

AMSTERDAMSE CAHIERS
VOOR EXEGESE VAN DE BIJBEL EN ZIJN TRADITIES

Cahier 35

ELIA & ELISA

onder redactie van

Marieke den Braber & Willien van Wieringen

Redactiecommissie:

Marieke den Braber, Joep Dubbink, Piet van Midden
Nico Riemersma, Klaas Spronk, Willien van Wieringen

Amsterdam
2022

INHOUD

Woord vooraf	V
De verhalen over Elia en Elia in het recente onderzoek	1
<i>Klaas Spronk</i>	
Elia's mantel voor Elisa: 1 Koningen 19 en 2 Koningen 2 in beeld	13
<i>Anne-Marie Bos</i>	
Hoe een jong mens tot leven komt: Een <i>close reading</i> van 2 Koningen 4:32-35	21
<i>Nico Riemersma</i>	
De grote vrouw van Sunem en de arme man van Nippur: Enkele gedachten over de interpretatie van 2 Koningen 4:32-35	35
<i>Bob Becking</i>	
Een korte reactie op de kritiek	45
<i>Nico Riemersma</i>	
Een maaltijd voor honderd mensen: Kanttekeningen bij 2 Koningen 4:42-44	51
<i>Adri van der Wal</i>	
Die Naeman-Erzählung (2 Kön 5)	61
<i>Edgar Kellenberger</i>	
De godsmann, de vrouw en de generaal: Twee verhalen over Elisa naast elkaar gelezen	71
<i>Joep Dubbink</i>	
Some African Christian Miracle Perspectives and God's Abiding Power: With Insights in 1 Kings 17:20-24	81
<i>Thandi Soko-de Jong</i>	
Elia en Elisa en het gevecht met Baäl	93
<i>Klaas Spronk</i>	
Geweld in de Elia-Elisacyclus (1 Kon 17–2 Kon 13): In het licht van het bijbelboek Jeremia	103
<i>Klaas Smelik</i>	

IV

Elia en Elisa psychologisch gelezen: 1 Koningen 19 en 2 Koningen 4-5	113
<i>Mart Jan Luteijn</i>	
De brief van Elia (2 Kron 21:12-15)	121
<i>Panc Beentjes</i>	
‘Elia ia al gekomen’ (Mar 9:13): Elia in het Marcusevangelie van Jezus	129
<i>Hans Lammers</i>	
Man van God of goddelijke man: De rol van Elia in de eindtijd, en de receptie van Maleachi 3:1,23-24 in rabbijnse interpretaties	139
<i>Lieve Teugels</i>	
‘Onze god is de beste’: 1 Koningen 18:26-46 in exegese voor hbo-studenten	147
<i>Willien van Wieringen</i>	
Abstracts	161
Personalia	167
Tekstregister	169

ELIA EN ELISA EN HET GEVECHT MET BAÄL

Klaas Spronk

Elia staat bekend als Baälbestrijder bij uitstek. De heftige confrontatie op de Karmel, zoals beschreven in 1 Koningen 18, tussen de profeet van JHWH en de honderden profeten van Baäl spreekt boekdelen. Bij Elisa ligt dat anders. Terwijl Elisa in heel veel opzichten lijkt op zijn voorganger, wordt er nergens expliciet melding gemaakt van enige vorm van actie door Elisa tegen de verering van Baäl. Dat zou men wellicht kunnen verklaren als een teken dat door toedoen van Elia de strijd definitief beslecht was in het voordeel van JHWH, maar gezien de berichten over Baäl in latere teksten is dat allerminst het geval. In de nu volgende bijdrage zal betoogd worden dat ook het werk van Elisa gezien moet worden tegen de achtergrond van de strijd met de Baäldienst.¹ De naam van de afgod wordt niet de mond genomen, maar de daden zijn veelzeggend.

Een hiermee samenhangende kwestie is wat we ons nu precies moeten voorstellen bij de god Baäl. Wat voor verwachtingen werden er ten aanzien van hem gekoesterd? Het hoeft niet te verbazen dat in de Hebreeuwse Bijbel hierover weinig uit de doeken gedaan wordt en al helemaal niet in positieve zin. Sommige Bijbelwetenschappers zijn van mening dat het beeld dat van Baäl geschetst wordt helemaal aan de fantasie ontsproten is van de schrijver die vele eeuwen later leefde dan de beschreven tijd van Elia en Elisa. Daar staat tegenover dat de door de profeten bestreden afgod heel veel lijkt op de god met dezelfde naam zoals we die leren kennen uit de veel oudere teksten uit Ugarit. Uit het volgende moge ook blijken dat dit aanneemelijk is.

De rol van Baäl in de boeken Koningen

In de boeken Koningen wordt de god Baäl geïntroduceerd in hoofdstuk 16 samen met Izebel, de dochter van de koning van Sidon. Zij was getrouwd met Achab, de koning van Israëel. Het is

¹ Dit is eerder ook betoogd door Leah Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship* (POS, 6), Leiden 1968. Daarin onderscheidt zij een aantal parallelle motieven: vuur, regen, olie en graan, de gave van een kind, genezing, opstanding, hemelvaart, rivier. Een aantal daarvan komen hieronder ook terug. Andere genoemde parallellen acht ik te speculatief. Zie ook de kritische bespreking door P.A.H. de Boer in *VT* 19 (1969), 267-269. Zie ook J.K. Battenfield, 'YHWH's Refutation of the Baal Myth through the Actions of Elijah and Elisha', in: A. Gileadi (ed.), *Israel's Apostasy and Restoration* (Essays in Honor of Roland K. Harrison), Grand Rapids 1988, 19-37. Over het algemeen beperkt men zich in de commentaren op de relatie tussen Elia en Baäl tot de bespreking van de bestrijding van Baäl in 1 Kon 18-19; zie o.a. F.E. Woods, *Water and Storm Polemics against Baalism in the Deuteronomistic History*, New York 1994, 95-121; F.C. Fensham, 'A Few Observations on the Polarisation Between Yahweh and Baal in 1 Kings 17-19', *ZAW* 92 (1980), 227-236; R. Chisholm, 'The Polemic Against Baalism in Israel's Early History and Literature', *BSac* 150 (1994), 267-283.

duidelijk dat dit een politiek huwelijk was. Het verbond niet alleen Achab met Izebel, maar vooral ook Israël met de welvarende stadstaat Sidon. Daar paste het respect voor elkaars goden bij, want in één adem wordt naast het feit dat Achab Izebel tot vrouw nam genoemd dat hij Baäl ging dienen. Dat respect ging dus verder dan alleen maar tolereren. Achab bouwt een altaar en buigt zich voor Baäl neer (1 Kon 16:32).

In zekere zin is het opmerkelijk dat Baäl nu pas genoemd wordt. In de voorafgaande hoofdstukken zijn vele koningen van Israël en Juda de revue gepasseerd. Daarbij werd bij de koningen van Israël vrijwel steeds opgemerkt dat zij het slechte voorbeeld van Jerobeam volgden. Die had een alternatieve cultus ingesteld in Dan en Bethel (1 Kon 12:28-30). Welke god of goden met de daar opgestelde gouden kalveren werden vereerd wordt niet verteld. Ook de koningen van Juda wordt keer op keer verweten dat zij het godsdienstig gezien niet goed deden. In hun geval is er sprake, zoals om te beginnen bij Rechabeam, van offerplaatsen ‘op alle hoge heuvels en onder elke bladerrijke boom’ en van ‘gewijde stenen en Asjerapalen (1 Kon 14:23). Wat met dat laatste wordt bedoeld is niet helemaal duidelijk. Gezien de combinatie met de gewijde stenen moeten we bij Asjerapalen (mannelijk meervoud) waarschijnlijk denken aan voorwerpen verbonden aan de cultus van de godin Asjera. Die wordt vaak samen genoemd met Baäl. In Rechters 3:7 is sprake van Baäls en Asjera’s en in Rechters 6:25-32 wordt verteld hoe Gideon het Baälaltaar en de Asjerapaal van zijn vader vernielt. Daarna wordt de verering van Baäl alleen nog in algemene zin genoemd in Rechters 10:6 en 10, waarbij in het eerstgenoemde vers sprake is van ‘Baäls en Astartes’; dus weer in het meervoud en deze keer gekoppeld aan een andere aanduiding van Kanaänietische godinnen. In de periode voorafgaand aan Achab en Izebel komen we de naam Baäl alleen nog maar tegen in het meervoud en in de combinatie met de Astartes in 1 Samuël 7:4 en 12:10. Daar wordt verteld hoe Samuël het volk er toe brengt om deze afgoden weg te doen. Het feit dat Baäl daarna zo lang van het toneel verdwenen lijkt kan men dus toeschrijven aan het degelijke werk van Samuël.

Maar nu is Baäl dus terug van weg geweest en gelijk ook heel nadrukkelijk. Er kan geen twijfel over bestaan dat hij mee gekomen is met Izebel, de dochter van Etbaäl. De naam van koning geeft aan dat hij gezien moet worden als vereerder van Baäl. Het is een verkorte vorm van de naam Ittobaäl en die betekent ‘met hem is Baäl’. De naam Izebel, ‘waar is de verhevene’, is waarschijnlijk ook een verwijzing naar Baäl. Het verwijst naar een passage uit de Baälmythe, waar deze vraag herhaaldelijk klinkt als de godin Anat op weg gaat om Baäl, aangeduid als ‘de verhevene’, te redden uit de macht van de dood.²

Na de uitgebreide introductie in 1 Koningen 16 is het opnieuw opvallend stil wat Baäl betreft. Pas vanaf 1 Koningen 18:18 wordt hij weer expliciet genoemd, als Elia de confrontatie aangaat met vierhonderd vijftig profeten van Baäl. Die worden samen genoemd met vierhonderd profeten van Asjera als ‘eters van de tafel van Izebel’ (18:19). De profeten van Asjera verdwijnen hierna uit beeld. De strijd gaat hierna vooral tussen JHWH en Baäl. Die wordt in het voordeel van JHWH beslecht. Daarna wordt Baäl alleen nog genoemd in een belofte aan Elia als antwoord op zijn twijfel of deze overwinning wel zal beklijven (19:18). Baäl komt pas weer uitgebreid ter sprake in de geschiedenis van Achazja. Die gaat blijkens 22:54 geheel in het spoor

² Zie Johannes C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden 1987, 92 (noot 446).

van zijn vader Achab ‘door voor Baäl neer te knielen en hem te vereren’. Ook als hij gewond raakt door een val uit het raam. Je zou het een familiekwaal kunnen noemen. Hetzelfde overkwam namelijk Izebel (2 Kon 9:33), zij het dat zij werd geduwd (de reden van Achazja’s val wordt niet gegeven) en dat zij het niet overleefde. Achazja brengt het er vooralsnog wel levend van af en zoekt genezing bij Baäl-Zebub, de god van Ekron (2 Kon 1:2). Dat is een opmerkelijke naam, want *zebub* betekent ‘vlieg’. Waarschijnlijk is het een moedwillige verbastering van het eerder genoemde woord *zebul*, ‘verhevende’, dat we kennen als aanduiding van Baäl in de Ugaritische mythe.³ Deze Baäl legt het opnieuw af tegen JHWH, want bij monde van Elia wordt Achazja aangezegd dat hij, omdat hij hulp zocht bij Baäl-Zebub en niet bij JHWH, voor straf niet meer van zijn ziekbed zal opstaan. Zijn broer Joram, die na hem koning wordt, doet het iets beter. Hij doet weliswaar opnieuw ‘wat slecht is in de ogen van JHWH’, maar de steen die Achab voor Baäl had opgericht laat hij verwijderen (2 Kon 3:2).

Opnieuw blijft het nu weer een aantal hoofdstukken stil rondom Baäl. In de verhalen over Elisa wordt hij nergens genoemd. Dat gebeurt pas weer nadat de door een leerling van Elisa tot koning gezalfde generaal Jehu de macht grijpt en die consolideert door alle concurrentie te doden of te laten vermoorden. Dat laatste lot treft Izebel (2 Kon 9:30-37) en de zeventig overgebleven zonen van Achab (10:1-11). Vervolgens maakt Jehu een einde aan de Baäldienst door alle profeten van Baäl (hoeveel precies wordt niet verteld) onder valse voorwendselen naar Samaria te lokken. In plaats van een offerfeest wacht hun een bloedbad. Alle ‘dienaren van Baäl’ worden gedood en de tempel wordt omvergehaald (10:17-27). Het doet denken aan de afrekening door Elia met de profeten van Baäl op de Karmel. Zij delen hun ‘ijver voor JHWH’ (1 Kon 19:10,14; 2 Kon 10:16) en ze zijn er ook beide voor beducht dat niemand van de Baälprofeten ontsnapt (1 Kon 18:40; 2 Kon 9:24).⁴ Na deze hernieuwde slachting lijkt het met de verering van Baäl toch echt te zijn gedaan. Met de hernieuwde slachting van Baälprofeten voltooide Jehu het werk dat Elia begonnen was. In 11:18 is alleen nog sprake van de verwoesting van de tempel van Baäl en de dood van de Baälpriester. In 17:16 wordt in een nabeschouwing op het einde van het koninkrijk van Israël het verband gelegd tussen de neergang en de afgoderij. Daarbij wordt de verering van Baäl genoemd naast onder andere het opstellen van de twee kalverenbeelden. In 21:3 is het koning Manasse van Juda die de afgodendienst van Baäl weer nieuw leven in blaast, hetgeen door zijn kleinzoon Josia weer ongedaan wordt gemaakt (23:4-5).

We kunnen concluderen dat het accent bij de vermelding van Baäl in de boeken Koningen ligt bij de verhalen over de afrekening met de talrijke priesters van Baäl. Elia gaat direct de confrontatie aan met Baäl. Dat brengt hem eerst in conflict met Izebel en later met Achazja. Elisa wordt nergens samen met Baäl of zijn vereerders genoemd. Hij lijkt slechts indirect bij de strijd betrokken te zijn. Die wordt aan Jehu overgelaten. Daarbij kan men dan ook nog opmerken dat Elisa ook slechts indirect bij de zalving van Jehu tot koning is betrokken. Elia had die opdracht gekregen (1 Kon 19:16), maar had die niet uitgevoerd. Op zijn beurt had Elisa het overgelaten aan een andere profeet (2 Kon 9:1-3). Over de afgod zelf wordt weinig verteld.

³ Zie John Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOT.SS, 265), London 2002, 77-81.

⁴ Zie Floor Maeijer, *Elisha as a Second Elijah*, Apeldoorn 1989, 52-53 (noot 139) voor nog meer parallellen.

Alleen uit het verhaal over Achazja kan men opmaken dat men genezing van Baäl verwachtte. Slechts indirect wordt uit het aanvankelijke optreden van Elia duidelijk dat men Baäl ook verantwoordelijk achtte voor de regen. Zonder nadere introductie namelijk betreedt Elia het toneel om in de naam van JHWH aan te kondigen dat er voorlopig geen dauw of regen zal zijn. Die komen pas weer als JHWH het wil (1 Kon 17:1). De eerste hoorders van het verhaal moeten direct begrepen hebben dat dit een uitdaging is aan het adres van Baäl als god van de vruchtbaarheid. De vraag is nu welke kennis de verteller hier precies veronderstelt bij zijn hoorders.

Wie is Baäl?

Volgens Ernst Axel Knauf is het beeld dat de verteller geeft van Baäl en de manier waarop zijn profeten hem aanroepen in 1 Koningen 18 een constructie uit later tijd waarbij de verteller allerlei elementen uit verschillende exotische cultussen met elkaar heeft vermengd.⁵ Andere bijbelgeleerden hebben er meer vertrouwen in dat de verhalen een goede weergave bieden van de godsdiensthistorische werkelijkheid van de beschreven tijd.⁶ Daarbij wordt vaak het vermoeden uitgesproken dat we de in de verhalen over Elia genoemde Baäl het beste kunnen vergelijken met de goden van de Phoenicische steden Byblos, Tyrus en Sidon, die we kennen als Adonis, Esmun en vooral ook Melqart.⁷ Het probleem is dat er inhoudelijk weinig bekend is over deze goden. De geleerden zijn het er wel over eens dat de godsdienstige gebruiken en opvattingen van de Phoeniciërs een voortzetting waren van de godsdienst zoals we die kennen uit het Ugarit van de dertiende en twaalfde eeuw v.Chr. Elke stadstaat had zijn eigen goden, maar ze waren ook aan elkaar verwant. Aan het hoofd van het pantheon stond een godenechtpaar, aangeduid als het ook vanuit de Hebreeuwse Bijbel bekende paar Baäl en Astarte. De god Melqart wordt in een inscriptie de Baäl van Tyrus genoemd. De naam Melqart betekent ‘koning van de stad’. Zo liep een en ander door elkaar, maar de grondpatronen waren hetzelfde. We mogen aannemen dat dit ook geldt voor het Sidon van Etbaäl en Izebel. In de Phoenicische steden zijn tot op heden geen godenverhalen gevonden. We moeten het doen met de teksten zoals die gevonden zijn in het Syrische Ras Shamra (vlak bij de kuststad Latakia; in het Nieuwe Testament bekend als Laodicea). De daar opgegraven kleitabletten bevatten onder andere mythische en cultische teksten over de in de plaatselijke tempel vereerde goden. Ze stammen uit de periode vooraf-

⁵ ‘Die Erzähler haben – wohl überwiegend nach Hörensagen – einen kleinasiatisch-griechisch-arabischen Kompositkult konstruiert.’ Ernst Axel Knauf, *1 Könige 15-22* (HThKAT), Freiburg 2019, 170.

⁶ Zie het overzicht bij Winfried Thiel, *Könige. 2. Teilband. 1. Könige 17,1-22,54* (BKAT, IX/1), Göttingen 2019, 132-137.

⁷ Goede overzichten bieden Corinne Bonnet, ‘Die Religion der Phönizier und Punier’, in: Corinne Bonnet, Herbert Niehr, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments II: Phönizier, Punier, Aramäer*, Stuttgart 2010, 11-185; en Paolo Xella, ‘Religion’, in: Carolina López-Ruiz & Brian R. Doak (eds), *The Oxford Handbook of the Phoenician and Punic Mediterranean*, Oxford 2019, 273-292. John Day, *Yahweh*, 73-77, stelt dat het waarschijnlijker is dat we bij de god van Izebel moeten denken aan Bääl-Shamem, ‘Baäl van de hemel(en)’, als aanduiding van de hoogste god. Het is echter de vraag of we hier wel zo scherp tussen de verschillende verschijningsvormen van Baäl kunnen onderscheiden.

gaand aan de verwoesting van de stad aan het begin van de twaalfde eeuw v.Chr. Daarin speelt de god Baäl een hoofdrol, met name in de mythe die vertelt hoe hij zijn hoge plaats verkreeg te midden van de andere goden in het pantheon waarin El gold als de oppergod.⁸ In zekere zin steekt Baäl hem zelfs naar de kroon. Net als in het Hebreeuws kunnen de namen El en Baäl zowel gebruikt worden als soortnaam, respectievelijk ‘god’ en ‘heer’, als ook als eigenaam. Vaak wordt in een parallelle regel de naam Baäl gekoppeld aan de naam Hadad. De aanduiding met Baäl lijkt dus te duiden op zijn positie. Dat wordt versterkt door het feit dat Baäl doorgaans ‘almachtig’ wordt genoemd.

De Ugaritische teksten bieden ons de mogelijkheid om Baäl eens van een andere kant te bekijken dan vanuit het perspectief van de verteller van de verhalen over Elia en Elisa. Het mag verwacht worden dat het een positiever beeld oplevert en kan verklaren waarom men blijkbaar ook in Israël zo hardnekkig bleef vasthouden aan de door de profeten zo zeer veroordeelde Baälsdienst. We kunnen er – zo zal nog blijken – ook beter door begrijpen wat de profeten motiveerde tot bepaalde uitspraken en acties. In sommige gevallen gaat dat om reacties die pas goed te begrijpen zijn als je weet waarop ze precies reageren.

Het gevecht met Baäl als god van de regen

De eerste actie van Elia is al direct zo’n reactie. In 1 Koningen 17 wordt de profeet zonder nadere inleiding gepresenteerd als iemand die namens JHWH Achab komt aanzeggen dat er de komende jaren geen dauw of regen zal komen. Hij geeft geen opgaaf van redenen. Het is aan de hoorder/lezer om te bedenken dat dit een reactie is op het in het vorige hoofdstuk beschreven handelen van Achab, samengevat in 16:33 als ‘allerlei dingen waarmee hij JHWH, de god van Israël, tergde’. Dat JHWH zich hiermee op het terrein van Baäl begeeft, is uit het voorafgaande niet op te maken. Ook in eerdere teksten in de Hebreeuwse Bijbel wordt nergens expliciet het verband tussen Baäl en dauw en regen gelegd. Voor wie vertrouwd is met het beeld van Baäl zoals dat getekend wordt in de Ugaritische teksten is het echter maar al te duidelijk. Neem bijvoorbeeld de volgende tekst die de komst van de regen bezingt als een zegen van Baäl:

Zie regen van Baäl op de aarde,
 regen van de allerhoogste op het veld.
 Zoet is de regen van Baäl op de aarde,
 zoet is de regen van de allerhoogste op het veld.
 Zoet voor het koren in de voor,
 voor het graan in de geploegde grond,
 als een kroon op de akker. (KTU 1.16.III:5-11)⁹

⁸ Zie naast de vertaling in De Moor, *Anthology*, 1-108, vooral ook het uitgebreide commentaar van Mark S. Smith & Wayne T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume I*, Leiden 1994; *Volume II*, Leiden 2009.

⁹ KTU verwijst naar de uitgave van de Ugaritische teksten door Manfred Dietrich, Oswald Loretz & Joaquin Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*, Neukirchen 1976. Inmiddels is er een derde druk: *The*

Zoals Baäl verantwoordelijk wordt geacht voor de regen, zo zijn de dochters van Baäl dat voor de dauw. Ze heten Pidray, ‘het meisje van de honingdauw’, Tallay, ‘het meisje van de mist’ en Arsay, ‘het meisje van de overvloed’. In de Baälmythe worden ze naast hun vader genoemd. Ze delen in zijn lotgevallen. Ze delen in zijn opgang maar ook in zijn neergang en moeten met hem afdalen in het dodenrijk (KTU 1.5.V:10-17). De mythe verklaart daarmee de droogte op aarde. Omgekeerd geldt hetzelfde. In de mythe van Baäl wordt ook verteld dat Baäl toestemming krijgt om zijn paleis te bouwen en daarmee de gewenste status te midden van de goden te krijgen. Gepaard aan die macht gaat de komst van de regen als de gave van Baäl aan de mensen:

Het is nu de hoogste tijd voor zijn regens.
 Baäl mag nu de tijd bepalen voor het schip met sneeuw
 en om zijn stem te laten horen in de wolken
 en zijn bliksems los te laten op aarde. (KTU 1.4.V:6-10)

Gelezen tegen deze achtergrond is duidelijk dat wat Elia aankondigt goed past bij de voorstelling die men had van Baäl als god van de regen. Dat regen en dauw op vaste momenten in de seizoenen ophielden werd toegeschreven aan de lotgevallen van Baäl en zijn dochters. De mythe is een weerspiegeling daarvan. Dat bood gelijk ook het vertrouwen dat de droogte tijdelijk zou zijn. Baäl keert volgens de mythe immers ook weer terug uit het dodenrijk. Juist dat wordt nu weersproken door Elia.¹⁰ Het laatstgenoemde citaat uit de mythe van Baäl verwijst tevens naar het vervolg van het verhaal, waarin de goden zich kunnen bewijzen met vuur uit de hemel. Voor de almachtige Baäl zou dit toch een koud kunstje moeten zijn. In de bekende, in het Louvre in Parijs tentoongestelde, afbeelding van Baäl uit Ugarit wordt hij ook afgebeeld met een bliksem.¹¹ Maar ook in deze legt hij het af tegen JHWH. Aan zijn profeten ligt dat niet. Zij doen hun uiterste best om Baäl tot activiteit aan te zetten.

Ze dansen rond het altaar (1 Kon 18:26). Het hier gebruikte zeldzame Hebreeuwse werkwoord (פסע *piel*) duidt op een vorm van hinken. Zo wordt het ook vaak vertaald. In de NBV gebeurt dat met ‘dansen en springen’. Waarschijnlijk moet men hier inderdaad denken aan een niet ongebruikelijk fenomeen uit de cultus.¹² We kennen het uit het verhaal van het gouden kalf (Ex 32:19). David danste voor de ark (2 Sam 6:14-16) en in de Psalmen is sprake van de reidans als onderdeel van de lof aan God (149:3 en 150:4). Het hoeft dus niet negatief bedoeld te zijn. Dat wordt anders bij de reactie door Elia (1 Kon 18:27). Hij begint hen en hun god te bespotten:

Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places. Münster 2013. De vertalingen zijn van mijn hand en komen grotendeels overeen met die van mijn leermeester Johannes de Moor, *Anthology*.

¹⁰ Ook Hos 6:1-6 kan men tegen deze achtergrond lezen. De negatieve reactie in 6:4-6 op het in v. 1-3 uitgesproken vertrouwen dat JHWH terug zal komen op de in 5:14-15 uitgesproken vloek en dat hij tot zijn volk zal komen ‘als de regen, als de late regen die het land besproeit’ (6:3) kan men lezen als kritiek op de opvatting dat JHWH zou lijken op een vruchtbaarheidsgod zoals Baäl. Zie hierover mijn artikel ‘Ten derden dage opgestaan volgens de Schriften: Opmerkingen bij het gebruik van Hosea 6:2 als verwijzing naar het geloof in de opstanding uit de dood’, in: C. Houtman *et al.* (red.) *Joden, christenen en hun Schrift* (Fs. C.J. den Heyer), Baarn 2001, 31-42.

¹¹ Zie Smith, Pitard, *Baal Cycle I*, 107.

¹² Zo ook Thiel, *Könige*, 158-159.

ze moeten harder roepen om hem te bereiken. Bij de reden die hij hiervoor geeft gaat hij steeds een stapje verder. Eerst suggereert hij dat Baäl ‘in gepeins verzonken’ is. Blijkbaar heeft hij geen aandacht voor de tot hem gerichte gebeden. Het Hebreeuws heeft hier een vorm van het werkwoord *שיג*. De tweede door Elia gedane suggestie klinkt hetzelfde: *שיג לו*. Het Hebreeuws duidt hier op uitwerpselen.¹³ In de vertalingen wordt dat netjes vertaald met ‘hij heeft zich afgezonderd’. De *Naardense Bijbel* geeft het woordspel weer met ‘hij is druk of van z’n stuk’. We blijven dicht bij het Hebreeuws door te stellen dat Elia de god Baäl te kakken zet. Of zou hij misschien op reis zijn, zo vervolgt Elia, of zou hij slapen? Dat lijkt minder blasfemisch, maar hij lijkt hier juist het hart van het geloof in Baäl als de stervende en her-rijzende god te raken. In de Hebreeuwse Bijbel kan de slaap gebruikt worden als eufemisme voor de dood.¹⁴ De slaap die Elia noemt zou heel goed bedoeld kunnen zijn als verwijzing naar Baäl als een god die maar niet wil ontwaken uit zijn doodsslaap.

Elia’s verwijzing naar een mogelijke reis van Baäl kan men dan verbinden met het afdalen in het dodenrijk. In de bewaard gebleven tekst van de mythe van Baäl wordt die reis niet expliciet genoemd. Dat is wel het geval bij de met Baäl verbonden vergoddelijkte dodengeesten. In Ugaritische teksten worden zij aangeduid als *rp’um*, wat vertaald kan worden als ‘genezers’. Het woord is verwant aan het Hebreeuwse *רפאים* als aanduiding van de doden (bijv. in Jes 26:19). Aan het slot van de Baälmythe worden zij genoemd in een hymne aan de zonnegod Shapash:

Shapash, jij heerst over de *rp’um*,
 Shapash, jij heerst over de dodengeesten.
 Moge de goden bij jou zijn,
 waarlijk, moge de doden bij jou zijn. (KTU 1.6.VI:46-48)

De zonnegod is degene die, zo blijkt elke morgen weer, de weg weet en wijst uit het onderaardse dodenrijk naar de hemel. Het is de weg die Baäl gaat en ook de *rp’um*. Dat laatste wordt beschreven in een aantal naar hen genoemde Ugaritische teksten.¹⁵ Daarin kunnen we lezen hoe ze worden uitgenodigd om deel te nemen aan een voor hen aangerichte maaltijd. Uit andere teksten weten we dat ze te hulp worden geroepen om bijstand te verlenen, bijvoorbeeld bij een troonswisseling (KTU 1.161) of bij ziekte (KTU 1,124). Niet voor niets betekent hun naam ‘heilanden/genezers’. In de *rp’um* teksten wordt hun reis uit het dodenrijk enkele keren beschreven. De kleitabletten zijn flink beschadigd, maar laten zich door de vele herhalingen goed reconstrueren. Zo lezen we in KTU 1.20.II:1-7:

Naar deze plaats moeten de *rp’um* zich begeven,

¹³ Zie D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew VIII*, Sheffield 2011, 124 met verwijzing naar deze tekst: ‘there is to him excrement or the privy, i.e. he has a call of nature’.

¹⁴ Zie Thiel, *Könige*, 163, met verwijzing naar Jer 51:39, 57; Ps 13:4; Job 3:13; Dan 12:2.

¹⁵ Een recente vertaling biedt H. Niehr, ‘Die rapi’ūma-Texte (KTU 1.20-22)’, in: B. Janowski & D. Schwemer (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testament. Neue Folge. Band 8. Weisheitstexte, Mythen und Epen*, Gütersloh 2015, 296-301.

naar deze plaats moeten de dodengeesten zich begeven.

Hun strijdwagens tuigden zij op,

hun paarden zadelden zij,

ze hieven de banieren.

Zij bestegen hun strijdwagens,

zij gingen naar hun hengsten.

Zij gingen een dag en een tweede,

na zonsondergang op de derde

arriveerden de *rp'um* op de dorsvloeren,

de dodengeesten op de plantages.

Deze tekst roept ook associaties op met andere elementen uit de verhalen over Elia en Elisa. De paarden en wagens komen we ook tegen in het verhaal van Elia's hemelvaart en van de hemelse bijstand aan Elisa in 2 Koningen 6. Daar komen we aan het slot nog op terug. De reis van dodenrijk naar de wereld der levenden in twee, drie dagen heeft ook een intrigerende parallel in Hosea 6, waar de profeet zich lijkt te keren tegen een beeld van JHWH waarin hij al zeer trekken van Baäl vertoont.¹⁶ We vervolgen nu eerst met een ander element uit de strijd tegen Baäl.

Het gevecht met Baäl als genezer

Volgens de boeken der Koningen verwachtte men in Israël niet alleen de regen maar ook genezing van Baäl. Daarover gaat het in het genoemde verhaal in 2 Koningen 1 over koning Achazja, die genezing zoekt bij de Baäl van Ekron. Alleen al uit het feit dat de naam van die god wordt verbasterd tot Baäl Zebub, 'heer van de vliegen', kan men opmaken dat het tendentiekus is. Dat neemt niet weg dat de daarin geschetste hoop op helende krachten van Baäl een bekend fenomeen was. We vinden dat ook terug in de naam van de met Baäl verbonden vergoddelijkte dodengeesten *rp'um*, 'genezers'. De genezende kracht van dodengeest, als keerzijde van de vrees voor ziekmakende boze dodengeesten, is ook bekend uit Egyptische en Mesopotamische teksten uit het oude Nabije Oosten. Een van de teksten uit Ugarit (KTU 1.124¹⁷) biedt een mooie illustratie van de manier waarop dit in zijn werk ging. Daarin wordt verteld hoe Ditan, een vooraanstaande vergoddelijkte voorvader, als een intermediair fungeert tussen een god en ouders die om goddelijke bijstand voor hun zieke kind vragen. Het eindigt met enkele aanwijzingen voor wat ze moeten doen.

Genezing is onmiskenbaar een centraal thema in de verhalen over Elia en Elisa. Dat hoeft hier niet nog eens uit de doeken gedaan te worden. Het is vooral goed om te wijzen op hun rol

¹⁶ Zie hierover ook noot 10.

¹⁷ Zie hierover O. Loretz, 'Nekromantie und Totenevokation in Mesopotamien, Ugarit und Israel', in: B. Janowski *et al.* (Hg.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament* (OBO, 129), Göttingen 1993, 285-318, i.h.b. 289-291; en eerder zijn vertaling in *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* II.3 (1988), 329-331.

als bemiddelaar. Dat gebeurt dan wel in de overtreffende trap: redding uit de dood. Die komt van JHWH na vurige voorbede door Elia (1 Kon 17:20-22) en Elisa (2 Kon 4:33). In het verhaal van de genezing van Naäman wordt nadrukkelijk gesteld dat JHWH hier de god is die genezing brengt (2 Kon. 5:15; vgl. v. 7). In het kader van de vergelijking met de *rp'um* is het interessant dat Elisa ook nog na zijn dood nog levenskracht kan doorgeven, zoals verteld wordt in het verhaal van de man die weer tot leven kwam nadat hij in aanraking was gekomen met het gebeente van Elisa (2 Kon 13:21).

Het gevecht met Baäl in de hemel

Terwijl men de dodenopwekking door Elia en Elisa kan zien als een extreme vorm van genezing, gaat het verhaal van de hemelvaart van Elia nog een stap verder. Aan het eind van het aardse leven van de profeet zelf is te zien hoezeer JHWH zich een god van leven en dood betoont en daarmee Baäl overtroeft. In meer dan één opzicht is de hemelvaart van Elia de klap op de vuurpijl. In het onderzoek is dit verband met het geloof in Baäl al vaker opgemerkt,¹⁸ maar de relatie met de bovengenoemde voorstellingen rond de *rp'um* is daarbij onderbelicht gebleven. De parallel wat betreft vervoermiddel, is onmiskenbaar. Nog sterker wordt die als we er ook de bijzondere vorm van bijstand bij betrekken zoals Elisa die krijgt in het verhaal van de belegering van Dotan door de koning van Aram die jacht maakt op de profeet (2 Kon 6:8-23). Daarin is sprake van vurige paarden en wagens die alleen voor ingewijden zichtbaar zijn (v. 17). Zo kort na de vermelding van de vurige paarden en wagens waarmee Elia ten hemel voer (2 Kon 2:11) is het wel zeer aannemelijk dat hier sprake is van een dezelfde hemelse ruitelij. Het heeft er alle schijn van dat Elia hier uit de hemel naar de aarde terug keert om Elisa bij te staan. Dat doet hij dan op dezelfde manier als de *rp'um*, van wie immers in Ugaritische teksten ook verteld wordt dat zij vanuit de wereld der doden met paarden en wagens de reis aanvaardden naar het land der levenden nadat zij te hulp geroepen zijn.

Conclusie

Zoals gezegd aan het begin, valt het op dat in de verhalen over Elisa expliciete verwijzingen naar Baäl ontbreken. Hoe verhoudt zich dat tot het feit dat net als in de verhalen over Elia parallellen met de voorstellingen over het geloof in Baäl te vinden zijn? Men zou het kunnen zien als een volgende stap in de strijd met Baäl: waar hij bij Elia nog met name wordt genoemd,

¹⁸ Zie hierover ook Armin Schmitt, 'Zum Thema "Entrückung" im Alten Testament', *BZ* 26 (1982), 34-49; i.h.b. 45-49; Leah Bronner, 'The Resurrection Motif in the Hebrew Bible: Allusions or Illusions?', *JBQ* 30 (2002), 143-154, i.h.b. 145-147; Leah Bronner, *Journey to Heaven: Exploring Jewish Views of the Afterlife*, Jerusalem/New York 2015, 24-25; Shaul Bar, 'Resurrection or Miraculous Cures? The Elijah and Elisha Narrative Against its Ancient Near Eastern Background', *OTE* 24 (2011), 9-18.

wordt hij bij Elisa doodgezwegen. Zijn rol is inmiddels helemaal door JHWH en zijn profeet overgenomen.

In ieder geval moge duidelijk geworden zijn dat men de verhalen over Elia en Elisa beter begrijpt als men goed weet wat men zich moet voorstellen bij Baäl en dat de teksten uit Ugarit van grote waarde zijn om te herkennen en te begrijpen wat over hem gezegd en gezwezen wordt.