 2011), 30-31.

2. Methodologie

Dit eindwerkstuk zal bestaan uit een literatuuronderzoek om een overzicht op te stellen van het wetenschappelijk debat over de relatie tussen de scheppingsverhalen in Genesis en Enûma Eliš. De exempla die ik zal gebruiken moeten leidend zijn voor een bepaalde periode in het wetenschappelijk debat over de relatie tussen het scheppingsverhaal in Genesis en de scheppingsmythe Enuma Elish. Ik heb de exempla met name vastgesteld door vooral veel andere literatuur te verzamelen over het onderwerp en de bibliografieën met elkaar te vergelijken.¹⁰ Als een wetenschappelijk boek of artikel veel geciteerd wordt in allerlei wetenschappelijke literatuur over de scheppingsverhalen in Genesis en Enûma Eliš, kan het gezien worden als leidend voor een bepaalde periode in het wetenschappelijk debat.

Bijvoorbeeld omdat de schrijver een nieuwe theorie uiteenzet over de relatie tussen beide teksten of omdat er een nieuwe methode wordt gebruikt om beide verhalen te vergelijken.

Zoals te zien is in de bijlage wordt er vaak verwezen naar de werken van Hermann Gunkel, die ook de term *Formgeschichte* (vormkritiek) gemunt heeft. Deze methode van tekstanalyse heeft hij ook toegepast in zijn werken over de scheppingsverhalen in Enûma Eliš en Genesis.¹¹ Ook Heidels *Babylonian Genesis* wordt regelmatig gebruikt als bron in literatuur over dit onderwerp, vooral omdat het wordt gezien als een goede vertaling en discussie van Enûma Eliš. Daarnaast heeft Heidel ook een apart hoofdstuk geschreven over de parallellen met het Oude Testament. Verder is hij de eerste wetenschapper geweest die zijn boek over dit onderwerp richtte aan theologen in plaats van aan zijn collega-Assyriologen.¹² Westermann is interessant omdat zijn commentaren op het Oude Testament en Enûma Eliš zeker op Genesis als klassiek kunnen worden beschouwd binnen de religiewetenschap en theologie.¹³ Echter heeft hij weinig geschreven over de scheppingsverhalen en Genesis en de relatie tussen beide. Umberto Cassuto daarentegen gaat hier gedetailleerd op in, waardoor zijn commentaar beter is te gebruiken als exempl. ¹⁴ Ook John Skinner is een wetenschapper die

¹⁰ In de bijlage is het schema te vinden met literatuur en overeenkomende referenties.

¹¹ *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. “Gunkel, Hermann,” door Hermann Spieckermann, verkregen op 13 juli 2017, https://www.degruyter.com/downloadpdf/EBR/MainLemma_1086.pdf.

¹² W. F. Albright, “The Babylonian Genesis: The Story of Creation by Alexander Heidel,” review over *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, door Alexander Heidel, *Journal of Biblical Literature* 62 (1943): 366-370.

¹³ James Limburg, “Old Testament Theology for Ministry: The Works of Claus Westermann in English Translation,” *Word & World* 2 (1981): 170-171.

¹⁴ A. R. Millard, “New Babylonian ‘Genesis’ Story,” *Tyndale Bulletin* 18 (1967): 13.

vaak werd geciteerd, blijkt uit de tabel in bijlage 2. Echter, bij het zoeken via ATLA naar John Skinner als auteur en Enûma Eliš als trefwoord zijn er geen zoekresultaten, waaruit blijkt dat Skinner hier niet of niet veel over heeft geschreven waardoor zijn werk niet als exemplen in dit stuk gebruikt kan worden.

De hierboven genoemde stukken dekken naar mijn idee echter niet geheel de lading om een goed overzicht te kunnen geven van het wetenschappelijk debat over de relatie tussen de scheppingsverhalen in Genesis en Enûma Eliš. Om die reden wil ik graag nog twee exempla toevoegen, de werken van Friedrich Delitzsch en een recenter wetenschappelijk werk van Bill Arnold. Arnold is een goede toevoeging aan de exempla omdat hij veel kritiek geeft op een groot gedeelte van het wetenschappelijk debat in zijn commentaar op Genesis en daarmee geeft hij ook kritiek op de voorgaande exempla.¹⁵ Delitzsch heeft niet zozeer een belangrijke rol gespeeld in het wetenschappelijk debat over de relatie tussen de scheppingsverhalen in Genesis en Enûma Eliš, maar wel degelijk in het wetenschappelijk debat op de relatie tussen de Bijbel en Enûma Eliš in het algemeen waarbij zijn historische context een grote rol speelde. Zijn wetenschappelijk werk mag daarom niet ontbreken in dit overzicht.¹⁶

Per auteur zal ik vervolgens een samenvatting maken van wat hij of zij als overeenkomsten en verschillen tussen beide teksten ziet en hoe hij of zij deze verklaart, vanuit welk wetenschappelijk perspectief wordt gekeken naar de teksten, maar ook wat de historische context is van de auteur. Ook zal ik de visie van de auteur op de relatie tussen beide teksten thematiseren aan de hand van de onderliggende methoden. Daarnaast zal ik in de conclusie kijken wat er veranderd is in het wetenschappelijk debat door de jaren heen, maar ook wat er hetzelfde is gebleven.

¹⁵ Dale Launderville, "Genesis (NCBC; Cambridge: Cambridge University Press, 2009)," review over *Genesis*, door Bill T. Arnold, *Journal of Hebrew Scriptures* 10 (2010), http://www.jhsonline.org/reviews/reviews_new/review475.htm.

¹⁶ *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. "Delitzsch, Friedrich," door Rykle Borger, verkregen op 14 juni 2017, https://www.degruyter.com/downloadpdf/EBR/MainLemma_8550.pdf.

3. Delitzsch

Friedrich Delitzsch was een Duitse assyrioloog en orientalist die leefde van 1850 tot 1922. Hij was de belangrijkste assyrioloog van de negentiende eeuw, onder andere vanwege het schrijven van het eerste Assyrische woordenboek. Gedurende ongeveer dertig jaar waren de meeste jonge assyriologen in opleiding bij Delitzsch. Niet alleen was hij geïnteresseerd in het oriëntalisme, maar ook in het Oude Testament, twee vakgebieden die hij vaak met elkaar combineerde. Aan het begin van de 20^e eeuw was hij diegene die aan de grondslag lag van wat de Babel-Bibel Streit wordt genoemd. Hij stelde dat het jodendom en het Oude Testament in de basis terugleiden naar de Babylonische religie en cultuur.¹⁷ Delitzsch gaf een driedelige lezing met de titel *Babel und Bibel* over dit onderwerp, onder ander aan de toenmalige keizer van Duitsland, Wilhelm II.¹⁸ Deze lezingen riepen veel negatieve reacties op bij bijvoorbeeld theologen en priesters.¹⁹ Dit kwam vooral omdat Delitzsch de uniciteit van het Oude Testament betwijfelde, net als de uniciteit van het ethische monotheïsme.²⁰ Hij beargumenteerde dat deze twee elementen vooral waren toegevoegd in het Oude Testament om Assyrische invloeden uit te sluiten. Keizer Wilhelm II was niet blij met de tweede lezing van Delitzsch en Delitzsch werd dan ook opgedragen zich tot Assyriologie te beperken in plaats van theologie.²¹ Over Delitzsch' antisemitisme is al veel gezegd, wat ook uit een aantal van zijn opvattingen blijkt en wat duidelijker werd naarmate zijn lezingen vorderden. Hij leefde dan ook in een tijd waar het Duitse nationalisme een belangrijk onderwerp was in het

¹⁷ *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. "Delitzsch, Friedrich."

¹⁸ Friedrich Delitzsch, *Babel and Bible: Two Lectures On The Significance of Assyriological Research for Religion. Embodying the Most Important Criticisms and the Author's Replies*, vertaald door Thomas J. McCormack en W. H. Carruth (Chicago: The Open Court Publishing Company, 1903), 120. Origineel uitgebracht als *Babel und Bibel: Ein Vortrag* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902).

¹⁹ Steven Lundström, "Chaos and Creation: Hermann Gunkel between Establishing the 'History of Religions School,' Acknowledging Assyriology and Defending the Faith," in *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaostkampf Hypothesis*, geredigeerd door Joann Scurlock en Richard H. Beal (Winona Lake: Eisenbraun, 2013), 158.

²⁰ "In ethical monotheism the individual chooses one god, because that is the god whom he needs and whom he can adore, and that god becomes for him the one and only god." *Encyclopaedia Britannica Online*, s.v. "Monotheism (Theology)", verkregen op 13 juli, 2017, <https://www.britannica.com/topic/monotheism#ref1110581>.

²¹ *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. "Babel-Bible Controversy," door Michael B. Dick, verkregen op 2 juli 2017, https://www-degruyter-com.proxy.library.uu.nl/downloadpdf/EBR/MainLemma_14410.pdf.

publiek debat.²² Dit nationalisme was niet langer gebaseerd op de gedachte van een gemeenschap met mensen van dezelfde afkomst, taal en religie, maar op het verwezenlijken van sociale, economische en culturele ambities. Hij verwierp de gedachte dat de Hebreeuwse Bijbel als basis moest dienen voor de Westerse publieke moraal, maar dat Duitsers juist hiervoor naar hun eigen geschiedenis moesten kijken. Hij zei later zelfs dat de Hebreeuwse Bijbel geen boek is van het Christendom, maar dat deze vervangen zou moeten worden door de *Germanen-Bibel*, een boek over de visies van Duitse helden over God, onvergankelijkheid en onsterfelijkheid.²³ Hiermee ondersteunde hij andere Duitsers die alle Joodse elementen in het land wilden verbannen en zo anticipeerde hij volgens sommigen op de Duitse Christenen tijdens het Derde Rijk.²⁴

Delitzsch heeft op veel manieren de teksten onderzocht. Zo gebruikte hij ook andere teksten uit de Bijbel om zijn argumenten te ondersteunen, etymologische argumenten en een methode dat veel lijkt op vormkritiek. Delitzsch wilde zijn stelling verdedigen tijdens zijn lezingen en gaf daarom geen voorbeelden van verschillen tussen beide teksten, maar alleen overeenkomsten. Delitzsch geeft niet aan als wat voor tekst hij de Bijbel ziet, maar verwijst wel naar het Oude Testament als geschriften. Daarnaast omschrijft hij het Oude Testament als literatuur, verhalen en ook als mythe maar geeft hij geen definitie van die termen. Zelf vermoed ik dat Delitzsch het Oude Testament omschrijft als literatuur om aan te duiden dat hij het ziet als fictie. Ziet hij ook als mythe.²⁵ Opvallend hieraan is dat Delitzsch zowel Genesis 1 en 2 als Enûma Eliš ziet als mythe, wat aansluit bij zijn idee dat Genesis 1 en 2 zijn afgeleid van Enûma Eliš en dus beide verhalen zijn over goden.

Volgens Delitzsch is het goed mogelijk dat Enûma Eliš alom bekend was in Kanaän, aangezien Marduk de hoofdgod was van de stad Babel.²⁶ De schrijvers van het Oude

²² Het Duitse nationalisme ontstond door de snelle economische groei van Duitsland en de industrialisatie. Bill T. Arnold en David B. Weisberg, "Centennial Review of Friedrich Delitzsch's "Babel und Bibel" Lectures," *Journal of Biblical Literature* 121 (2002): 443.

²³ In zijn laatste publicatie *Die Grosse Täuschung*, uitgebracht in twee volumes in 1920 en 1921. Arnold en Weisberg, "'Babel und Bibel' Lectures," 446.

²⁴ Arnold en Weisberg, "'Babel und Bibel' Lectures," 441-451.

²⁵ Delitzsch, *Babel and Bible*, respectievelijk 86, 92, 86.

²⁶ Kanaän en Babylonië, waar Babel lag, werden enkel van elkaar gescheiden door de Arabische woestijn. Zeker is dit niet te zeggen, omdat de ligging van Kanaän alleen afgeleid kan worden uit de Bijbel en het niet zeker is of dit historisch correct is. *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. "Canaan (Place)," verkregen op 13 juli, 2017, https://www.degruyter.com/downloadpdf/EBR/MainLemma_9799.pdf. en

Testament hebben volgens Delitzsch alles wat Marduk volgens Enûma Eliš heeft verricht, verwerkt in Genesis door het toe te schrijven aan God. Bewijs daarvoor vinden we volgens Delitzsch in Job 26: “God is sterk, hij kan de golven rustig maken. Met zijn adem blaast hij de hemel schoon. En hij is wijs, hij doodde het monster in de zee. Hij stak zijn zwaard in dat gevaarlijke beest.”²⁷ Dit vers zou refereren naar hoe Marduk Ti’âmat, de draak van de oerwateren, versloeg, haar lichaam in tweeën verdeelde en hieruit het water en land schiep.²⁸

Daarnaast begint Genesis volgens Delitzsch net als Enûma Eliš met een sombere, waterige chaos die de naam *tehôm* draagt (Gen. 1:2), een beeld dat erg lijkt op dat van Ti’âmat in Enûma Eliš. Ook komt de volgorde van de scheppingen met elkaar overeen. Eerst werd het licht geschapen, vervolgens de aarde, dan de hemel met de zon, maan en de sterren, de flora en fauna en als laatste de mens.²⁹ Net als dat God de mens creëerde uit stof en de adem van God in Genesis 2:7, werd volgens Enûma Eliš de mens gevormd uit modder, klei en het bloed van de gevallen god Kingu zoals omschreven op Tablet VI:33.³⁰ Een verschil volgens Delitzsch is dat volgens Genesis God de mens heeft geschapen naar zijn evenbeeld (Gen 1:27), maar dat de goden in Enûma Eliš juist worden omschreven aan de hand van het beeld van mensen.³¹ Ook zegt Delitzsch in zijn tweede lezing dat God volgens Genesis niet de schepper van alles zou zijn. Want wie heeft de chaos geschapen? Dit was er volgens Genesis al wel voordat God de rest schiep (Gen 1:2).³² Volgens Delitzsch zou Genesis 1:27³³ ook polytheïstisch kunnen worden opgevat omdat er twee keer “God schiep” staat.³⁴

Delitzsch’ sterkste argument, aldus Steven Lundström in *Chaos and Creation: Hermann Gunkel between Establishing the History of Religions School*, was dat het oude

Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online, s.v. “Babylonia,” verkregen op 13 juli, 2017, https://www.degruyter.com/downloadpdf/EBR/MainLemma_912.pdf.

²⁷ Job 26:12-13, Bijbel in Gewone Taal. Ook zien we Rahab (Nieuwe Bijbelvertaling), zee (Statenvertaling 1977) en zeemonster Rahab (Groot Nieuws Bijbel).

²⁸ Delitzsch, *Babel and Bible*, 43.

²⁹ Delitzsch, *Babel and Bible*, 45.

³⁰ Delitzsch, *Babel and Bible*, 90.

³¹ Delitzsch, *Babel and Bible*, 104.

³² Delitzsch, *Babel and Bible*, 161.

³³ “God schiep de mens als zijn evenbeeld, als evenbeeld van God schiep hij hem, mannelijk en vrouwelijk schiep hij de mensen.” NBV.

³⁴ Delitzsch, *Babel and Bible*, 146.

Israël veel contact zou hebben gehad met de Babylonische cultuur.³⁵ Een voorbeeld uit die theorie is dat de Babyloniërs ook een Sabbatdag kenden, *shabbatu*. Elke 7^e, 14^e, 21^e en 28^e dag van de maand was voor hen een dag waarop geen werk verricht mocht worden ter ere van de goden. Daarnaast noemt hij ook de vondst van een kleitablet met een Babylonische mythe over hoe de mens zijn onsterfelijkheid verspeelde, vergelijkbaar met de val van de mens zoals in Genesis. Delitzsch stelt dat het daarom niet verrassend is als Babylonische verhalen de zuivere en primitievere vorm zijn van de Bijbelse verhalen.³⁶

³⁵ Lundström, "Chaos and Creation," 155.

³⁶ Delitzsch, *Babel and Bible*, 38.

4. Gunkel

Hermann Gunkel was een Duitse Bijbelwetenschapper die leefde van 1862 tot 1932 en de zoon was van een pastoor. Hij studeerde theologie en specialiseerde zich in Bijbelse theologie en exegese, later met name in het Oude Testament. Zijn belangrijkste werk in dat vakgebied was zijn commentaar op Genesis in de boekenserie *Handkommentar zum Alten Testament*. Gunkel is vooral bekend door het gebruiken van vormkritiek bij het analyseren van de tekst van het Oude Testament,³⁷ wat nogal ongebruikelijk was omdat vormkritiek bedoeld was om de evangeliën te analyseren en vooral bronkritiek werd gebruikt voor het Oude Testament. Vormkritiek is het Nederlandse woord voor *Formgeschichte*, dat letterlijk vormgeschiedenis betekent. Het doel van vormkritiek is evangelische teksten te analyseren en te achterhalen welke tekstfragmenten hun oorsprong hadden in een orale traditie en die toewijzen aan een bepaalde *Sitz im Leben* in de vroege kerk.³⁸ Het werd geïntroduceerd in 1919 door Martin Dibelius in het boek *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Gunkel verdeelde de teksten in Genesis aan de hand van hun doel, hij stelde vier categorieën op: etnologische legenden, etymologische legenden, ceremoniele legenden en geografische legenden. Etnologische legenden zijn fictieve verhalen die vertellen over de relaties tussen de verschillende Israëlitische stammen, etymologische legenden gaan in op het ontstaan en de betekenis van namen, ceremoniele legenden zijn verhalen die uitleggen hoe religieuze gewoonten zijn ontstaan en geografische legenden vertellen over de oorsprong van een plaats.³⁹ Gunkel leefde in dezelfde periode als Delitzsch en was ook een van de personen die reageerde op Delitzsch' Babel und Bibel-lezingen in zijn boek "*Israel and Babylon: The Influence of Babylon on the Religion of Israel*".⁴⁰ Veel lovende woorden heeft Gunkel niet over voor Delitzsch. Hij noemt Delitzsch' uitspraak over dat God niet de schepper van hemel en aarde zou zijn onhistorisch⁴¹ en vond dat Delitzsch de Bijbel alleen heeft willen begrijpen vanuit

³⁷ *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. "Gunkel, Hermann."

³⁸ Gunkel was de eerste die de term *Sitz im Leben* gebruikte. Hij duidt hiermee op de historische context van het ontstaan van tekstsoorten. David E. Aune, "Form Criticism," in *The Blackwell Companion to the New Testament*, geredigeerd door David E. Aune (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010), 140-141.

³⁹ Aune, "Form Criticism," 140-141.

⁴⁰ Hermann Gunkel, *Israel and Babylon: The Influence of Babylon on the Religion of Israel*, vertaald door K.C. Hanson (Cambridge: James Clarke & CO, 2011), ix. Origineel uitgebracht als *Israel und Babylonien: Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion* (Göttingen: Vandenhoeft und Ruprecht, 1903).

⁴¹ Gunkel, *Israel and Babylon*, 55.

Assyriologisch perspectief.⁴² Hij vond dat Delitzsch onterecht dacht dat er in Genesis 1:27 ook polytheïsme was,⁴³ maar geeft Delitzsch volledig gelijk over het verband tussen beide teksten.⁴⁴ Volgens hem is de relatie tussen het scheppingsverhaal en Enûma Eliš te vergelijken met de relatie tussen het verhaal over de zondvloed in Genesis en de Babylonische Gilgamesh Epos, alleen is voor de eerste relatie minder bewijs te vinden.⁴⁵

Volgens Gunkel is het logisch dat niet alle verhalen uit Genesis afkomstig zijn uit Israël, maar dat Genesis ook bronnen bevat uit andere landen. Israël had veel contacten met andere landen en dus ook met andere culturen.⁴⁶ Toch is de Babylonische invloed meer aanwezig in Genesis dan andere invloeden volgens Gunkel.⁴⁷ Hij geeft toe dat er op het eerste oog geen overeenkomsten lijken te zijn, maar dat er toch een aantal overeenkomsten zijn. Beide verhalen beginnen met een wereld die eerst alleen uit water bestaat en hebben hier een term voor die erg op elkaar lijkt (*tehōm* versus *Ti'âmat*). Verder ziet Gunkel overeenkomsten in hoe beide werelden worden geschapen door de wateren te scheiden waardoor hemel en aarde ontstaat.⁴⁸ Het is zelfs mogelijk volgens Gunkel dat het woord *bōhû* (בְּהוּ) in Genesis 1:2, wat leegte betekent, maar in het Nederlands vaak vertaald wordt als duisternis, van Babylonische afkomst is.⁴⁹ Daarnaast benoemt hij het heilige woord van beide goden, waarmee hij duidt op de invloed daarvan op de schepping. In Genesis 1 wordt de wereld geschapen door het woord van God, maar ook in Enûma Eliš wordt er nadruk gelegd op de kracht van het woord van Marduk. Verder zijn de verdelingen van de dieren volgens Genesis en Enûma Eliš hetzelfde, aldus Gunkel. In beide teksten worden de dieren verdeeld over een aantal groepen: vee, wilde dieren en reptielen.⁵⁰ Wat opvallend is volgens hem is dat Genesis omschrijft dat de hemellichamen voor altijd de taak hebben om de tijd aan

⁴² Gunkel, *Israel and Babylon*, 13.

⁴³ Gunkel, *Israel and Babylon*, 16.

⁴⁴ Gunkel, *Israel and Babylon*, 20.

⁴⁵ Gunkel, *Israel and Babylon*, 29-30.

⁴⁶ Hermann Gunkel, *The Legends of Genesis*, vertaald door W. H. Carruth (Chicago: The Open Court Publishing, Co., 1901), 88 – 89. Origineel uitgebracht als *Genesis übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910).

⁴⁷ Gunkel, *Legends of Genesis*, 90.

⁴⁸ Gunkel, *Israel and Babylon*, 29-30.

⁴⁹ De vertaling die Gunkel gebruikte is helaas niet te achterhalen. Hermann Gunkel, *Chaos and Order in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical study of Genesis 1 and Revelation 12*, vertaald door K. Williams. Jr. Whitney. (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006), 78.

⁵⁰ Gunkel, *Creation and Chaos*, 79.

te geven. Die rol wordt sterk benadrukt, wat volgens Gunkel het gevolg zou kunnen zijn van de invloeden van het Babylonische astrale geloof. Daarnaast wordt in Genesis het licht geschapen voor de sterren. Ook dit zou volgens Gunkel voortkomen uit Babylonische invloeden, aangezien het licht volgens Enûma Eliš al bestond voordat Marduk de sterren creëerde.

Een verschil dat Gunkel ziet is tussen de goddelijke karakters in beide scheppingsverhalen. Genesis kent één god, waar Enûma Eliš duidelijk polytheïstisch is. Delitzsch deed een poging om te laten zien dat Genesis 1:27 ook een vleugje polytheïsme heeft, maar dit ontkracht Gunkel. Hij omschrijft dit als een tweedelige uitleg in plaats van dat er meerdere goden zou zijn; 1) de mens wordt geschapen naar het beeld van God, 2) er werden een man en een vrouw geschapen.⁵¹ Daarnaast ziet hij geen overeenkomsten met de Sabbat, maar volgens Gunkel is deze ook niet van origine afkomstig uit Genesis.⁵² Verder bestaat God aan het begin van Genesis 1 al, terwijl de goden in Enûma Eliš gedurende het verhaal ontstaan en creeërt God de wereld door zijn woord, terwijl de Babylonische goden in Enûma Eliš door Ti'âmat te verslaan en haar lichaam te gebruiken om de wereld te maken. Gunkel kijkt natuurlijk ook vanuit vormkritiek naar de teksten en stelt aan de hand hiervan vast dat de teksten in een andere stijl zijn geschreven. Maar hoe komt het dan dat er een aantal elementen in Enûma Eliš en de scheppingsverhalen in Genesis 1 en 2 overeenkomen? Volgens Gunkel moeten we hiervoor kijken naar hoe de verhalen werden verteld als mondelinge traditie. Hij is ervan overtuigd dat Genesis 1 een Israëlitische traditie is geweest die beïnvloed is door de Babylonische cultuur. De auteurs van Genesis zouden niet bewust een mythologisch en polytheïstisch verhaal als Enûma Eliš hebben verwerkt in Genesis als ze afwisten van de heidense afkomst, omdat ze zelf een sterk Joodse individualiteit zouden hebben gehad. Gunkel denkt daarom dat Genesis 1 de Joodse bewerking is van een oude Israëlitische traditie.⁵³ Het verschil tussens Genesis en Enûma Eliš is volgens Gunkel heel groot. Zo omschrijft hij Enûma Eliš als “totally wild and grotesquely titanic barbaric poetry” en Genesis als meer “solemn, elevated tranquility of a spacious and at times rather temperate prose”.⁵⁴

⁵¹ Gunkel, *Israel and Babylon*, 16.

⁵² Gunkel, *Creation and Chaos*, 78.

⁵³ Gunkel, *Creation and Chaos*, 91-92.

⁵⁴ Gunkel, *Creation and Chaos*, 80.

5. Heidel

Alexander Heidel was een assyrioloog afkomstig uit Argentinië die leefde van 1907 tot 1955.⁵⁵ Tevens was hij lid van het onderzoeksteam van het *Oriental Institute* aan de Universiteit van Chicago⁵⁶ en onderdeel van de *Assyrian Dictionary Staff* aan diezelfde universiteit.⁵⁷ Over de rest van zijn leven is verder niets bekend, maar wel is het opvallend dat hij *A Babylonian Genesis* (1942) in de Tweede Wereldoorlog uitbracht. Zowel de site van de Universiteit van Chicago als Heidels boeken, maar ook encyclopedieën en wetenschappelijke literatuur gaan niet in op zijn leven. Hierin gaf hij niet alleen een nieuwe vertaling van Enûma Eliš, maar hij schreef ook een hoofdstuk over de overeenkomsten tussen het Oude Testament en Enûma Eliš aan de hand van archeologisch, historisch en taalkundig onderzoek. Diezelfde overeenkomsten omschrijft hij onder andere in zijn boek *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* uit 1946, alleen vergelijkt hij niet alleen Genesis, maar het hele Oude Testament met Babylonische teksten. Heidel ontkracht in *A Babylonian Genesis* veel argumenten van andere wetenschappers die aan de hand van etymologie en het vergelijken van verhaallijnen overeenkomsten tussen Genesis en Enûma Eliš vaststellen.⁵⁸ Hij omschrijft Enûma Eliš als gedicht, maar noemt het ook een scheppingsverhaal. Nog op dezelfde pagina komt Heidel hierop terug, aangezien het scheppen amper twee van de zeven tabletten in beslag neemt. Hij noemt het een “*literary monument*” ter ere van Marduk als kampioen van de goden en de schepper van hemel en aarde.⁵⁹ Verder noemt hij het ook een natuurmythe, omdat het volgens hem de overgang van winter naar lente verbeeldt en dus een natuurlijk fenomeen symboliseert. Dit wordt op de volgende pagina verder uiteengezet.⁶⁰ Heidel is niet erg expliciet over het genre van Genesis, maar hij vindt het in ieder geval niet onder de poëtische boeken van het Oude Testament vallen. Tussen de regels door lijkt hij de eerste twee hoofdstukken van Genesis vooral een scheppingsverhaal te vinden, waardoor hij waarschijnlijk niet verder op het genre van de hoofdstukken in gaat.⁶¹

⁵⁵ “Alexander Heidel (1907-1955),” Concordia Theological Seminary, verkregen op 31 mei 2017, <https://media.ctsfw.edu/Person/Details/842>.

⁵⁶ “Alexander Heidel (1907-1955).”

⁵⁷ Heidel, *Babylonian Genesis*, vi.

⁵⁸ S. N. Kramer, “Review: The Babylonian Genesis; The Story of Creation by Alexander Heidel,” *Journal of the American Oriental Society* 63 (1943): 69-73.

⁵⁹ Heidel, *Babylonian Genesis*, 10-11.

⁶⁰ Heidel, *Babylonian Genesis*, 79.

⁶¹ Heidel, *Babylonian Genesis*, 102.

Aan het begin van beide scheppingsverhalen wordt verwezen naar een waterige chaos, een element dat ook terug te vinden is in Egyptische of Vedische scheppingsliteratuur. In Enûma Eliš bestaat het water uit twee goden, Ti'âmat en Apsu, die de enige elementen op aarde vormden. In het scheppingsverhaal in Genesis is het water slechts één grote massa en wordt het pas tijdens de schepping in verschillende onderdelen ontbonden. Toch werd voor Heidel de grote massa water, zoals omschreven in Genesis 1:2, gezien als bewijs dat het Bijbelboek van Babylonische afkomst zou zijn. De watermassa in het begin van Enûma Eliš symboliseert de winter, die gevolgd wordt door de lente als de wateren opsplitsen en hemel en aarde worden geschapen. Vervolgens schiep Marduk, de god van de lentezon, leven en orde. Dit was een belangrijk argument omdat zo'n klimaat in Palestina niet te vinden is en Genesis dus niet daarop geïnspireerd is. Echter blijkt uit het werk van Albert T. Clay dat Babylonië niet zo'n klimaat had, wat Heidel ziet als ontkrachting voor het voorgaande argument.⁶²

Ook ontkracht Heidel het etymologische argument over de begrippen voor water in beide teksten. In Enûma Eliš staat de godin Ti'âmat voor het zoute water, terwijl in de Hebreeuwse tekst we het woord *tehôm* vinden wat doorgaans wordt vertaald is als de diepte. Beide woorden worden volgens hem gebruikt als naam, omdat er geen lidwoord voorafgaand aan wordt gebruikt. Heidel geeft aan dat beide woorden afkomstig zijn van hetzelfde woord, ondanks dat ze niet exact hetzelfde betekenen. Voor Heidel werd veelal gedacht dat *tehôm* afgeleid zou zijn van Ti'âmat. Dit is volgens Heidel niet mogelijk omdat *tehôm* een mannelijk woord is en daarom niet afgeleid kan zijn van het vrouwelijke woord Ti'âmat. Een vrouwelijke afleiding van Ti'âmat zou vertaald naar het Hebreeuws *ti'âmā* of *te'âmā* zijn geweest. Volgens Heidel is het daarom waarschijnlijker dat ze beide zijn afgeleid van hetzelfde Semitische woord.⁶³

Een ander verschil dat Heidel kort noemt is het ontstaan van het licht. In het scheppingsverhaal in Enûma Eliš is dit een element dat er al was, terwijl in Genesis het licht een creatie is van God.⁶⁴ Daarnaast, aldus Heidel, omschrijft Genesis dat de aarde is geschapen in het begin, maar staat er in Enûma Eliš dat de aarde was bedekt met water dat pas

⁶² De Amerikaanse Clay leefde van 1866 tot 1925 en is onder andere filosoof en pastoor van een Evangelische Lutherse kerk geweest. Daarnaast was hij ook professor Semitische filologie en archeologie aan de Universiteit van Pennsylvanië vanaf 1909. Hij raakte geïnteresseerd in Babylonische geschriften en richtte een Assyriologie-departement op aan de Universiteit van Yale. James A. Montgomery en Ettalene M. Grice, "In Memoriam Albert T. Clay," *Journal of the American Oriental Society* 45 (1925): 289-292. Heidel, *Babylonian Genesis*, 97-98.

⁶³ Heidel, *Babylonian Genesis*, 98-101.

⁶⁴ Heidel, *Babylonian Genesis*, 101-102.

op de derde dag werd gescheiden om de hemel en aarde te scheppen. De aarde bestond volgens Enûma Eliš dus al wel toen de rest werd geschapen.⁶⁵ Verder wordt er in Genesis ook verteld over de schepping van de planten en dieren, maar in Enûma Eliš is hier niets over te vinden. Heidel vermeldt dat er vaak werd gedacht dat dit op de vijfde tablet van de Babylonische Epos zou kunnen staan. Dit is een tablet waar een groot gedeelte van de tekst onleesbaar van is. Echter blijkt uit de Tablet VI:1 dat op de vijfde tablet ook een gedeelte over astronomie en een toespraak van de goden zou moeten staan. Vanwege ruimtegebrek op het vijfde tablet door voorgaande onderwerpen, betwijfelt Heidel of er op de vijfde tablet daarnaast nog verzen te vinden zijn over de schepping van planten en dieren.⁶⁶

Wat de creatie van de mens betreft, zijn er in beide teksten overeenkomsten en verschillen te vinden. In Enûma Eliš staat twee keer hoe de mens wordt geschapen. Op tablet VI: 1-38 staat dat Marduk het plan opvat om de mens te scheppen en zijn vader Ea het uitvoert. De leider Kingu wordt gedood en zijn bloed wordt gemengd met aarde om de mens te creëren. Op tablet VII: 29-32 staat echter dat Marduk de mens scheidt en wordt er verder niet over zijn vader gesproken. Heidel verklaart dit aan de hand van het Latijnse spreekwoord *Qui facit per alium, facit per se*, oftewel: “Wat onze dienaar doet, doen we zelf.” Zowel in de scheppingsverhalen in Genesis 1:1-2:3 als in de scheppingsmythe Enûma Eliš is de creatie van de mens het laatste onderdeel van de schepping.⁶⁷ Een groot verschil tussen beide verhalen is dat de aarde is geschapen voor de mens volgens Genesis, terwijl volgens Enûma Eliš alles is geschapen voor de goden: de mens is geschapen om hen te dienen, Babylon is gebouwd voor de goden en de elementen als hemel en aarde werden toegewezen aan een God om over te heersen.⁶⁸ Ook het oogpunt van het verhaal verschilt, in Genesis wordt verteld vanuit het oogpunt van de mens, terwijl in Enûma Eliš vanuit het oogpunt van de goden wordt verteld.⁶⁹ Daarnaast is volgens Heidel het woord van God in Genesis almachtig en bij Marduk is dit niet, anders had hij Ti’âmat niet hoeven bevechten, maar slechts hoeven spreken.⁷⁰ Na de schepping houdt God volgens Genesis een rustdag, wat wordt omschreven in Genesis 2: 2-3. Een soortgelijke rust is te vinden in Enûma Eliš, met als verschil dat er meer aandacht aan wordt besteed dan in Genesis. In Genesis worden hier twee verzen aan besteed, vergeleken

⁶⁵ Heidel, *Babylonian Genesis*, 116.

⁶⁶ Heidel, *Babylonian Genesis*, 117.

⁶⁷ Heidel, *Babylonian Genesis*, 118-119.

⁶⁸ Heidel, *Babylonian Genesis*, 120.

⁶⁹ Heidel, *Babylonian Genesis*, 122.

⁷⁰ Heidel, *Babylonian Genesis*, 126-127.

met twee tabletten die erin Enûma Eliš aan worden besteed. De tempel wordt gebouwd ter ere van Marduk en zijn vijftig namen worden benoemd. Dit bevestigt de kracht van de goden en Marduks positie als hoofd van het pantheon. Dit is ook het belangrijkste van het hele verhaal, niet de schepping van de mens, maar de verklaring van Marduks positie ten opzichte van de andere goden.⁷¹

Een theorie die Heidel snel ontkracht, is dat de zeven dagen in de schepping bij Genesis afkomstig zouden zijn van de zeven tabletten van de Babylonische Epos. Hier is echter geen bewijsvoering voor. Daarnaast wordt, als de zeven tabletten voor de zeven dagen zouden staan, in tablet II en III helemaal niet over schepping gesproken en in het grootste gedeelte van tablet I en IV ook niet. Pas halverwege tablet VI begint het scheppingsverhaal. In Genesis wordt er echter de eerste zes dagen telkens iets geschapen en is er alleen op de zevende dag rust.⁷²

Een overeenkomst tussen beide scheppingsverhalen is de schepping van het hemelgewelf. In Enûma Eliš wordt deze door Marduk geschapen uit het lichaam van Ti'âmat, het zoute water. Van de ene helft van de godin maakt hij de aarde en van de andere helft vormt hij het hemelgewelf (Tablet IV:136-140). In Genesis wordt hemelgewelf in het midden van het water geschapen door God, om zo het water op aarde en het water in de lucht van elkaar te scheiden (Genesis 1:6-8). Ook in Enûma Eliš wordt omschreven dat het hemelgewelf dient om water te scheiden, namelijk de wateren van Apsû en Mummu, die respectievelijk zoet water en het water in de lucht zijn. Heidel benadrukt dat deze overeenkomst geen bewijs is voor een relatie tussen Genesis en Enûma Eliš, aangezien het scheppen van de hemel en aarde in scheppingsverhalen vaak ontstaat uit een scheiding van een ander element.⁷³ Een andere overeenkomst is de schepping van de sterren, de zon en de maan. Nadat het hemelgewelf en de aarde waren geschapen, wordt in Enûma Eliš en Genesis verteld over de schepping van de hemellichamen. Ondanks deze overeenkomst is er wel een verschil in beide verhaallijnen, in Genesis 1:14-18 wordt eerst de zon geschapen gevolgd door de maan en de sterren. In Enûma Eliš is dit andersom, eerst de sterren, dan de maan en de zon (Tablet V:1-

⁷¹ Heidel, *Babylonian Genesis*, 127-128.

⁷² Heidel, *Babylonian Genesis*, 128.

⁷³ Bijvoorbeeld: volgens een Egyptische scheppingsmythe scheidt de luchtgod Shû de hemel en de aarde van elkaar door de hemelgodin Nût op te tillen van de aardegod Geb en er zichzelf tussen te plaatsen. Heidel, *Babylonian Genesis*, 114-115.

44). Volgens Heidel zou dit gerelateerd kunnen zijn aan de belangrijke rol die de sterren spelen in de Babylonische cultuur.⁷⁴

Bij het vergelijken van de scheppingsverhalen zag Heidel op het eerste oog geen overeenkomsten. Pas toen hij de verhalen verdeelde in thema's, werden gelijkenissen duidelijk. Dit is te zien in onderstaande tabel.

Tabel 1. Overzicht van onderdelen verhaallijn Enûma Eliš en Genesis.⁷⁵

Enûma Eliš	Genesis
1. Apsu and Ti'âmat and the birth of the first gods	1. The creation of matter and the formation of heaven and earth in a rude state, the creation of light and the separation of light and darkness
2. The conflict between Ea and Apsu	2. The creation of the firmament and the dividing of the waters
3. The birth and growth of Marduk	3. The creation of dry land, the sea, and plant life
4. The conflict between Marduk and Ti'âmat	4. The creation of the luminaries
5. Marduk's work of creation	5. The creation of the creatures of the sea and the fowl of the air
a) The creation of the firmament	6. The creation of the land animals and of man; God blesses man and gives him his instructions
b) The creation of dry land	7. God rests from all his work and sanctifies the seventh day
c) The creation of the luminaries	
d) The creation of man	
6. The building and dedication of Esagila	
7. The hymn to Marduk	
8. The epilogue	

Tabel 2. Overzicht van thema's verhaallijn Enûma Eliš en Genesis.⁷⁶

Enûma Eliš	Genesis
1. Divine spirit and cosmic matter are coexistent and coeternal	1. Divine spirit creates cosmic matter and exists independently of it
2. Primeval chaos; Ti'âmat enveloped in darkness	2. The earth a desolate waste, with darkness covering the deep
3. Light emanating from the gods	3. Light created
4. The creation of the firmament	4. The creation of the firmament
5. The creation of dry land	

⁷⁴ Heidel, *Babylonian Genesis*, 116-117.

⁷⁵ Heidel, *Babylonian Genesis*, 128-129.

⁷⁶ Heidel, *Babylonian Genesis*, 129.

6. The creation of the luminaries	5. The creation of dry land
7. The creation of man	6. The creation of the luminaries
8. The gods rest and celebrate	7. The creation of man
	8. God rests and sanctifies the seventh day

Volgens Heidel kan het geen toeval zijn dat er zoveel overeenkomsten te vinden zijn in de verhaalopbouw, er moet een oorsprongsrelatie tussen beide teksten te vinden zijn. Er zijn volgens hem drie mogelijkheden: gedeelten uit Enûma Eliš zijn gebaseerd op Genesis, gedeelten uit Genesis zijn gebaseerd op Enûma Eliš of de overeenkomende gedeelten uit de teksten zijn gebaseerd op dezelfde bron.⁷⁷

De eerste optie is niet waarschijnlijk, aangezien Enûma Eliš ouder lijkt dan Genesis. Vermoed wordt dat het tussen 1894 en 1595 B.C. is opgesteld. Helemaal zeker is dit argument niet. Genesis zou evengoed als orale traditie ouder kunnen zijn. Over deze visie presenteerde Albert T. Clay in 1909 een theorie, die door sommigen als revolutionair werd bestempeld. Volgens hem zou Enûma Eliš een combinatie zijn van een Semitische mythe uit de regio Amurru en een Sumerische mythe, waarschijnlijk afkomstig uit de stad Eridu. De elementen die in Genesis en Enûma Eliš voorkomen, zouden afkomstig zijn uit Amurru en zouden door Semieten naar Babylonië zijn gebracht. Heidel vond Clay's argument echter niet afdoende, omdat het bijvoorbeeld niet zeker is of Semieten daadwerkelijk in Amurru hebben gewoond.⁷⁸

De tweede optie, dat gedeeltes van het scheppingsverhaal in Genesis gebaseerd zijn op Enûma Eliš, is een visie die veel wetenschappers aanhouden, aldus Heidel. Het voornaamste argument hiervoor is dat de Babylonische versie van de zondvloed sterk overeenkomt met die van Genesis. Daarnaast kwam het Babylonische schrift rond 2000 B.C. ook richting Amurru, zo had het rond 1800 Cappadocië al bereikt. In de veertiende en vijftiende eeuw B.C. is Babylonisch de diplomatieke taal van Zuidwest-Azië en Egypte geworden. Dit geeft de nauwe relatie tussen Babylonië en het Westen aan die ook al enige tijd moet hebben bestaan, anders zou de taal niet zo verspreid zijn. Door de Babylonische invasies kan het ook niet komen, want deze waren te kort in Amurru in die tijd om het Babylonisch de standaardtaal te maken. Om de taal te leren werden Babylonische teksten geïntroduceerd en daarmee ook Babylonische tradities zoals een scheppingsverhaal. Volgens Heidel zijn velen tegen deze theorie, omdat Genesis dan ouder zou moeten zijn en het de integriteit van de heilige

⁷⁷ Heidel, *Babylonian Genesis*, 130.

⁷⁸ Heidel, *Babylonian Genesis*, 130-132.

schrijvers teniet zou doen. Toch zijn er tabletten in Egypte gevonden met Babylonische mythen die aanduiden dat de Babylonische tradities al in Egypte bekend waren voordat de Hebreërs de Jordaan waren overgestoken, aldus Heideel. Daardoor zou het mogelijk zijn dat een aantal van die tradities al bekend waren bij hen voor de uittocht uit Egypte. Daarnaast was het destijds ook gebruikelijk in de Babylonische cultuur om bronnen te kopiëren zonder een auteur of bron te vermelden, waardoor veel auteurs van Babylonische bronnen ook niet bekend zijn. Dit gebruik zien we ook terug bij profeten in de Bijbel, dus waarom zou de Bijbel als geheel niet gedeelten hebben geleend van Enûma Eliš? Maar zelfs als Enûma Eliš een brontekst is geweest voor Genesis, dan is het onmogelijk volgens Heideel om te zeggen welke gedeelten gebaseerd zijn op Enûma Eliš en welke op andere teksten. Ook de argumenten die in de Bijbel staan: “Zo zei de Heer” in het Oude Testament en “Elke schrifttekst is door God geïnspireerd” uit 2 Timoteüs 3:16 gaan volgens Heideel niet op. Volgens hem sluit dit niet uit dat Bijbelauteurs geen onderzoek hebben gedaan. Sterker nog, in sommige verzen geeft de auteur juist zelf aan onderzoek te hebben gedaan, aldus Heideel. Zoals in 2 Koningen 15:31: “Verdere bijzonderheden over Menachem zijn opgetekend in de kronieken van de koningen van Israël.” Maar ook in 2 Kronieken 32:32: “Verdere bijzonderheden over Jechizkia en de bewijzen van zijn trouw zijn vastgelegd in de visioenen van de profeet Jesaja, de zoon van Amos, zoals opgetekend in het boek over de koningen van Juda en Israël.” Waarom zouden Bijbelauteurs zich alleen door Bijbelse teksten hebben laten inspireren? Volgens Heideel is het goed mogelijk dat ze zich ook hebben laten inspireren op niet-Bijbelse teksten om Bijbelse waarheden te omschrijven. Daarnaast citeert Heideel een tekst gevonden in Ras Shamra die erg lijkt op een tekst in Ps. 92: 10.⁷⁹

*Ras Shamra*⁸⁰

Behold, thine enemies, O Baal;
Behold, thine enemies thou shalt smite.
Behold, thou shalt destroy thine adversaries!

Ps. 92: 10

For, behold, Thine enemies, O Lord,
For, behold, Thine enemies shall perish!
All the workers of iniquity shall be scattered!

⁷⁹ Ras Shamra is een terp in de oude stad Ugarit in West-Syrië waar al vanaf 7000 BCE mensen hebben gewoond. *Encyclopaedia Britannica*, s.v. “Ugarit (Ancient city, Syria),” verkregen op 20 juli, 2017, <https://www.britannica.com/place/Ugarit>.

⁸⁰ Heideel gebruikt de vertaling van J. Obermann uit *Ugaritic Mythology* (New Haven, 1948).

Dit is volgens Heidel het bewijs dat Bijbelauteurs regelmatig manieren van teksten schrijven overnamen uit andere teksten. Hij concludeert dat dat het volgens hem niet onmogelijk is dat Genesis 1: 1 – 2: 3 in zekere zin gebaseerd is op Enûma Eliš, maar dat dit niet met zekerheid te zeggen is.⁸¹

Heidel noemt nog kort een derde theorie die hij niet waarschijnlijk acht, namelijk dat Genesis en Enûma Eliš op dezelfde brontekst zijn gebaseerd. Hij zegt hier verder niets over, behalve dat hij verwijst naar Ira Price. Price stelde dat de overeenkomsten afkomstig zijn uit een tijd waarin alle mensen een gelijke religie hadden.⁸² Heidel eindigt *Babylonian Genesis* door te zeggen dat hij vindt dat de vraag of er een relatie is tussen beide teksten onbeantwoord moet blijven. Zijn conclusie is dat er niet genoeg argumenten zijn om vast te stellen dat er inderdaad banden zijn tussen Genesis en Enûma Eliš, maar ook niet genoeg argumenten om het tegenovergestelde vast te stellen. Waar Heidel in zijn boek niet vanuit een religieus oogpunt leek te spreken, sluit hij wel af met een uitspraak die religieus of misschien zelfs theologisch aandoet. Volgens Heidel zou het geen afbreuk doen aan de tekst en moeten mensen de tekst niet anders opvatten, mocht er toch gedeelten van Genesis een Babylonische achtergrond hebben. Mocht dit zo zijn, dan is het namelijk volgens hem gedaan in overeenkomst met de wil van God.⁸³

⁸¹ Heidel, *Babylonian Genesis*, 132-139.

⁸² Ira Maurice Price was een professor Semitische taal en literatuur aan de Universiteit van Chicago en was een belangrijk persoon in de Amerikaanse Baptistenkerk. Hij leefde van 1856 tot 1939 en publiceerde werken over Sumerische en Assyrische talen, maar ook over het Oude Testament. “Guide to the Ira M. Price Papers 1875-1964,” University of Chicago Library, verkregen op 18 juli 2017, <https://www.lib.uchicago.edu/e/scrc/findingaids/view.php?eadid=ICU.SPCL.PRICEIM#idm164230448>.

⁸³ Heidel, *Babylonian Genesis*, 139-140.

6. Cassuto

Umberto Cassuto werd in 1883 geboren in Florence, waar hij ook studeerde en zich specialiseerde in de Italiaans-Joodse geschiedenis. Cassuto was rabbijn en zelf dus ook religieus Joods. Hij was professor Hebreeuwse taal en literatuur, maar maakte in 1933 de omslag naar Bijbelwetenschappen. In die periode doceerde hij aan de Universiteit van Rome, tot hij in 1938 emigreerde naar Palestina.⁸⁴ Hier was hij hoofd van het Departement Bijbel aan de Hebreeuwse Universiteit in Jeruzalem tot aan zijn dood in 1951. Cassuto wordt ook wel de vader van Bijbelwetenschappen genoemd in Palestina/Israël, mede door zijn functie als hoofdredacteur bij het opstellen van de eerste Hebreeuwse encyclopedie van Bijbelwetenschap *Encyclopaedia Biblica*. Cassuto gebruikt vooral moderne filologische methoden, als tegenstelling van vormkritiek. Hiermee becommentarieerde hij bronkritiek en in het bijzonder de daaruit voortkomende *Documentary hypothesis* zoals omschreven door Julius Wellhausen.⁸⁵ Hij stelt dat het Oude Testament bestaat uit vier verschillende bronnen: Elohist (E), Priestercodex (P), Jahwist (J) en Deuteronomien (D). Waar de bronnen elkaar overlaptten, zijn de teksten waarschijnlijk met elkaar verweven of zijn verschillende bronnen als apart hoofdstuk vermeld (dit zien we bijvoorbeeld bij Genesis 1 en 2), zo stelt Wellhausen. Deze zogenaamde documentaire hypothese is gebaseerd op de verschillende godsnamen die worden gebruikt, *Elohim* en *Yahweh*. Priestercodex is vernoemd naar de focus van de tekst op priesterschap.⁸⁶ Hoewel Cassuto de bronkritiek niet in zijn geheel afwees, kwam hij door het ontcijferen van Ugaritische literatuur toch tot een argument dat de eerste vijf boeken van het

⁸⁴ Ik heb hier geen rechtstreekse oorzaak voor kunnen vinden, maar ik vermoed dat dit te maken had met de invoering van Mussolini's anti-Semitische wetten in 1938 in Italië. *Encyclopaedia Britannica*, s.v. "Benito Mussolini (Italian dictator)," verkregen op 20 juli, 2017, <https://www.britannica.com/biography/Benito-Mussolini>.

⁸⁵ Wellhausen (1844-1918) was een Duitse Bijbelwetenschapper die vooral naam heeft gemaakt met zijn analyse van de structuur en het dateren van de Pentateuch. Hij studeerde aan de Universiteit van Göttingen en heeft hier zelf ook kort gedoceerd, voordat hij professor Oude Testament werd aan het Greifswald in 1872. *Encyclopaedia Britannica*, s.v. "Julius Wellhausen (German scholar)," verkregen op 20 juli, 2017, <https://www.britannica.com/biography/Julius-Wellhausen>. *Encyclopedia of the Bible and its Reception Online*, s.v. "Cassuto, Umberto," verkregen op 20 juli, 2017, https://www-degruyter-com.proxy.library.uu.nl/downloadpdf/EBR/MainLemma_7985.pdf.

⁸⁶ Robert S. Kawashima, "Sources and Redaction," in *Reading Genesis*, geredigeerd door Ronald Hendel (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 52.

Oude Testament door één auteur geschreven zou zijn.⁸⁷ Zijn argument bestaat uit vijf onderdelen: Bijbelse literatuur is afgeleid van Kanaänitische literatuur; Israël had haar eigen “epic oral poetry” ontwikkeld; Israëls religieuze revolutie uitte zich door de mythologische, heidense poëzie te mijden en een verhaal over de eigen geschiedenis te schrijven passend bij het monotheïsme; en de afwijkingen in de Pentateuch zijn volgens Cassuto een overblijfsel van Israëls poëtisch erfgoed. Ondanks dat zijn hypothese geen stand hield, zorgde Cassuto er wel voor dat de wetenschap in proza- en poëzietechnieken vorderde.⁸⁸

In zijn commentaar op Genesis gaat Cassuto in op de relatie tussen de scheppingsverhalen in Genesis en Enûma Eliš. Wat wel opvallend is, is dat hij in de gehele tekst over de desbetreffende relatie niet één keer de term Enûma Eliš gebruikt, maar het de Babylonische scheppingsepos noemt. Ook maakt hij direct al een groot verschil duidelijk, de scheppingsverhalen in Genesis gaan puur om de schepping van de aarde, de dieren, de planten en de mensen, terwijl Enûma Eliš ook over de schepping van de goden gaat. Het is daardoor meer een theogonie. Daarnaast noemt hij ook dat er in Genesis 1 en 2 geen onenigheid tussen de karakters is, terwijl Enûma Eliš daar vol mee zit.⁸⁹ Cassuto refereert naar Rahab (Job 26:12-13), maar noemt het simpelweg Rahab, prins van de zee. Dit verschilt van Delitzsch’ visie die dacht dat Rahab vertaald moest worden naar draak en dat Job 26:12-13 daardoor over Ti’âmat zou kunnen gaan. Hij refereert hiernaar om te zeggen dat hij vermoedt dat er wel meerdere verzen verwerkt zijn in het Oude Testament die gelieerd zijn aan de scheppingsverhalen, zoals ook dit gedeelte over Rahab.⁹⁰ Daarnaast beargumenteert Cassuto de overeenkomsten tussen Ti’âmat in Enûma Eliš en *tehōm* in Genesis. Zo ziet hij etymologische overeenkomsten, ondanks dat Ti’âmat vrouwelijk is en *tehōm* op het eerste gezicht niet. *Tehōm* wordt in de Hebreeuwse taal volgens Cassuto als een vrouwelijk zelfstandig naamwoord behandeld, ondanks dat het de vrouwelijke uitgang van het woord mist. Daarnaast heeft *tehōm* geen lidwoord, wat erg ongebruikelijk is in Bijbelverzen aldus Cassuto. Hij verklaart dit door uit te leggen dat het waarschijnlijk afkomstig is uit de oude Kanaänitische poëzie. In het Oude Testament komt *tehōm* voor als synoniem voor zee, maar

⁸⁷ Ugaritische literatuur is afkomstig uit de oude stad Ugarit in het huidige Syrië. De hoogtijdagen van Ugarit waren van 1450 tot 1200 BCE, van deze periode zijn ook de meeste resten gevonden. *Encyclopaedia Britannica*, s.v. “Ugarit (Ancient city, Syria),” verkregen op 20 juli, 2017, <https://www.britannica.com/place/Ugarit>.

⁸⁸ *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. “Cassuto, Umberto.”

⁸⁹ Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis: From Adam to Noah* (Jeruzalem: Magnum Press, 1964), 7-8.

⁹⁰ Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 8.

in Israëlitische poëzie wordt *tehōm* afgebeeld als een wezen met een eigen wil die zich verzette tegen God en uiteindelijk verloor. Dit zou verklaren waarom het in het Oude Testament geen lidwoord heeft, aangezien het woord van oudsher meer diende als naam voor dit wezen. In het Oude Testament is dit wezen niet terug te zien, het is puur materie zonder karakter of wil en is gecreëerd door God. *Tehōm* is dus in het Oude Testament niet langer een zelfstandig element, maar we zien wel sporen van Israëlitische poëzie.⁹¹

Cassuto benoemt dat veel commentatoren overeenkomsten zien in de opening van *Enûma Eliš* en in Genesis 1:5. Respectievelijk: “Toen er in de hoge nog niets was dat hemel genoemd wordt, en er beneden nog niets was dat aarde genoemd wordt”⁹² en “het licht noemde hij dag, de duisternis noemde hij nacht. Het werd avond en het werd morgen. De eerste dag.”⁹³ Cassuto zelf geeft aan dat hij deze visie moeilijk vindt, aangezien het donker en licht er al waren voordat ze een naam kregen. Wat waarschijnlijk de intentie is van dit vers, is om aan te geven dat wat wij kennen als dag en nacht door God is vastgesteld bij de schepping. Dit geldt ook voor het benoemen van de hemelen, de aarde en de zeeën in Genesis 1: 8-10.⁹⁴

De verschillen tussen de Babylonische mythe en Genesis 1-2 zijn volgens Cassuto groter dan de overeenkomsten en aan de uniciteit van de scheppingsverhalen in Genesis valt niet te twijfelen. Zo benoemt hij de relatie tussen regels 137-140 op het vierde tablet van *Enûma Eliš* en vers 6 van Genesis 1. Hier wordt in beide teksten gesproken over het scheiden van het oerwater, maar in Genesis is het mythologische aspect onvindbaar, terwijl dit in *Enûma Eliš* juist een grote rol speelt.⁹⁵ Dit vers zou ook vergeleken moeten worden met oude eposen van de Israëlieten, zoals de Kanaänitische waarin een soortgelijk gevecht als dat van *Ti'âmat* en *Marduk* voorkomt. Cassuto wil hiermee zeggen dat Genesis 1:6 afgeleid zou kunnen zijn van zo'n gevecht tussen twee goden.⁹⁶

Volgens Cassuto worden in Genesis 1:14-15 drie functies van de hemellichamen omschreven: het aangeven van dag en nacht; om seizoenen, dagen en jaren aan te duiden; en om te dienen als hemellichamen en de aarde te verlichten. Dit zou ook in *Enûma Eliš* te vinden zijn op Tablet V: 12-13, waar de functies van de maan en de bijbehorende god *Nannaru* staan omschreven. De regels over de zon zijn verloren gegaan. Volgens Cassuto

⁹¹ Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 23-24.

⁹² Selma Schepel, *Enuma Elisj. Het Babylonische scheppingsverhaal* (Deventer: Ankh-Hermes, 2002).

⁹³ Genesis 1:5, NBV.

⁹⁴ Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 26-27.

⁹⁵ Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 32.

⁹⁶ Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 36.

wordt hier gesproken over dat Marduk Nannaru de taak geeft om licht te geven – de derde functie in Genesis; hij plaatsneemt over de nacht – de eerste functie in Genesis; en hij maakte het de decoratie van de nacht om de dagen vast te stellen – de tweede functie in Genesis. Echter zijn er volgens Cassuto ook verschillen. In Enûma Eliš worden de hemellichamen in zekere zin geïdentificeerd met de goden, wat ze een eigen persoonlijkheid, wil en geest geeft. In Genesis worden de hemellichamen daarentegen als materie omschrijven, geschapen door God en volledig zonder persoonlijkheid, wil of geest. Daarnaast zegt Cassuto: “The fact that in the rabbinic legends the heavenly bodies appear again as personalities, who hold intercourse with the Creator, is to be explained in the same way as the similar attitude adopted by the Rabbis towards the myths about the revolt of the sea.” Volgens Cassuto is de verklaring hiervoor dat in de tijd van de Talmoedische legenden afgoderij geen gevaar meer was voor Israël en men daarom niet de noodzaak zag om voorzichtig om te gaan met mythologische thema’s of alle verwijzingen ernaar te vernietigen.⁹⁷

Cassuto ontkent de gelijkenis tussen de Babylonische *sabattu*, de dag van de volle maan, die elke vijftiende dag van de maand zou zijn geweest en bedoeld was als aanbiddingsdag voor de maandag Nannaru. Belangrijker is het zogenoemde *nuh libbi*, wat “dag van de rust van het hart” betekent. Deze dagen waren ook aanbiddingsdagen voor de goden. Daarnaast noemt hij de zevende, veertiende, eenentwintigste en achtentwintigste dag van de Mesopotamische kalender. Deze dagen zijn verbonden aan de vier fasen van de maan en werden gezien als ongeluksdagen. Op die dagen moest de mens afzien van plezier en het doen van belangrijk werk omdat het toch niet zou slagen. Ook deze dagen hebben volgens Cassuto geen direct band met sabbat, omdat het werk niet verboden wordt, maar slechts afgeraden. Ondanks dat er gelijke elementen zijn zoals de naam en het idee van het rust, zijn het geen sabbatdagen. Cassuto stelt juist dat de Israëlitische sabbatdag is ingesteld als tegenstelling op de Mesopotamische variant. Volgens hem lijkt de Torah aan te geven dat de Israëlitische sabbat niet gelijk is aan de sabbat van de heidense naties, het staat los van de maan. Het is juist bedoeld als verering van God en de schepping. Omdat God op de zevende dag rustte, zou de mens dit ook moeten doen.⁹⁸

Cassuto ziet wel een overeenkomst in de dubbele vertelling van de schepping van de mens die zowel in Genesis 1:26-27 en Genesis 2:7 wordt omschreven. Dit is een logische manier in Bijbelteksten, maar ook in in andere teksten uit het overige oude Oosten. Eerst

⁹⁷ Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 43.

⁹⁸ Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 65-69.

wordt een kort verslag gegeven, die vervolgens uitgebreider uiteengezet wordt. Dit zien we volgens Cassuto ook in Tablet III:138, waar kort wordt verteld dat de goden over het lot van Marduk beslisten. Vervolgens wordt in Tablet IV:1-34 uitgebreider verteld over hoe de vaststelling van Marduks lot werd besloten.⁹⁹

De laatste uitspraak die Cassuto doet over de relatie tussen de scheppingsverhalen in Genesis en de scheppingsmythe Enûma Eliš is een vergelijking tussen Genesis 2:15-17 en Tablet VI:33-42. In de eerste staat dat de mens de tuin van Eden zou bewerken en erover zou waken. De tweede noemt dat de mens de goden zou dienen en dat de tweederangs goden die eerst de oppergoden dienden, nu hen mochten bewaken. In de oude Israëlitische tradities zien we dat het bewaken toevertrouwd wordt aan een speciale categorie van engelen, de cherubijnen. Daarnaast zien we ook dat de term die vertaald is als “bewerken” letterlijk vertaald kunnen worden als dienen, wat wellicht op een relatie tussen de scheppingsverhalen duidt.¹⁰⁰

⁹⁹ Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 91.

¹⁰⁰ Cassuto, *Commentary on the Book of Genesis*, 122.

7. Arnold

Bill T. Arnold werd geboren in 1955 en studeerde aan Asbury University in Kentucky, waar hij vanaf 1995 professor is aan het departement *Old Testament Interpretation*. Zijn expertises zijn Oude Nabije Oosterse geschiedenis en cultuur, kritiek en interpretatie van de Pentateuch, Genesis in hedendaagse overwegingen, Deuteronomium en Hebreeuws en verwante talen. Ook is hij Hoofd Hebreeuwse wetenschappen geweest en bekleedde hij de leerstoel op het gebied van Bijbelwetenschappen. In totaal heeft Arnold als schrijver of redacteur gewerkt aan twaalf boeken en heeft hij artikelen gepubliceerd in wetenschappelijke tijdschriften als *Journal of Biblical Literature* en *Journal of the American Oriental Society*. Hij was redacteur van *The Wesley Study Bible*, waarvoor hij ook zijn eigen notities aanleverde over Genesis. Daarnaast was hij medevertaler van Genesis van de *Common English Bible* uit 2011. Hij is lid van de United Methodist Church, waar hij zes jaar lang pastoor van meerdere kerken is geweest en ook tegenwoordig nog pastoorlijke taken uitvoert.¹⁰¹

Bijzonder aan Arnolds *Genesis* is dat het een recent commentaar is, terwijl er in het verleden al veel goede commentaren zijn geschreven. Wat voegt dit commentaar dan nog toe? Arnold gebruikt twee interpretatiemethoden, diachrone interpretatie en synchrone interpretatie. Diachrone interpretatie houdt in dat men aandacht besteedt aan historisch-kritische methodologieën, terwijl synchrone interpretatie aandacht besteedt aan de definitieve, canonieke vorm van het boek.¹⁰² Arnold noemt Enûma Eliš vaak een kosmonogie, maar als hij het over zowel Enûma Eliš als Genesis 1 heeft noemt hij beide teksten *creation accounts*. Hij noemt Genesis echter ook een *creation story*, een term die hij niet gebruikt voor Enûma Eliš. Daarnaast zegt hij dat Genesis 1 meer een theogonie is dan een kosmogonie, aangezien er geen conflict is tussen goden om het leiderschap vast te stellen.¹⁰³ Verder behandelt Arnold alleen de relatie tussen Genesis 1-2:4a en Enûma Eliš, maar niet de relatie tussen de Babylonische scheppingsmythe en Genesis 2:4b-25.¹⁰⁴

¹⁰¹ De United Methodist Church is een van de grootste Protestantse kerken in de Verenigde Staten en is een stroming dat zich heeft afgesplitst van het Anglicisme. "History," The People of the United Methodist Church, verkregen op 22 juli, 2017, <http://www.umc.org/who-we-are/history>. "Dr. Bill T. Arnold," Asbury Theological Seminary, verkregen op 22 juli, 2017, <http://asburyseminary.edu/person/dr-bill-t-arnold/>.

¹⁰² Robert B. Robinson, review of *Genesis*, by Bill T. Arnold," *Catholic Biblical Quarterly* 72 (2010): 101-102.

¹⁰³ Bill T. Arnold, *Genesis*, New Cambridge Bible Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 46.

¹⁰⁴ Arnold, *Genesis*, 52-75.

Arnold omschrijft het eerste hoofdstuk van Genesis als “elegant prose more akin to poetry” en vermeldt dat het waarschijnlijk ook gebaseerd is op een gedicht. Het bijzondere van Genesis vindt hij echter niet de literaire stijl, maar juist dat er geen context aan vooraf gaat.¹⁰⁵ Volgens Arnold was Genesis 1 bedoeld als proloog voor de rest van Genesis en misschien zelfs voor de boeken Exodus, Leviticus en Numeri. De auteur van Genesis was volgens Arnold wel bekend met Egyptische en Mesopotamische kosmonogieën, maar wilde in Genesis juist een alternatieve visie laten zien. Ook zou het volgens Arnold mogelijk zijn dat de auteur bekend was met andere oude bronnen en Genesis daarop heeft gebaseerd, maar dit is niet zeker. Volgens Arnold was het primaire doel van de auteur om in Genesis 1 uitleg te geven over de “unique and exalted position” van de mensheid in Gods schepping.¹⁰⁶

In commentaren vanaf begin 1900 is het gebruikelijk om de relatie tussen Genesis 1 en Enûma Eliš te onderzoeken, volgens Arnold als gevolg van Gunkels werk. Vaak werd dan aangenomen dat het scheppingsverhaal in Genesis is gebaseerd op het Babylonische en wordt veel beweerd dat Genesis 1 een polemieek is tegen de kosmonogieën uit het Nabije Oosten. Arnold geeft aan dat de overeenkomsten tussen Genesis 1 en Enûma Eliš ook te vinden zijn tussen Genesis 1 en andere oude kosmonogieën en dat Genesis 1 daarom niet als polemieek tegen Enûma Eliš dient. De overeenkomsten tussen beide teksten kunnen subtiele verwijzingen zijn naar Enûma Eliš of de andere kosmonogieën. Echter denkt Arnold dat de auteur van Genesis nauwelijks bezorgd is geweest om de uitgangspunten, mede vanwege het succes van Genesis 1 ten opzichte van andere kosmonogieën. Hij heeft simpelweg al bestaande elementen gebruikt om iets nieuws te creëren, of zoals Arnold het verwoord: “stones in the new temple have been taken from the old shrine of Baal.”¹⁰⁷ De auteur van Genesis wil niet bewijzen dat de andere kosmonogieën goed of fout zijn, maar wilde een nieuw beeld van God weergeven en daarmee een brug slaan tussen de religie en cultuur van Israël.¹⁰⁸

Tehōm in Genesis 1 en *Ti’âmat* in Enûma Eliš zijn volgens Arnold etymologisch wel verwant aan elkaar, maar niet van elkaar afgeleid. In Genesis 1:2 wordt *tehōm* genoemd zonder lidwoord, wat op een mythologische achtergrond lijkt te duiden. Echter komt er niet zo’n krachtige strijd voor tussen de scheppergod en de gepersonificeerde oceaan die we niet

¹⁰⁵ Arnold, *Genesis*, 29.

¹⁰⁶ Arnold, *Genesis*, 30.

¹⁰⁷ Arnold, *Genesis*, 31-31.

¹⁰⁸ Arnold, *Genesis*, 32.

alleen in Enûma Eliš, maar ook in andere kosmonogieën. De ‘diepte’, wat de betekenis is van het Hebreeuwse *tehōm*, wordt in Genesis 1:2 gebruikt om te refereren naar een oervloed die in andere kosmonogieën voorkomt. Het kan ook verwijzen naar het grote, ondergrondse water waaruit alle wateren op aarde afkomstig zijn en waarnaar ook wordt verwezen in Genesis 7:11.¹⁰⁹ Het gesproken woord, of *fiat*, van God in Genesis 1:3 zien we ook terug bij Marduk in Enûma Eliš. In Genesis is dit Gods methode van scheppen, maar ook in Enûma Eliš blijkt Marduks woord machtig, als hij de sterren puur door zijn bevel laat verdwijnen en vervolgens weer laat verschijnen.¹¹⁰

Een andere overeenkomst is de functie van namen. In Enûma Eliš zien we dit op het eerste tablet, volgens de vertaling van Selma Schepel: “Toen er in de hoge nog niets was dat hemel genoemd wordt, en er beneden nog niets was dat aarde genoemd wordt, toen vermengden Apsu, de eerste uit wie de goden voortkomen, en moedertje Ti’âmat, die alles voortbrengt, hun wateren! Toen er nog geen planten groeiden en de rietvelden nog niet te zien waren, toen nog geen enkele god gevormd was, toen de goden nog geen naam droegen, toen hun lot nog niet gesponnen was, toen werden de goden gemaakt. Lachmu (= slib) en Lachamu (= slijk) ontstonden en kregen hun naam.”¹¹¹ Volgens Arnold diende het benoemen niet alleen als identificatiemiddel, maar ook als het aanduiden van een persoon of het aangeven van de essentie van iets. Ook God benoemt elementen en materie kort nadat hij ze schept, waarbij het volgens Arnold goed mogelijk is dat hij hiermee ook de functies ervan vaststelde. Een voorbeeld hiervan zien we in Genesis 1:5: “het licht noemde hij dag, de duisternis noemde hij nacht.” Ook in Genesis 1:6-8 zien we dat God zijn schepping benoemt: “God zei: ‘Er moet midden in het water een gewelf komen dat de watermassa’s van elkaar scheidt.’ En zo gebeurde het. God maakte het gewelf en scheidde het water onder het gewelf van het water erboven. Hij noemde het gewelf hemel. Het werd avond en het werd morgen. De tweede dag.”¹¹²

Ook ziet Arnold een duidelijke overeenkomst in Genesis 1:6-7 en Enûma Eliš tablet IV:136-140. In Genesis scheidt God het water en plaatst het hemelgewelf ertussen, zo ontstaat het water op aarde en het water in de lucht. In Enûma Eliš gaat Marduk de strijd aan met

¹⁰⁹ “In het zeshonderdste jaar van Noachs leven, op de zeventiende dag van de tweede maand, braken alle bronnen van de machtige oervloed open en werden de sluizen van de hemel opengezet.” Genesis 7:11, NBV en Arnold, *Genesis*, 38.

¹¹⁰ Tablet IV:21-26 en Arnold, *Genesis*, 39.

¹¹¹ Tablet I:1-10, Schepel, *Enuma Elisj*.

¹¹² NBV en Arnold, *Genesis*, 40-41.

Ti'âmat, het zoute water. Als hij haar doodt, slijt hij haar in tweeën, om van de ene helft het hemelgewelf te maken en van de andere helft de aarde. Dit zijn de enige voorbeelden in scheppingsverhalen en kosmogonieën waarbij het splijten van een waterlichaam onderdeel is van de schepping of creatie.¹¹³

Een groot verschil echter is de schepping van de hemellichamen. In Enûma Eliš zijn de zon en de maan ook goden, terwijl in Genesis de hemellichamen juist gedegradeerd zijn naar louter artefacten, aldus Arnold. Waar in Enûma Eliš (Tablet V:1-44) juist de hemellichamen menselijker worden afgebeeld, gebeurt het tegenovergestelde in Genesis 1:14-18 en worden de hemellichamen juist geobjectiveerd. Volgens Arnold zijn de Hebreeuwse woorden voor zon (*šemeš*) en maan (*yārēah*) zelfs ontweken omdat ze afgeleid zouden zijn van de namen van goden Shemesh and Yarikh. In plaats daarvan wordt de zon het “grootste” licht genoemd en de maan het “kleinere” licht.¹¹⁴

Arnold staat kort stil bij de rust van God in Genesis 2:2, waarover hij zegt dat het eigenlijk moet worden gezien als het ophouden van werk. Volgens hem is het hierbij leerzaam te kijken naar Enûma Eliš, waarbij het scheppingsverhaal wordt afgesloten met het bouwen van grote tempels en een plaats van rust.¹¹⁵

Als laatste behandelt Arnold de sabbat, wat hij omschrijft als een lofzang voor de Schepper. Hij vergelijkt dit met de verering van Marduk aan het einde van Enum Eliš, wat ook een soort lofzang is. Toch is volgens hem sabbat meer dan een lofzang, het scheppingsverhaal beweert dat de tijd zelf door God gemaakt is en roept mensen op om God te verkiezen boven het belang van tijd. De sabbat is volgens Arnold om de oppermachtige heerschappij van God te accepteren.¹¹⁶

¹¹³ Arnold, *Genesis*, 41-42.

¹¹⁴ Arnold, *Genesis*, 43.

¹¹⁵ Arnold verwijst hierbij ook naar de Ugaritische Baal-cyclus, een mythe die eveneens afsluit met het bouwen van grote tempels. Arnold, *Genesis*, 48.

¹¹⁶ Arnold, *Genesis*, 50.

Discussie

In dit overzicht van de vijf exempla die ingaan op de relatie tussen Enûma Eliš en de scheppingsverhalen in Genesis, blijken een aantal thema's in alle exempla terug te komen. Die thema's en de verklaringen van de auteurs voor de relatie tussen de teksten zal ik hier samenvatten, met een eventuele verklaring van hun standpunt aan de hand van de methode of visie die een auteur gebruikt.

Delitzsch, Gunkel, Heidel, Cassuto en Arnold hadden allemaal een aantal argumenten over de relatie tussen Ti'âmat en tehôm. Delitzsch zegt dat Genesis 1:2 qua beeld, een waterige chaos, heel erg lijkt op dat van Ti'âmat in Enûma Eliš. Ook vermoedt hij dat in Job 26:12-13 een verwijzing naar Ti'âmat is te vinden, aangezien hier wordt geschreven over het monster van de zee. Volgens Delitzsch is dat Ti'âmat, de draak van de oerwateren, die door Marduk is verslagen. Dat Delitzsch een positieve relatie ziet tussen Enûma Eliš en Genesis is logisch, omdat hij de stelling dat het Oude Testament in de basis is afgeleid van Enûma Eliš wilde bewijzen. Gunkel is het met Delitzsch eens, maar gebruikt met name vormkritische argumenten waar Delitzsch verschillende methoden aanhaalt. Heidel is de eerste die een uitgebreidere uitleg geeft over de relatie tussen beide termen. Niet alleen zegt hij dat de betekenis verschilt, maar is tehôm een mannelijk woord, terwijl Ti'âmat vrouwelijk is. Hierdoor kan tehôm niet afgeleid van Ti'âmat en verwerpt hij de verwantschap tussen het Hebreeuwse en Babylonische verhaal op dit onderwerp. Echter ontkent hij niet helemaal de etymologische band tussen beide woorden, hij vermoedt dat beide woorden zijn afgeleid van hetzelfde Semitische woord. Dat Heidel vergeleken bij Delitzsch en Gunkel vernieuwende argumenten heeft, zou kunnen komen omdat Heidel een nieuwe vertaling van de tekst schreef en ook andere Babylonische teksten aanhaalde als bewijs voor verbanden tussen de Babylonische mythes en Genesis. Daarnaast was Heidel ook de eerste wetenschapper die niet alleen literair onderzoek deed, maar ook archeologisch onderzoek en dit betrok bij zijn conclusies. Cassuto gaat juist tegen Heidels mannelijk/vrouwelijk-argument in. Tehôm wordt volgens hem in de Hebreeuwse taal als een vrouwelijk zelfstandig naamwoord behandeld en daarom heeft het geen lidwoord. Dat laatste komt volgens Cassuto omdat het is afgeleid uit oude Kanaänitische poëzie waar tehôm een mythisch wezen moest voorstellen. In Genesis is het volgens hem echter niet meer mythisch bedoeld. Duidelijk is dat Cassuto vooral met taal bezig is, hij gaat er dieper op in dan de auteurs van de exempla ervoor. Hieruit blijkt zijn gebruik van de filologische methode. Arnold sluit zich aan bij Cassuto, ook hij denkt dat tehôm is afgeleid van een mythisch wezen en dat het daarom geen lidwoord heeft in Genesis.

Hij voegt toe dat *tehōm* verwijst naar een diepte, de oervloed die ook in andere kosmonogieën voorkomt. Volgens hem zijn *Ti'âmat* en *tehōm* wel etymologisch verwant, maar niet van elkaar afgeleid. Een gulden middenweg, maar Arnold had dan ook heel veel literatuur om zijn mening te kunnen vormen en argument te onderbouwen. Daarnaast gebruikte hij ook twee methoden voor het analyseren van de relatie van beide teksten, namelijk diachrone en synchrone interpretatie.

Een ander terugkerend thema in de besprekingen van de relatie tussen Genesis en *Enûma Eliš* is de sabbatdag en de rust van de goden. Hierover verschillen de meningen nogal. Volgens Delitzsch kenden de Babyloniërs ook een sabbatdag, omdat ze iedere 7e, 14e, 21e en 28e dag van de maand geen werk verrichten ter ere van de goden. Ook dit zou te wijten kunnen zijn aan Delitzsch' motivatie om te bewijzen dat het Oude Testament een Babylonische basis heeft. Gunkel zegt echter dat de sabbat niet afkomstig is uit Genesis en ook geen banden heeft met de Babylonische cultuur. Gunkels reactie is niet verrassend, aangezien hij als kind van een pastoor en theoloog zijnde waarschijnlijk meer waarde hechtte aan de uniciteit van het Oude Testament. Heidel daarentegen omschrijft niet de sabbatdag, maar erkent wel overeenkomsten tussen de rustdagen van de goden. Opvallend is dat in Genesis 2:2-3 hier twee verzen aan besteed worden, terwijl in *Enûma Eliš* er twee tabletten over worden geschreven. Tijdens de rust wordt Marduk geëerd, wat ook de verklaring van Heidel is dat hier zoveel over is geschreven in de Babylonische scheppingsepos. Het doel van het verhaal is volgens hem niet de schepping zelf uitleggen, maar uitleggen waarom Marduk vereerd moet worden. Heidel lijkt meer nadruk op *Enûma Eliš* te leggen dan de andere auteurs, waarschijnlijk omdat zijn vergelijking tussen Genesis en *Enûma Eliš* maar een klein onderdeel is van zijn *Babylonian Genesis*. Ook Cassuto ontkent, net als Gunkel, de gelijkenis tussen de sabbatsdag en het Babylonische *sabattu*. Hij ziet echter wel dezelfde overeenkomsten als Delitzsch tussen de 7e, 14e, 21e en 28e dag van de maand. Toch is het doel van die dag niet gelijk aan het doel van de sabbat. Er wordt geen rust gehouden om God te eren, maar omdat belangrijk werk op die dag toch niet zal slagen. Volgens hem is de Israëlitische sabbatsdag ingesteld als tegenpool van de Mesopotamische. Deze redenatie zou kunnen komen door de religieus-Joodse achtergrond van Cassuto, hij blijft toch volhouden dat de sabbat zoals in het Oude Testament, uniek is. Arnold omschrijft sabbat als lofzang voor God, vergelijkbaar met de lofzang voor Marduk in de laatste twee tabletten van *Enûma Eliš*. Ondanks dat Arnold zelf religieus is, geeft hij toch aan een overeenkomst te zien tussen de rustdagen. Wellicht omdat hij zelf niet religieus-Joods is maar christelijk en sabbat voor hem geen grote rol speelt. Dit blijkt ook uit de weinige tekst die hij besteedt aan dit onderwerp.

Ook de verklaringen voor de relatie tussen Enûma Eliš en de scheppingsverhalen in Genesis verschillen per auteur. Delitzsch stelt dat Marduks daden zijn verwerkt in Genesis en zijn toegeschreven aan God. Marduk was namelijk de hoofdgod van Babel, een stad die dichtbij Kanaän lag met enkel een woestijn ertussen. Opnieuw is dit een logische redenering voor iemand die wil beargumenteren dat het Oude Testament in de basis is gestoeld op het Babylonische Enûma Eliš. Volgens Gunkel is het logisch als Genesis ook bronnen uit andere landen bevat dan alleen bronnen uit Israël, aangezien Israël veel contact had met andere landen en culturen. Hij is ervan overtuigd dat de auteurs van Genesis niet bewust elementen uit een heidense mythe zouden hebben verwerkt en dat daarom Genesis 1 een Joodse bewerking is van een Israëlitische mondelinge traditie die beïnvloed was door de Babylonische cultuur. Gunkel ging waarschijnlijk niet alleen tegen Delitzsch in vanwege zijn eigen religieuze achtergrond, maar was daarnaast ook geen liefhebber van Delitzsch's theorieën. Daarnaast gebruikte hij natuurlijk vormkritiek en zag hij bij deze methode, die destijds vooral werd gebruikt voor de evangeliën, dat het normaal was gedeeltes van teksten te ontlenen aan andere teksten. Heidel komt zelfs met drie mogelijke verklaringen voor de relatie tussen beide teksten en beargumenteert al deze relaties. Het lijkt hem het waarschijnlijkst dat gedeeltes van Genesis 1-2 zijn gebaseerd op Enûma Eliš, met als sterkste argument dat de Babylonische versie van de zondvloed sterk overeenkomt met de versie in Genesis. De Babylonische mythen zouden worden gebruikt om de Babylonische taal te leren. Verder was het ook gebruikelijk in de Babylonische cultuur om bronnen te kopiëren zonder de bron te melden. Volgens hem is het goed mogelijk dat de auteurs van het Oude Testament zich dan ook hebben laten inspireren door niet-Bijbelse bronnen om Bijbelse waarheden te omschrijven. Het is echter niet met zekerheid te zeggen of zijn theorie klopt, laat staan welke gedeeltes van Genesis op Enûma Eliš gebaseerd zouden zijn, aldus Heidel zelf. Ik zelf vind het prettig hoe onpartijdig Heidel blijft, mede omdat we zo weinig over zijn achtergrond weten maar ook omdat hij weigert een conclusie te trekken. Daarnaast gebruikt hij natuurlijk niet alleen theologische argumenten, maar deed hij ook archeologisch, taalkundig en historisch onderzoek wat zou kunnen verklaren waarom Heidel met zoveel mogelijke relaties komt tussen de teksten. Cassuto noemt geen verklaring, ondanks dat hij toegeeft dat er een relatie zou kunnen zijn tussen beide teksten. Dit zou kunnen komen doordat hij er geen apart artikel of boek over heeft geschreven, maar de relatie heeft verwerkt in zijn commentaar op Genesis. Daarnaast zou hij ook dezelfde insteek als Heidel kunnen hebben, namelijk het niet willen geven van een verklaring. Arnold geeft in zijn commentaar wel een verklaring voor de relatie tussen Enûma Eliš en de scheppingsverhalen in Genesis. Volgens hem zijn de

overeenkomsten tussen Genesis 1 en Enûma Eliš ook te vinden tussen Genesis 1 en andere kosmonogieën uit het Nabije Oosten. De overeenkomsten zouden ook subtiele verwijzingen naar de andere teksten kunnen zijn. Zijn verklaring is dat voor Genesis 1 simpelweg elementen uit andere teksten zijn gebruikt om een brug te slaan tussen de religie en cultuur in Israël van toen. In deze verklaring zien we een historische context terug als argument voor hoe de tekst eruit ziet, eigenlijk precies het soort argument dat je zou verwachten van een wetenschapper die diachrone en synchrone interpretatie gebruikt.

Conclusie

In de inleiding stelde ik de hoofdvraag: *“Wat zijn de veranderingen in het wetenschappelijk debat over de relatie tussen de scheppingsverhalen in Enûma Eliš en Genesis in de periode van het begin van de 20e eeuw tot het begin van de 21e eeuw en welke factoren hebben dit beïnvloedt?”*

Opvallend is dat bepaalde thema's door de jaren heen blijven terugkomen, zoals de relatie tussen Ti'âmat en *tehôm*. Verder valt het ook op dat de argumentatie voor overeenkomsten en verschillen tussen beide teksten steeds uitgebreider werd. Na het lezen van Cassuto en Arnold, lijkt Delitzsch wel met losse stellingen te gooien zonder deze te onderbouwen. Aan de ene kant logisch, omdat hij een van de eerste wetenschappers was die hier überhaupt over schreef. Aan de andere kant zou het juist logisch zijn om overtuigende argumenten te hebben bij een revolutionaire stelling, zeker als die stelling niet zo geliefd is en het vermoedens van antisemitisme oproept. Ook Gunkel was niet uitgebreid met zijn redeneringen. Pas in het boek van Heidel is uitgebreidere beargumentatie te vinden. Ondanks dat ook Delitzsch Assyrioloog was, is bij Heidel echt merkbaar dat hij geen leunstoelwetenschapper is. Hij is ook de eerste die etymologische argumenten gebruikt bij bijvoorbeeld de relatie tussen Ti'âmat en *tehôm*. Delitzsch refereert niet naar andere artikelen of boeken over dit onderwerp, aangezien hij diegene was die de populariteit van dit onderwerp vergrootte en men daarna pas er meer over ging schrijven. Daarnaast was dit gebruikelijk in wetenschappelijke artikelen uit die tijd. Gunkel, die in dezelfde tijd leefde, reageerde op Delitzsch, maar noemt ook weinig andere wetenschappelijke werken over dit onderwerp. Opnieuw is het Heidel die veelal refereert naar andere wetenschappers en op verschillende manieren naar de relatie van Enûma Eliš en Genesis 1-2 kijkt. Hij is ook de eerste die niet een stellige verklaring geeft over de relatie tussen de teksten, maar aan de hand van de argumentatie omschrijft wat de meeste logische relatie is van de verschillende mogelijkheden. De groei van argumentatie zou natuurlijk kunnen komen doordat er in de tijd van Delitzsch en Gunkel nog niet veel over de relatie tussen beide teksten bekend was en Heidel wel meer bronnen kon gebruiken. Cassuto en Arnold schreven over de relatie tussen Enûma Eliš en Genesis 1-2 in hun commentaren op Genesis, waar ze uitgebreid beargumenteerden of bepaalde tekstgedeelten overeenkomstig waren of niet.

Verder verandert de verklaring voor de relatie tussen beide teksten ook, het is interessant hoe aan het begin van de tijdlijn werd gedacht dat Genesis 1-2 gebaseerd is op Enûma Eliš, terwijl in het laatste exemplar wordt gesteld dat er geen specifieke relatie is tussen

de teksten. Delitzsch stelt dat Jodendom en het Oude Testament in de basis terugleiden naar de Babylonische cultuur, terwijl Gunkel al wat voorzichtiger stelt dat de Babylonische cultuur de mondelinge Israëlitische traditie heeft beïnvloed waaruit het Oude Testament voortkomt. Heidel neemt daarentegen geen positie in, maar geeft aan dat het mogelijk is dat er elementen zijn in Genesis die ontleend zijn aan Enûma Eliš. Arnold stelt dat er voor Genesis 1 wel elementen uit andere teksten zijn gebruikt, misschien ook uit Enûma Eliš, om religie en cultuur van het Israël in die tijd te verenigen.

Daarnaast benoemde ik ook bij elk exemplaar wat voor tekstsoorten de auteur noemde met betrekking tot Genesis 1 en 2 en Enûma Eliš omdat ik nieuwsgierig was naar het verschil in de beoordelingen van de auteurs. Bijzonder is dat de auteurs geen definitie geven van de tekstsoorten die ze noemen. Ik had verwacht dat Enûma Eliš vooral als mythe zou worden omschreven, maar dat deden alleen Delitzsch en Heidel. Heidel overigens niet helemaal, hij noemde Enûma Eliš een natuurmythe, een verhaal dat symbool staat voor een natuurlijk fenomeen. Gunkel geeft heel duidelijk aan wat hij het verschil vond qua tekstsoort bij beide teksten. Enûma Eliš ziet hij als barbaarse poëzie, terwijl hij Genesis omschrijft als elegante proza, een duidelijke tegenstelling. Wat ook opvallend is, is dat Genesis 1 en 2 scheppingsmythe (*creation account*) worden genoemd door Heidel, Cassuto en Arnold, maar dit niet per se geldt voor Enûma Eliš. Arnold gaat zo ver om Enûma Eliš ook een *creation account* te noemen, maar vindt het meer een kosmogonie. Cassuto noemt Enûma Eliš een scheppingsepos en gebruikt dit ook direct als enige titel voor de tekst in het hele exemplaar. Heidel wil eerst Enûma Eliš wel een scheppingsverhaal noemen, maar komt hierop terug omdat niet alle zeven tabletten over de schepping gaan, maar slechts twee tabletten. Delitzsch geeft geen specifieke term aan Genesis of het Oude Testament, maar noemt het literatuur, geschriften, verhalen of mythe. Ik heb wel het idee dat er een bepaald waardegevoel achter de term zit die de auteurs gebruiken om de teksten te beschrijven. Zeker in Gunkels omschrijving, maar ook bijvoorbeeld Arnold omschrijft het als proza en Delitzsch als literatuur. Net alsof Genesis 1 en 2 en het Oude Testament statiger zijn dan Enûma Eliš. Ik zie verder geen standaard onderscheid van het benoemen van de tekstsoort van beide teksten, Genesis 1 en 2 of het Oude Testament kunnen net zo goed een mythe of scheppingsverhaal zijn als Enûma Eliš.

De exacte factoren die de veranderingen in het wetenschappelijk debat hebben beïnvloed zijn lastig vast te stellen. Een link tussen de geschiedenis en het wetenschappelijk debat zou kunnen dat Delitzsch de enige is die spreekt over de afkomst van het Jodendom. Na de vermoedens dat Delitzsch antisemitisch zou zijn, is dit een gevoelig onderwerp. Aan de

andere kant, als de tekst zijn basis zou vinden in Enûma Eliš zou dit naar mijn idee geen afbreuk doen aan de Joodse religie. Ondanks dat mijn verwachtingspatroon was dat secularisatie een rol zou spelen in de verandering van het wetenschappelijk debat, zie ik geen verandering hierdoor. Heidel historiseert wellicht de uittocht uit Egypte, maar de latere exemplen lijken niet objectiever dan die daarvoor. Het enige verschil dat echt merkbaar is, is de ontwikkeling van de religiewetenschap en assyriologie. Door meer bronnen en andere onderzoeksmethoden is er door de tijd heen steeds meer bekend geworden over de relatie tussen Genesis 1-2 en Enûma Eliš, maar ook is er meer informatie gevonden over de bronnen die nodig zijn om deze relatie vast te stellen. Zo was in de tijd van Heidel tablet V voor het grootste gedeelte onleesbaar, maar toen Cassuto zijn commentaar op Genesis schreef was dit al verbeterd. Wat mijn eigen mening over de relatie tussen beide teksten betreft, sluit ik me aan bij Heidel. Wat mij betreft blijft de vraag onbeantwoord, zodat de discussie open kan blijven. Of Genesis nu gebaseerd is op Enûma Eliš, andersom of de overeenkomsten puur toeval zijn, het tast de boodschap of de waarde van de tekst niet aan.

Literatuurlijst

Albright, W. F. "The Babylonian Genesis: The Story of Creation by Alexander Heidel."

Review over *The Babylonian Genesis: The Story of Creation*, door Alexander Heidel, *Journal of Biblical Literature* 62 (1943): 366-370.

Arnold, Bill T. en David B. Weisberg, "Centennial Review of Friedrich Delitzsch's "Babel und Bibel" Lectures," *Journal of Biblical Literature* 121 (2002), 441-457.

Arnold, Bill T. *Genesis*. New Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Asbury Theological Seminary. "Dr. Bill T. Arnold." Verkregen op 22 juli, 2017, <http://asburyseminary.edu/person/dr-bill-t-arnold/>.

Aune, David E. "Form Criticism." In *The Blackwell Companion to the New Testament*, geredigeerd door David E. Aune, 140-155. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.

Blenkinsopp, Joseph. *Creation, Un-Creation, Re-Creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11*. Londen: T&T Clark International, 2011.

Cassuto, Umberto. *A Commentary on the Book of Genesis: From Adam to Noah*. Jeruzalem: Magnum Press, 1964.

Concordia Theological Seminary. "Alexander Heidel." Verkregen op 31 mei 2017, <https://media.ctsfw.edu/Person/Details/842>.

Delitzsch, Friedrich. *Babel and Bible: Two Lectures On The Significance of Assyriological Research for Religion. Embodying the Most Important Criticisms and the Author's Replies*. Vertaald door Thomas J. McCormack en W. H. Carruth. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1903. Origineel uitgebracht als *Babel und Bibel: Ein Vortrag* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902).

Dundes, Alan. *Sacred Narrative: Readings in the theory of myth 1*. Oakland: University of California Press, 1984.

Encyclopaedia Britannica, s.v. "Benito Mussolini (Italian dictator)." Gepubliceerd op 18 juli, 2017, <https://www.britannica.com/biography/Benito-Mussolini>.

Encyclopaedia Britannica, s.v. "Julius Wellhausen (German scholar)." Gepubliceerd op 2 november, 2012, <https://www.britannica.com/biography/Julius-Wellhausen>.

Encyclopaedia Britannica, s.v. "Ugarit (Ancient city, Syria)." Gepubliceerd op 2 november, 2015, <https://www.britannica.com/place/Ugarit>.

Encyclopaedia Britannica Online, s.v. "Marduk (Babylonian God)." Gepubliceerd op 12 juli, 2016, <https://www.britannica.com/topic/Marduk>.

- Encyclopaedia Britannica Online*, s.v. “Monotheism (Theology).” Gepubliceerd op 24 augustus, 2016, <https://www.britannica.com/topic/monotheism#ref1110581>.
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. “Babel-Bible Controversy.” Door Michael B. Dick, verkregen op 2 juli 2017 en gepubliceerd in 2012, https://www-degruyter-com.proxy.library.uu.nl/downloadpdf/EBR/MainLemma_14410.pdf.
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. “Biblical Criticism.” Door B. Barry Levy, verkregen op 10 juli, 2017 en gepubliceerd in 2012, https://www-degruyter-com.proxy.library.uu.nl/view/EBR/MainLemma_6555#MainLemma_6555.
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. “Canaan (Place).” Door Ernst Axel Knauf, verkregen op 13 juli 2017 en gepubliceerd in 2012, https://www.degruyter.com/downloadpdf/EBR/MainLemma_9799.pdf.
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. “Cassuto, Umberto.” Door Simeon Chavel, verkregen op 20 juli 2017 en gepubliceerd in 2012, https://www-degruyter-com.proxy.library.uu.nl/downloadpdf/EBR/MainLemma_7985.pdf.
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. “Creation and Cosmogony.” Door Beate Pongratz-Leisten, verkregen op 10 juli 2017 en gepubliceerd in 2012, https://www-degruyter-com.proxy.library.uu.nl/downloadpdf/EBR/MainLemma_7878.pdf.
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. “Delitzsch, Friedrich.” Door Rykle Borger, verkregen op 14 juni 2017 en gepubliceerd in 2013, https://www.degruyter.com/downloadpdf/EBR/MainLemma_8550.pdf.
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. “Gunkel, Hermann.” Door Hermann Spieckermann, verkregen op 13 juli 2017 en gepubliceerd in 2015, https://www.degruyter.com/downloadpdf/EBR/MainLemma_1086.pdf.
- Gunkel, Hermann. *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton: A Religio-Historical study of Genesis 1 and Revelation 12*. Vertaald door K. Williams. Jr. Whitney. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006.
- Gunkel, Hermann. *Israel and Babylon: The Influence of Babylon on the Religion of Israel*. Vertaald door K.C. Hanson. Cambridge: James Clarke & CO, 2011. Origineel uitgebracht als *Israel und Babylonien: Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion* (Göttingen: Vandenhoeft und Ruprecht, 1903).

- Gunkel, Hermann. *The Legends of Genesis*. Vertaald door W. H. Carruth. Chicago: The Open Court Publishing, Co., 1901. Origineel uitgebracht als *Genesis übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910).
- Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, s.v. “Babylonia.” Door John Hill, verkregen op 13 juli, 2017, https://www.degruyter.com/downloadpdf/EBR/MainLemma_912.pdf.
- Kawashima, Robert S. “Sources and Redaction.” In *Reading Genesis: Ten Methods*, geredigeerd door Ronald Hendel, 47-70. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Kramer, S. N. “Review: The Babylonian Genesis; The Story of Creation by Alexander Heidel.” *Journal of the American Oriental Society* 63 (1943), 69-73.
- Lambert, W.G. *Mesopotamian Civilizations: Babylonian Creation Myths*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2014.
- Launderville, Dale. “Genesis (NCBC; Cambridge: Cambridge University Press, 2009).” Review over *Genesis*, door Bill T. Arnold, *Journal of Hebrew Scriptures* 10 (2010), http://www.jhsonline.org/reviews/reviews_new/review475.htm.
- Limburg, James. “Old Testament Theology for Ministry: The Works of Claus Westermann in English Translation.” *Word & World* 2 (1981): 169-178.
- Lundström, Steven. “Chaos and Creation: Hermann Gunkel between Establishing the “History of Religions School,” Acknowledging Assyriology and Defending the Faith.” In *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel’s Chaaskampf Hypothesis*, geredigeerd door Joann Scurlock en Richard H. Beal. Winona Lake: Eisenbraun, 2013.
- Millard, A. R. “New Babylonian ‘Genesis’ Story.” *Tyndale Bulletin* 18 (1967), 114-128.
- Montgomery, James A. en Ettalene M. Grice, “In Memoriam Albert T. Clay.” *Journal of the American Oriental Society* 45 (1925): 289-300.
- Pritchard, James B. *The Ancient Near East Volume I: An Anthology of Texts and Pictures*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- Robinson, Robert B. “Review of *Genesis*, by Bill T. Arnold.” *Catholic Biblical Quarterly* 72 (2010): 101-102.
- Schepel, Selma. *Enuma Elisj. Het Babylonische scheppingsverhaal*. Deventer: Ankh-Hermes, 2002.
- Segal, Robert. “Myth,” in *Vocabulary for the Study of Religion*, geredigeerd door Robert A. Segal en Kocku Von Stuckrad. Verkregen op 10 juli, 2017. <http://referenceworks.brill>

online.com.proxy.library.uu.nl/entries/vocabulary-for-the-study-of-religion/myth-COM_00000142?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.vocabulary-for-the-study-of-religion&s.q=myth#d1225332e439.

Smith, Mark S. "Is Genesis 1 a creation myth? Yes and no." In *Myth and Scripture: Contemporary Perspectives on Religion, Language, and Imagination*, geredigeerd door Dexter E. Callender Jr, 71-102. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.

The People of the United Methodist Church. "History." Verkregen op 22 juli, 2017, <http://www.umc.org/who-we-are/history>.

University of Chicago Library. "Guide to the Ira M. Price Papers 1875-1964." Verkregen op 18 juli 2017, <https://www.lib.uchicago.edu/e/scrc/findingaids/view.php?eadid=ICU.SPCL.PRICEIM#idm164230448>.

Bijlage

	Literatuur						
	Waltke – Creation account in Genesis (1975)	Corley – Ben Sira (2016)	Norsker – Babylonian flood rewritten (2015)	Heidel – Babylonian Genesis (1942)	Millard –New Genesis (1967)	Morgenstern – sources of the creation story (1920)	Arnold – Genesis 1-11 (2008)
<i>Referenties</i>							
<i>Cassuto – A Commentary on the Book of Genesis</i>	2				1		3
<i>Delitzsch – Biblical Commentary on the Psalms</i>				2			
<i>Delitzsch – Babel and Bible</i>			1				
<i>Gunkel – Genesis</i>		2		1		4	3
<i>Gunkel – Schopfung und Chaos</i>				1	1	3	1
<i>Heidel – Babylonian Genesis</i>	4				5		1
<i>Heidel – The Gilgamesh Epic and Old Testament</i>				1		5	3
<i>Parallels</i>							
<i>Skinner – A Critical and Exegetical Commentary on Genesis</i>	2						3
<i>Westermann – The Genesis Accounts of Creation</i>	3						23