

Ezechiël en de uitgedroogde botten



Ezechiël 37:1-14 nader bekeken

Oude Testament

– 2007

Ezechiël en de uitgedroogde
botten : Ezechiël 37:1-14 nader
bekeken / Bernadette de GROOT

Bernadette de Groot
Studentnummer 1018280
doctoraalscriptie Faculteit der Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap
Rijksuniversiteit Groningen
Hoofdvak Oude Testament
Begeleider: Prof. Dr. E. Noort
Meelezer: Dr. J.T.A.G.M. van Ruiten
Juni 2007



Inhoudsopgave

	Blz.
Inhoudsopgave	2
Inleiding	3
Ezechiël en zijn boek	6
<hr/>	
Werkvertaling	10
Afbakening en synchrone structuur van het tekstgedeelte	14
Detailexegese	18
Kernwoorden	26
Het visioen van Ezechiël	32
Samenvatting en conclusie	48
Literatuurlijst	50

Inleiding

Op de voorkant van deze scriptie is een gedeelte van een fresco te zien uit de synagoge van Dura Europos. Deze synagoge ligt in het oosten van Syrië, aan de Eufraat en stamt uit de derde eeuw na Christus.¹ De stad Dura lag aan een handelsroute. Toen in de tweede eeuw deze stad onder Romeins gezag kwam, werden er in deze stad amfiteaters, badhuizen en tempels gebouwd.² Zo kwamen er tempels voor onder andere Mithras, Jupiter en Zeus en er werden huizen omgebouwd tot een kerk en een synagoge. De synagoge en de kerk waren beiden beschilderd. Over de synagoge werd in de derde eeuw een nieuwe synagoge heen gebouwd. Deze was niet beschilderd met geometrische figuren zoals de eerste, maar met levende wezens. Dit is opvallend, aangezien dit op het eerste gezicht een tegenstelling lijkt met het beeldverbod in de Hebreeuwse bijbel, zoals dit bijvoorbeeld beschreven staat in Ex. 20:4 en Deut. 5:8.

Bij nadere beschouwing van deze teksten blijken ze niet zozeer te gaan om een kunst- of voorstellingsgebod als wel om een verbod op de verering van vreemde goden d.m.v. beelden.³ Zo mogen er wel beelden gemaakt worden die de kracht van JHWH representeren, zie o.a. Num. 21. In de (na-)exilische tijd verandert dit. De enige beelden die nog gemaakt mogen worden, zijn 'mentale' beelden (Ez. 1:10).⁴ De Tora wordt de vertegenwoordiging van JHWH (1Mak. 3:48). Vanaf de tweede eeuw na Christus wordt deze theorie vervangen door een wat lossere praktijk die o.a. de beschildering van de Dura-Europossynagoge mogelijk maakt. Dit wordt ondersteund doordat er uit later tijd meerdere met bijbelse taferelen beschilderde synagogen, beschilderde graven en geïllustreerde manuscripten gevonden zijn.⁵

Het fresco op de voorkant van deze scriptie is niet het enige in de synagoge. Naast deze afbeelding zijn er fresco's met onder andere het heiligdom van Silo, de oorlog van Eben-Ezer en de tempel van Salomo.⁶ Volgens Kraeling zijn er fresco's uit de boeken Genesis, Exodus, Numeri, 1 & 2 Samuel, 1 & 2 Koningen, 2 Kronieken, Jeremia, Ezechiël, Daniël, Nehemia en Ester.⁷ Zo is bijvoorbeeld een fresco te zien met daarop het verhaal uit 1 Koningen waar Elia de zoon van een weduwe opwekt.⁸

In de wetenschappelijke wereld verschilt men van mening over de precieze betekenis van sommige afbeeldingen. Zo is er een afbeelding van een man met een boekrol te zien. Deze wordt geïdentificeerd met Ezra, Samuel, Nathan, Jeremia en Mozes. De verschillen in identificatie van deze persoon hangen samen met de interpretatie van de overige afbeeldingen.

Daarnaast speelt de vraag of de fresco's allemaal afzonderlijk bekeken moeten worden of dat er een overkoepelende boodschap in zit. Alle vier de wanden van de synagoge worden door horizontale strepen in drie delen verdeeld. Hierbij wordt de bovenste baan met register A aangeduid, de middelste met register B en de onderste met register C. Zo vermeldt Kraeling dat Du Mesnil du Buisson register A aanduidt als historisch, register B als liturgisch en register C als moralistisch.⁹ Sonne ziet in register A de wet, in register B het priesterschap en in register C het koninkrijk, Graber trekt een analogie tussen Romeinse veroveraars en JHWH, terwijl Wischnitzer-Bernstein alle fresco's Messiaans interpreteert en Goodenough

¹ Spronk, K., 'Ezechiël 37-39. Dood', in: Maas, F., J. Maas & K. Spronk, *De bijbel spiritueel. Bronnen van geestelijk leven in de bijbelse geschriften* (Zoetermeer 2004) 419-420.

² Perkins, A., *The art of Dura-Europos* (Oxford 1973) 6.

³ Dohmen, C., 'Bild', in: Kasper, W., *Lexikon für Theologie und Kirche II* (Freiburg 1994) 440-449, hier 441.

⁴ Uehlinger, C., 'Bilderverbot', in: Betz, H., *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (Tübingen 1996/1998) 1574-1577, hier 1576.

⁵ Kraeling, C., *The synagogue* (New Haven 1956/ New York 1979) 340.

⁶ Gutmann, J. (ed), *The Dura-Europos synagogue: a re-evaluation* (Montana 1973) 141-143.

⁷ Kraeling, *The synagogue*, 349-350.

⁸ 1Kon. 18:30-38

⁹ Kraeling, *The synagogue*, 346.

mystisch. Kraeling is het met deze analyses niet eens. Achter de schikking van de afbeeldingen zit volgens hem geen eenduidig plan. Verder valt het hem op dat de synagoge, net als de kerk, veel verhalen uitbeeldt. Dit heeft volgens hem een didactische functie omdat de verhalen de gelovigen herinneren aan de grond en de essentie van het geloof. Blijkbaar kan dit alles via verhalen expliciet gemaakt worden. Opvallend is dat de verhalen beginnen bij de patriarchen en de hele geschiedenis tonen, de geschiedenis van de natie welteverstaan. Dit is onder meer uitgedrukt door vertegenwoordigers van de natie af te beelden. De essentie van de afbeeldingen bestaat uit de heilige geschiedenis van het uitverkoren volk in het licht van de verbondsbelofte.¹⁰ Deze werd aan Abraham gedaan en werd bevestigd aan Jacob en strekt zich uit tot aan de belofte van het Messiaanse rijk wanneer de diasporajoden weer kunnen terugkeren naar het eigen land.

Tegen deze achtergrond is het fresco op de voorkant van de scriptie belangwekkend. Het fresco bevindt zich op het onderste gedeelte van de noordwand van de synagoge.¹¹ De schilder heeft dit gedeelte van de wand in drie delen verdeeld door de achtergrond verschillende kleuren te geven. Op het fresco zien we drie mensen tegen een grijsachtig witte achtergrond. De mensen hebben hun armen in verschillende richtingen uitgestrekt. Boven hen is meerdere malen een hand te zien. Aan de rechterkant van de afbeelding staan twee piramidevormige bergen. Tussen de bergen in is een zwart vlak geschilderd. Op de bergen staan bomen. Op het onderste gedeelte liggen menselijke hoofden, benen, armen, voeten en lichamen. Geheel links staat (de kruin van) een boom. De drie mannen zijn identiek. Ze dragen alledrie een lange roodbruine jas, een groene broek en witte laarzen. Hun bovenkleding is rijkelijk versierd. Ze hebben hetzelfde kapsel en een snor met baard.

De man die het meest links staat heeft zijn armen wijd en boven zijn hoofd is de hand van JHWH te zien. De vingers van JHWH hebben het haar van deze man vast. De man staat temidden van allerlei lichaamsdelen. De man in het midden is kleiner dan de andere twee. Deze is waarschijnlijk als laatste van de drie geschilderd, getuige het feit dat hij op een voet van zijn rechterbuurman staat. Zijn linkerarm wijst schuin omhoog. Boven zijn hoofd is een geopende hand geschilderd. De geopende rechterhand van de middelste man wijst naar beneden.

De derde man heeft zijn beide armen omhoog. Zijn rechterhand wijst naar de hand aan de hemel. Aan de rechterkant staan roodbruine bergen met een diepe, zwarte kloof in het midden. De schilder wil hier waarschijnlijk mee aanduiden dat de berg in tweeën gesplitst is. Op de linkerkant van de berg zijn lichaamsdelen te zien. Aan de rechterkant zijn lichamen afgebeeld en een gebouw met ramen, mogelijk een huis of een miniatuurstad. In de rechterbovenhoek is weer een hand te zien, de hand van JHWH. Daaronder is een menselijke hand te zien.

Hoogstwaarschijnlijk verbeeldt dit fresco (een gedeelte van) Ezechiël 37. Zo zijn de mannen alledrie Ezechiël, maar doordat er drie keer een scène uit de perikoop staat afgebeeld, wordt Ezechiël ook drie maal afgebeeld. Allereerst is te zien hoe Ezechiël door de hand van JHWH in een dal vol uitgedroogde botten wordt neergezet (vers 1). Opvallend is, dat de schilder er niet voor gekozen heeft om uitgedroogde botten te schilderen, maar losse lichaamsdelen. De lichaamsdelen liggen in het rond, Ezechiël heeft zelfs een hoofd tussen zijn voeten. Vervolgens profeteert Ezechiël tegen de botten, in opdracht van JHWH (vers 4-6). De schilder laat, door telkens de hand van JHWH af te beelden, zien dat alles op initiatief van JHWH gebeurt.

Terwijl Ezechiël aan het profeteren is, komt er, volgens de schilder, een aardbeving. Dit is te zien aan het splijten van de rots. Vandaar ook dat het huis, de stad, aan de rechterkant

¹⁰ Kraeling, *The synagogue*, 350.

¹¹ Voor de beschrijving en interpretatie van het fresco, zie: Kraeling, *The synagogue* 178-203.

van het afgebeelde fresco niet recht staat. De lichaamsdelen trekken naar elkaar toe, totdat ze uiteindelijk levenloze mensen vormen. Dit is te zien aan de drie liggende naakte mannen aan de rechterkant bij de berg (vers 7-8).

Het fresco loopt door. De achtergrondkleur wordt nu roodbruin. Op het afgebeelde fresco is in de rechterbovenhoek de hand van JHWH te zien, met daaronder een mensenhand. Dit is de hand van Ezechiël. Ezechiël ontvangt met zijn rechterhand de opdracht van JHWH om te profeteren tot de רוּחַ (geest), die uit de vier windstreken moet komen om de vermoorden nieuw leven in te blazen. De רוּחַ uit de vier windstreken wordt verbeeld door vier gevleugelde vrouwen. Drie vliegen in de lucht, terwijl een vierde op de grond zit. Voor haar liggen drie naakte, levenloze mannen. Zij heeft het hoofd van één van de mannen in haar handen en staat op het punt hem de רוּחַ in te blazen (vers 9).

Aan de rechterkant van de zittende, gevleugelde vrouw staat een man. Hij heeft een onderkleed en een mantel aan. Met zijn rechterhand wijst hij naar de gevleugelde vrouwen en met zijn linkerhand houdt hij zijn mantel vast. Ook dit is Ezechiël. Hij heeft nog steeds hetzelfde kapsel en een baard met snor maar draagt nu kleding die bij de tempel en de rechtbank hoort. Zoals het begin van het boek Ezechiël aangeeft, was Ezechiël een priester, vandaar deze kledij.

Aan de rechterkant van Ezechiël staan tien mannen met dezelfde tempelkleding. Ze staan in twee rijen van drie en één van vier. Ze steken hun handen naar voren. Door gebrek aan ruimte en/of door onachtzaamheid hebben de vier samen zeven voeten. Het zijn de doden die, na de ingeblazen רוּחַ, weer op hun voeten staan (vers 10). Naast hen staat alweer Ezechiël, ook ditmaal in tempelkleding. Hij staat voor een berg en houdt met zijn linkerhand zijn mantel vast. Ezechiël participeert in deze laatste fase van de herleving. Hij heeft een geopende rechterhand richting de tien mannen en boven zijn hand is de hand van JHWH richting Ezechiël te zien. De profetie is vervuld en de herleving compleet.

Het fresco beeldt het herstel van het nationale leven uit. Dit werd volgens Kraeling als feit en als parabel geïnterpreteerd.¹² Tot op heden verschillen wetenschappers van mening of dit een juiste conclusie is. Zimmerli zegt dat het fresco niet alleen als beeld van bevrijding van het verbannen Israël begrepen moet worden maar ook als werkelijke dodenopwekking.¹³ Op de achtergrond staat een gespleten berg. Dit doet Zimmerli denken aan Ez. 38:19v., waar gesproken wordt over een aardbeving bij het einde der tijden. De schilder van het fresco heeft zich hierdoor laten leiden, is zijn mening. Door een soortgelijke interpretatie van Ez. 37:1-14 vonden ook de kerkvaders dat hier de dodenopwekking aan het einde der tijden verkondigd werd.

Greenberg is het hier niet mee eens. Volgens hem maakt de schilder niet duidelijk of het in Ezechiël gaat om een realiteit of om een parabolisch/metaforisch visioen.¹⁴ Dit verschil van inzicht komt ook naar voren bij de bespreking van de perikoop en vertaalt zich door naar de titel die beiden boven de perikoop zetten. Zo betitelt Zimmerli dit tekstgedeelte als 'Die Auferweckung des toten Israel',¹⁵ terwijl Greenberg het de titel 'The Resurrectional Metaphor of National Restoration',¹⁶ mee geeft.

Beiden zijn van mening dat het in de perikoop gaat om de terugkeer van de bannelingen uit de ballingschap. Maar waar het bij Greenberg gaat om een metafoor, ziet

¹² Kraeling, *The synagogue*, 180.

¹³ Zimmerli, W., *Ezechiel II* (Biblischer Kommentar Altes Testament; Neukirchen-Vluyn 1969) 899.

¹⁴ Greenberg, M., *Ezekiel 21-37* (A new translation with introduction and commentary, Anchor Bible; New York 1997) 750.

¹⁵ Zimmerli, *Ezechiel II*, 885.

¹⁶ Greenberg, *Ezekiel 21-37*, 741.

Zimmerli ook een werkelijke opwekking beschreven. Achter de beide gedachten gaat een bepaalde visie op de dood en de macht van JHWH schuil.

Uit de Hebreeuwse bijbel blijkt enerzijds dat JHWH een God is van levenden en niet van doden. Dit citaat uit Marcus 12:27 geeft goed de hoofdlijn van de Hebreeuwse bijbel weer. Door de dood ontstaat er een kloof tussen JHWH en de mens.¹⁷ De overledene is buiten het bereik van JHWHs macht en uit Zijn gezichtsveld. Anderzijds lijkt de macht van JHWH ook over de grens van het dodenrijk heen te gaan. Rechtvaardigen zullen na hun dood gered worden. Hen wacht een beloning en geborgenheid bij JHWH. Onrechtvaardigen daarentegen zullen hun straf niet ontlopen. Mijns inziens zit Ezechiël met zijn visioen tussen deze beide visies in. Hij gaat er vanuit dat JHWHs macht verder reikt dan het land der levenden, maar spreekt zich niet uit of en wat er na de dood zou zijn.

Tegen deze achtergrond formuleer ik mijn probleemstelling als volgt:

is Ezechiël de eerste die beelden van een opwekking uit de dood, een terugkeer naar het leven gebruikt voor zijn verkondiging?

Dit wil ik onderzoeken door eerst een beeld te schetsen van de persoon Ezechiël en een overzicht te geven van zijn boek. Aansluitend geef ik een eigen vertaling van de perikoop om te kijken of dit nieuwe inzichten kan geven die helpen bij het beantwoorden van de probleemstelling. Ik bespreek de structuur van de tekst om zo een beter overzicht te krijgen van de tekst. Daarna exegetiseer ik de tekst om zo een beter zicht te hebben op de achtergrond van de tekst. Ook zullen bepaalde kernwoorden worden toegelicht. Vervolgens kijk ik naar zowel de wereld van de bijbelse teksten als naar buitenbijbelse inscripties en teksten uit het Oude Nabije Oosten of hier vergelijkbare voorstellingen zichtbaar worden. Ik sluit af met een samenvatting en conclusie.

Ezechiël en zijn boek

In deze paragraaf geef ik achtergrondinformatie over Ezechiël en zijn boek, om zo de perikoop in diens context te kunnen plaatsen.

Het boek Ezechiël is een bijzonder boek. Het is bijna helemaal in de eerste persoon enkelvoud geschreven, met uitzondering van 1:3 en 24:24.¹⁸ Hierbij moet worden opgemerkt dat Ezechiël bij name wordt genoemd in de derde persoon enkelvoud in een Godsrede, die de profeet in de eerste persoon enkelvoud was begonnen (24:15/20).¹⁹ Ondanks het feit dat het in de eerste persoon geschreven is, blijft de persoon Ezechiël grotendeels onbekend. In de boodschap die Ezechiël wil overbrengen via visioenen en tekenhandelingen wordt gebruikt gemaakt van enige biografische gegevens, maar deze zijn minimaal.²⁰ Alles staat namelijk ten dienste van de boodschap, het woord van JHWH.²¹

¹⁷ Kaiser, O., *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit* (Berlijn & New York 1985) 186.

¹⁸ Hossfeld, F.L., 'Das Buch Ezechiel' in: Zenger, E., *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart, Berlin & Köln 1995/1998) 440-457, hier: 442.

¹⁹ Zimmerli, W., *Ezechiel I* (Biblischer Kommentar Altes Testament; Neukirchen-Vluyn 1969) *35v.

²⁰ Zimmerli, *Ezechiel I*, *24 & *27.

²¹ Hossfeld, F.L., 'Ezechiel/Ezechielbuch' in: Betz, H., *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (Tübingen 1996/2005) 1845-1848, hier 1845.

Ezechiël was de zoon van een zekere Buzi (1:3) en (zoon van een) priester. Uit de tekst kan niet eenduidig worden opgemaakt wie priester was, Ezechiël, zijn vader Buzi, of allebei.²² Het is niet onwaarschijnlijk dat ze beiden priester waren, aangezien in die tijd de zoon zijn vader in diens voetsporen volgde. Doordat Ezechiël de heiligheid van JHWH benadrukt en sterk ageert tegen religieuze fouten, is het waarschijnlijk dat Ezechiël in ieder geval zelf priester is geweest.²³ Wie Buzi verder was, is onbekend, hij komt in de stamlijsten niet voor.

De naam Ezechiël betekent: 'JHWH geeft kracht' of 'moge JHWH kracht geven'. Deze naam wordt in het boek Ezechiël gebruikt in 1:3 en 24:24 en komt in de Hebreeuwse bijbel verder voor in 1Kron. 24:16. Dit was (ook) een priester en leefde waarschijnlijk een eeuw na Ezechiël. Het is onduidelijk of deze priester(kaste) familie was.²⁴

Naar aanleiding van de data die in het boek vermeld staan, kan worden opgemaakt dat Ezechiël werd geboren in Juda in 622 voor Christus.²⁵ Dit was net voordat Josia met zijn grootse hervormingen begon. Ezechiël leefde tijdens het openbare optreden van de profeet Jeremia, was getrouwd (24:18) en dertig jaar oud toen hij begon met profeteren in 593 voor Christus. Hij bleef actief als profeet tot tenminste 571 voor Christus (29:17), de tijd van de Babylonische ballingschap (1:2).

In 598 voor Christus veroverde koning Nebukadnessar van Babylonië de stad Jeruzalem.²⁶ Waarschijnlijk hoorde Ezechiël bij de eerste groep inwoners die uit Jeruzalem werd gedeporteerd naar Babylonië. De bannelingen kwamen waarschijnlijk terecht in de joodse nederzetting Tel-Abib (3:15) bij het Kebarkanaal (1:1) bij Nippur. Jeruzalem en Juda werden vernietigd en de onafhankelijkheid in het beloofde land moest worden opgegeven. Doordat naast dit alles het volk ook nog in ballingschap werd gestuurd, behoort deze periode tot de grootste crises die geschiedenis van Israël gekend heeft.

Het boek is duidelijk gestructureerd. Zo zijn er drie delen te onderscheiden, te weten: 1-24, de orakels over het oordeel tegen Israël, 25-32, de orakels tegen vreemde volken en als laatste 33-48, de heilsorakels, orakels over redding voor Israël.²⁷ De orakels over het oordeel helpen het volk te begrijpen waarom JHWH haar in ballingschap stuurde. De orakels tegen de zeven vreemde volken (Ammonieten, Moabieten, Edomieten, Filistijnen, inwoners van Tyrus, Sidon en Egypte, zie Deut. 7:1)²⁸ zijn een soort hoop voor Israël. Er wordt straf voor deze volken voorzegd en een nieuw koninkrijk aan Israël beloofd.

De heilsorakels bestaan uit twee delen. Hoofdstuk 33-39 vermeldt een nieuwe exodus en de verovering van het land, zoals dat in het boek Jozua ook beschreven staat, terwijl de laatste hoofdstukken, 40-48, gaan over de nieuwe indeling van dat land en de herbouw van de heilige stad, inclusief de tempel.

De orakels tegen de vreemde volken worden in zeven gevallen voorafgegaan door een datum. In zes gevallen betreft het een orakel tegen Egypte en éénmaal is er sprake van Tyrus.²⁹ De grote nadruk op orakels tegen Egypte is te verklaren vanwege het feit dat, in de ogen van Ezechiël, Egypte er voor gezorgd heeft dat het volk de eed aan Nebukadnessar na

²² Zimmerli, *Ezechiël I*, blz*24

²³ Goldingay, J., 'Ezechiël' in: Dunn, J. & J. Rogerson (ed.), *Eerdmans commentary on the Bible* (Michigan/Cambridge 2003) 623-664, hier 625.

²⁴ Zimmerli, *Ezechiël I*, *38.

²⁵ Goldingay, 'Ezechiël', 623.

²⁶ Zie 2Kon. 24:10-17.

²⁷ Boadt, L., 'Book of Ezechiël', in: Freedman, D., *Anchor Bible Dictionary II* (New York 1992), 711-722, hier 711.

²⁸ Hossfeld, 'Ezechiël/Ezechiëlbuch', 1846.

²⁹ Zie hoofdstuk 25-32.

verloop van tijd niet meer nakwam waardoor zij in ballingschap is geraakt. Tyrus wordt genoemd vanwege diens spot na de val van Jeruzalem.³⁰

De data bij de orakels tegen de vreemde volken zijn niet de enige. Het zijn er 14 in totaal (1:1v, 3:16, 8:1, 20:1, 24:1, 26:1, 29:1, 29:17, 30:20, 31:1, 32:1, 32:17, 33:21 en 40:1). De andere data hebben te maken met hoogtepunten uit de carrière van Ezechiël, zoals de datum van zijn roeping.³¹ Door het gebruik van data en de eerste persoon enkelvoud krijgt het boek het karakter van een biografie.³² Verder laten de data ook zien dat Ezechiëls boodschap, het oordeel en de restauratie, stap voor stap voorzeggd was door JHWH.³³ Daarnaast worden, met uitzondering van 37:1-14, de grote visioeneenheden (1:1-3:15, 8-11 en 40-48) voorafgegaan door een datum.³⁴

Visioenen zijn geen ongewoon verschijnsel bij profeten. Wat Ezechiël onderscheidt, is de kracht waarmee deze geschilderd worden. Opvallend is ook dat Ezechiël in zijn visioenen handelend optreedt, bijvoorbeeld van leven naar dood (11:13) en van dood naar leven (37:7v & 10).³⁵ Zijn visioenen beginnen allemaal met een standaardformule, namelijk dat de **יד-יהוה** (Hand van JHWH) op hem is. Verder komen er in zijn visioenen verplaatsingen voor, deze komen door de **רוח** (geest). Dit zijn ook de enige verplaatsingen waarvan melding wordt gemaakt in het boek Ezechiël, want voor de rest is hij alleen maar in Tell Abib, bij de andere bannelingen. Een probleem bij de visioenen is echter dat moeilijk uit te maken is wat Ezechiël werkelijk heeft ervaren en wat zich alleen in zijn hoofd/geest heeft afgespeeld.³⁶

Naast visioenen beschrijft Ezechiël tekenhandelingen. Drie van de zeven volgen direct op een visioen (4v na 1-3, 12:1-20 na 8-11 en 37:15-28 na 37:1-14).³⁷ Ofschoon de vorm van het bericht bij de tekenhandeling kan verschillen, bestaat de kern uit een goddelijke opdracht aan het adres van de profeet. Aan Ezechiël wordt gemeld wat voor soort handeling hij moet ondernemen omtrent de verkondiging. Hierbij zijn twee soorten te onderscheiden. Het kan een tweedelig bericht zijn, namelijk een bevel met duiding, zoals beschreven in 4v, 12:17-20, 21:11v en 21: 23-28 of een driedelig bericht. Bij de driedeling komt na het bevel de vraag van het volk, waarna de duiding plaatsvindt. Dit is te zien in 12: 1-16, 24:15-24 en 37:15-19. De tekenhandelingen hebben als functie de (on)heilsaankondigingen te concretiseren, het publiek op te roepen zich om te keren en een nieuwe hoopvolle toekomst tegemoet te zien.

De tekenhandelingen zijn niet het enige waarbij het publiek een rol speelt. Ezechiël maakt in zijn boek zelfs gebruik van de woorden van het volk om zijn boodschap over te brengen. Dit doet hij op twee verschillende manieren. Enerzijds is er het volk dat vraagt en JHWH die antwoordt (12:26-28 en 37:11-14), anderzijds wordt het volk terecht gewezen bij hun uitspraak en volgt daar een handeling van JHWH op (11:2-12 en 33:23-29).³⁸

Als laatste bevat het boek Ezechiël beeldende verhalen. Hierbij maakt Ezechiël bijvoorbeeld gebruik van een motief uit een volksverhaal om er vervolgens een allegorie van vier bladzijden van te maken (hoofdstuk 16).³⁹ Daarnaast zijn er gelijkenissen beschreven. In al dit soort verhalen kan vloeiend overgegaan worden naar een duiding van het geheel.

³⁰ Zimmerli, *Ezechiël I*, *92-*93.

³¹ Boadt, 'Book of Ezekiel', 713.

³² Hossfeld, 'Ezechiël/Ezechiëlboek', 1845.

³³ Boadt, 'Book of Ezekiel', 713.

³⁴ Hossfeld, 'Das Buch Ezechiël', 444.

³⁵ Zimmerli, *Ezechiël I*, *28.

³⁶ Goldingay, 'Ezekiel', 623.

³⁷ Hossfeld, 'Das Buch Ezechiël', 444.

³⁸ Hossfeld, 'Ezechiël/Ezechiëlboek' 1845-1846.

³⁹ Goldingay, 'Ezekiel', 624.

In het boek laat Ezechiël verwantschap zien met andere profeten. Zo is in zijn taalgebruik verwantschap te zien met de pre-exilische profeten Elia en Elisa.⁴⁰ Ezechiël spreekt namelijk over de **ידייהוה** die op hem is in 1:3, 3:22, 33:2 en 37:1, net als Elisa in 2Kon. 3:15. Ook spreekt hij over de **רוח** die op hem is (2:2, 3:12, 8:3 en 37:1), net als Elia in 1Kon. 18:12 en 2Kon. 2:16.⁴¹ Deze **רוח** tilt Ezechiël op en verplaatst hem (8:3) en hij kan over grote afstand zien, net als Elia in 2Kon. 5:26. Een probleem met de vergelijking tussen Ezechiël enerzijds en Elia en Elisa anderzijds is, dat deze laatste twee geen eigen boek hebben achtergelaten en alles gebaseerd is op verhalen die over hen zijn overgeleverd.

In zijn extatische visioenen (hoofdstuk 1, 8, 10, 37 en 40) beschrijft Ezechiël hoe hij door JHWHs aanwezigheid wordt overmand. Hierdoor hebben wetenschappers zich menigmaal afgevraagd of Ezechiël in trance was of aan een psychische ziekte leed. Het publiek bij Hosea (9:7) heeft een duidelijke mening: de man van de **רוח** is **משגע** (gek).

Met betrekking tot de thematiek die Ezechiël in zijn boek bespreekt, staat hij het dichtst bij Jeremia. Niet alleen zijn de onderwerpen hetzelfde, ze gebruiken ook gelijke woorden, spreuken en orakelstijl. Zo neemt Boadt aan dat Ezechiël zich voor zijn beroemde visioen over de uitgedroogde botten (37:1-14) heeft laten inspireren door Jer. 8:1-3.⁴² Hier staat beschreven dat men de botten van koningen, raadsheren, priesters, profeten en inwoners van Jeruzalem uit hun graven haalt om ze uit te spreiden voor de zon, de maan en de sterren. Omdat ze deze bij leven vereerden, moeten ze dit ook na hun dood ook maar doen.

Ezechiël heeft zich niet alleen laten inspireren door Jeremia. Zijn boek laat ook overeenkomsten zien met het boek Jesaja.⁴³ Jes. 7:20 vermeldt dat JHWH met een geleend scheermes Juda zal scheren. Dit is figuurlijk bedoeld. Het volk zal een nederlaag lijden, gedeporteerd worden en het hoofdhaar zal worden afgeschoren, zoals men dit indertijd deed met krijgsgevangenen.⁴⁴ Ezechiël gebruikt dit beeld van Jesaja in een dramatische tekenhandeling. In het vijfde hoofdstuk beschrijft hij hoe hij van JHWH een zwaard moet pakken en deze gebruiken als het mes van een kapper om zijn hoofdhaar er mee af te scheren. Eén deel moet hij verbranden, een tweede deel versnijden en het laatste deel laten wegwaaien door de wind, om zo het komend onheil te laten zien.

De verkondiging van Ezechiël bestaat uit een beweging van onheil naar heil. Deze overgang wordt gemarkeerd door de enige biografische vertelling waarbij niet ook direct sprake is van een rede van JHWH, namelijk 33:21v.⁴⁵ Daarnaast zijn er meerdere voorbeelden te noemen die deze beweging ondersteunen. Zo wordt in 6:5 en 24:4v en 10 gesproken over het gericht over Israël. Lijken zullen niet worden begraven en hun botten zullen worden verstrooid of verbrand. Hiertegenover staat 37:1-14 waar een opstanding van de botten beschreven wordt en graven geopend zullen worden om mensen, levend en wel, te doen opstaan.⁴⁶

Een ander voorbeeld is te zien in de hoofdstukken 3 en 33. In beide hoofdstukken wordt gesproken over de wachter en over niet kunnen spreken. Nadat Ezechiël in de voorgaande hoofdstukken geroepen is als profeet, geeft JHWH Ezechiël in het derde hoofdstuk de opdracht het volk te waarschuwen en te spreken wat JHWH hem ingeeft. Voor de rest zal Ezechiël **אלם** (stom) zijn totdat de stad gevallen is. In het drieëndertigste hoofdstuk

⁴⁰ Zimmerli, *Ezechiël I*, *64.

⁴¹ Boadt, 'Book of Ezekiel', 717.

⁴² Boadt, 'Book of Ezekiel', 719.

⁴³ Zimmerli, *Ezechiël I*, 128.

⁴⁴ Pelletier, A., 'Jesaja' in: Eynikel, E. (ed), *Internationaal commentaar op de Bijbel II* (Kampen 2001) 1109-1153, hier 1128.

⁴⁵ Hossfeld, 'Das Buch Ezechiël', 445.

⁴⁶ Hossfeld, 'Ezechiël/Ezechiëlbuch', 1846.

krijgt Ezechiël te horen dat de stad gevallen is waarna hij niet meer אלה is. Hij kan nu weer, naast de woorden van JHWH, zelf spreken.

Verder staat bijvoorbeeld het eerste tempelvisioen in 8-11 tegenover het tweede tempelvisioen in 40-48. Terwijl in het eerste tempelvisioen de heerlijkheid van JHWH de tempel verlaat, keert deze in het tweede tempelvisioen terug.

Opvallend is dat in het gedeelte over het onheil gebruik wordt gemaakt van kleinere eenheden dan bij het heil. Verder wordt de beweging van onheil- naar heilverkonding enkele malen onderbroken. Zo wordt bijvoorbeeld in 11:14-21 al hoop uitgesproken voor de toekomst, tegen alle onheil in.⁴⁷

De boodschap die Ezechiël met zijn boek wil uitdragen, is meervoudig. Allereerst wordt er een verklaring gegeven voor de ballingschap. Het volk had het verbond met JHWH afgewezen en zich niet loyaal gedragen ten opzichte van JHWH. Ze hebben diens heiligheid geweld aangedaan (bijvoorbeeld door het bewenen van Tammuz, de god van de Kanaanieten⁴⁸) en nooit hun hart gegeven. Dit heeft er voor gezorgd dat JHWH het volk in ballingschap liet belanden. Ook wordt uitgelegd wat JHWH zal doen om de verbondsrelatie te herstellen. Hij haalt de mensen terug uit de ballingschap (hoofdstuk 36 en 37), geeft hen een nieuw hart en vernieuwd vertrouwen in JHWH.⁴⁹

Het herstel van het volk wordt gezien als een daad van herschepping.⁵⁰ Zoals hierboven al vermeld staat, is de verkondiging van het woord van JHWH het belangrijkste. Biografische elementen worden hier ondergeschikt aan gemaakt. Ezechiël mag niet rouwen om de dood van zijn vrouw, dit ten voorbeeld voor het volk dat niet mag rouwen om het gericht over Israël maar alleen wegwijnen vanwege hun ongerechtigheid (24:15-27).⁵¹

Het is duidelijk dat Ezechiël een bijzonder boek is. Ondanks het feit dat het boek in de eerste persoon enkelvoud geschreven is, wordt er weinig over de persoon Ezechiël bekend. Dit omdat alle biografische gegevens ten dienste staan van de boodschap die hij wil verkondigen. Hij meldt in eerste instantie het gericht maar geeft later in het boek hoop door het komende heil te verkondigen. Ezechiël kent de Schrift goed. Qua taalgebruik vertoont hij veel overeenkomsten met de pre-exilische profeten, zoals Elia en Elisa, terwijl het onderwerp past bij de exilische profeten, zoals Jeremia en Jesaja.

Werkvertaling

In deze paragraaf geef ik mijn vertaling van de perikoop weer. Deze eigen vertaling vormt de basis voor het verdere onderzoek in deze scriptie. Ik heb mijn vertaling vergeleken met de Statenvertaling (afgekort SV), de Nieuwe Bijbelvertaling (NBV) en de Naardense Bijbel (NB). In de voetnoten vermeld ik de verschillen met deze andere vertalingen. Verder vermeld ik de belangrijkste verschillen tussen de Masoretische tekst (MT) en de bekendste versies. Ik geef hierbij een beargumenteerde visie op wat mijns inziens de juiste lezing is.

⁴⁷ Hossfeld, 'Das Buch Ezechiel', 451.

⁴⁸ Ezechiël 8:14.

⁴⁹ Boadt, 'Book of Ezekiel', 721.

⁵⁰ Baltzer, D., 'Ezechiel', in: Fahlbusch, E., *Evangelisches Kirchen Lexikon* (Göttingen 1956-1962/1986) 1248-1250, hier 1250.

⁵¹ Zimmerli, *Ezechiel I*, 571-572.

- 1aa De hand van JHWH kwam⁵² op mij.
 ab En hij liet mij uitgaan door⁵³ de geest van JHWH
 ac en Hij zette mij neer in het midden van het dal
 ba en het was vol botten.⁵⁴
- 2aa En Hij voerde mij rondom aan hen voorbij.⁵⁵
 ba En zie! Er waren er zeer veel op de grond van het dal
 bb en zie, zij waren uitgedroogd.
- 3aa En Hij zei tot mij:
 ab Mensenkind,
 ac kunnen deze botten herleven?
 ba Ik zei:
 bb Adonai⁵⁶ JHWH, u weet dat.
- 4aa En Hij zei tot mij:⁵⁷
 ab Profeteer over deze botten
 ba En zeg tot hen:
 bb Droge botten
 bc hoort het woord van JHWH
- 5aa Zo spreekt⁵⁸ Adonai⁵⁹ JHWH
 ab tot deze botten:
 ba Zie! Ik zal geest⁶⁰ in jullie brengen⁶¹ en jullie zullen herleven.⁶²
- 6aa Ik zal op jullie spieren geven en ik zal op jullie vlees laten groeien
 ab en ik zal jullie met huid bedekken

⁵² Ezechiël maakt in dit vers gebruik van een zegswijze, die vaker in zijn boek voor komt (o.a. 1:3 en 3:22). Door het abrupte begin (perfectum) hebben vele commentatoren gedacht dat de tekst oorspronkelijk met een tijdsdatering begon, maar dat deze later is weggefallen. Dit is niet te bewijzen en geen van de oude handschriften heeft iets dat daar op lijkt. (Voor discussie hierover: Zimmerli, *Ezechiël II*, 886.) Wel heeft de LXX (en de Peschitta) de toevoeging *καὶ ἐγένετο*. Zij begint de eerste zin aldus: en het geschiedde dat... Waarschijnlijk heeft men dit later toegevoegd om zo de ontbrekende tijdsdatering te omzeilen. Ook een enkele vertaler heeft moeite met het begin van deze perikoop en probeert een verbinding te leggen met andere keren dat de hand van JHWH op Ezechiël was door de toevoeging van het woord 'opnieuw' (zoals de NBV).

⁵³ De SV maakt de Heere tot onderwerp van de zin, waardoor ze Hem identificeert met de hij-vorm van het werkwoord (En de Heere voerde mij uit in de geest). Als deze vertaling bedoeld was, dan is de plaats van het subject (JHWH) na het bijwoord lastig. Deze geforceerde lezing zou een interpretatie kunnen reflecteren van de gebeurtenis als reëel in plaats van visionair (Greenberg, *Ezekiel 21-37*, 742).

In de NBV ontbreekt de Godsnaam volledig.

⁵⁴ De LXX (uitgezonderd ms. 967) (en Targum) heeft de toevoeging 'αυφρωπτων'. Zij laat duidelijk weten wat voor soort botten er liggen: mensenbotten. Ik ben met Zimmerli eens dat deze toevoeging overbodig is.

⁵⁵ De NBV maakt het subject (mij) tot onderwerp van de zin (ik moest er aan alle kanten omheen lopen).

⁵⁶ De LXX ziet 'Adonai' als een toevoeging en laat deze weg (zie ook vers 5, 9 en 12).

⁵⁷ Enkele handschriften van de LXX en de Vetus Latina voegen בן־אדם (mensenkind) toe. Vergelijk hiervoor hoofdstuk 17:12 voetnoot a van de BHS. Mogelijk voegen ze dit toe om te systematiseren, zodat elke keer als God tot Ezechiël spreekt, er begonnen wordt met de aanduiding 'mensenkind'. Ik sluit mij bij Zimmerli aan, die zegt dat het hier om een toevoeging gaat (Zimmerli, *Ezechiël II*, 887).

⁵⁸ De NB gebruikt hier een voltooid tegenwoordige tijd terwijl de SV, de NBV en ik hier een onvoltooid tegenwoordige tijd hanteren.

⁵⁹ Dit woord mist in de LXX, zie de voetnoot bij vers 3.

⁶⁰ Het woord רוּחַ kent veel betekenissen, zoals wind, geest en adem. De LXX vertaalt רוּחַ met geest/adem van leven, hetgeen teruggaat op רוּחַ חַיִּים. Hier staat alleen het woord רוּחַ. Daarom ben ik van mening dat het ook als zodanig vertaald dient te worden. Voor de precieze uitleg van de vertaling van רוּחַ: zie de paragraaf 'Kernwoorden'.

⁶¹ De NBV heeft een vrijere vertaling en geeft: Beenderen, ik ga jullie adem geven.

⁶² De LXX heeft ζῶης (dit komt in het Hebreeuws neer op: חַיִּים) in plaats van רוּחַ יִתֶּם. Hierdoor wordt de LXX vertaling: 'levensgeest' of 'levensadem.' De LXX grijpt dus al vooruit op wat komen gaat. De LXX wordt niet door andere handschriften ondersteund. Daarom sluit ik mij aan bij de MT.

- ac en ik zal jullie geest⁶³ geven en jullie zullen herleven
 ba en jullie zullen erkennen dat ik JHWH ben
 7aa Toen profeteerde ik zoals mij bevolen was.⁶⁴
 ba Er ontstond een geluid⁶⁵ toen ik profeteerde,⁶⁶ en zie, een beweging.
 bb De botten⁶⁷ trokken⁶⁸ nader tot elkaar
 bc bot naast bot
 8aa Ik zag en zie! Op hen waren spieren en vlees bedekte hen.
 ab en⁶⁹ huid kwam daaroverheen⁷⁰ om te bedekken
 ba maar adem was niet in hen.
 9aa En Hij zei tot mij:
 ab Profeteer tot de geest.
 ba profeteer, mensenkind en zeg tot de geest: Zo spreekt Adonai⁷¹ JHWH
 bb Kom uit de vier windstreken, geest⁷²

⁶³ De LXX heeft πνευμα μου (mijn geest). Waarschijnlijk is deze toevoeging geïnspireerd op 36:27 en 37:14 (Block, D., *The book of Ezekiel: chapters 25-48* (The new international commentary on the Old Testament; Michigan & Cambridge 1998) 368). Deze lezing wordt niet door andere handschriften ondersteund. Daarom sluit ik mij aan bij de MT.

⁶⁴ Enkele Hebreeuwse manuscripten, de LXX, de Syrische vertaling en de Vulgaat hebben hier צוֹנִי (pi'el 3^e persoon mannelijk enkelvoud met een suffix van de eerste persoon enkelvoud) in plaats van צוֹיִתִּי (pual 1^e persoon enkelvoud). Dit doen zij in vergelijking met vers 10 waar in de MT wel de pi'el-vorm wordt gebruikt. Juist het veranderen van een ongebruikelijke werkwoordstijd in een meer gebruikelijke, waardoor de tekst geëgaliseerd en gesystematiseerd wordt, lijkt mij van later datum. Vandaar dat ik mij aansluit bij de MT. Voor de vertaling maakt deze keuze in dit geval overigens niets uit.

⁶⁵ Dit woord mist in enkele handschriften van de oorspronkelijke LXX, waarschijnlijk is het weggefallen. Mogelijk is het woord in de LXX overgeslagen omdat het inhoudelijk in רעַע terugkeert (Zimmerli, *Ezechiël II*, 887).

⁶⁶ De BHS geeft aan dat er waarschijnlijk met veel Hebreeuwse manuscripten, de LXX en meerdere manuscripten van de codex Reuchlinianus van de Targum ך (voorzetsel) gelezen moet worden in plaats van ך (bijwoord). Maar het bijwoord ך vlak voor de infinitief geeft een onmiddellijk gevolg aan. Tegelijk met het profeteren ontstaat er een geluid (Maarsingh, B., *Ezechiël III* (De prediking van het Oude Testament; Nijkerk 1991) 81). Daarom is het mijns inziens onjuist om af te wijken van de MT.

⁶⁷ In twee Hebreeuwse handschriften mist dit woord. Volgens de BHS moeten wij waarschijnlijk met twee Hebreeuwse handschriften en de LXX hier een lidwoord lezen voor לעצמות, zodat het werkwoord naar het subject verwijst.

⁶⁸ Het werkwoord in deze zin is een gemengde vorm. Het werkwoord begint als een 3^e persoon vrouwelijk meervoud maar heeft als uitgang de 3^e persoon mannelijk meervoud. De LXX heeft hier duidelijk een 3^e persoon meervoud. De Sebir heeft een 3^e persoon mannelijk meervoud. De BHS is van mening dat dit waarschijnlijk de beste lezing is. Zij ziet de MT-vorm als een correctie van de mannelijke werkwoordsvorm om zo de dubbelheid tussen het vrouwelijk woord 'bot' en het mannelijke woord 'volk' te handhaven (Zimmerli, *Ezechiël II*, 887). Volgens Driver (Zimmerli, *Ezechiël II*, 887) mag de MT werkwoordsvorm als dialectvorm van de 3^e persoon vrouwelijk meervoud behouden blijven, omdat zij een parallel kent in Jer. 49:11. In Ges-K §60a voetnoot 1 wordt deze werkwoordsvorm gezien als een ongeschikte verbetering van ויקרבו. Op deze manier wordt gepoogd de werkwoordsvorm in overeenstemming met het geslacht van het zelfstandig naamwoord te brengen (Zimmerli, *Ezechiël II*, 887). Een derde mogelijkheid is dat in de eind-ו een verstomd lidwoord zit voor het volgende subject. Zimmerli zelf beveelt de lezing van de twee Hebreeuwse handschriften niet aan.

Zelf ben ik van mening dat de ongewone werkwoordsvorm gehandhaafd moet blijven, juist omdat zij zo weinig voorkomt. Zij heeft een parallel (Driver) en daarom denk ik dat er bewust voor een gemengde vorm gekozen is door de originele schrijver. Het ontbreken van het lidwoord versterkt voor mij de juistheid van deze werkwoordsvorm en de voorgeschreven vorm van het subject. Ik sluit mij dus volledig aan bij de schrijfwijze van de MT.

⁶⁹ De NBV herhaalt het 'zien' van 8a en vertaalt deze zin als volgt: ik zag hoe er een huid over de botten heen trok.

⁷⁰ Volgens de BHS moeten wij hier waarschijnlijk ויקרם (nifal in plaats van qal) lezen. Vergelijk hiervoor de LXX, de Syrische vertaling en de Vulgaat. De qal geeft een juiste vertaling. Daarom verander ik deze niet in een nifal.

⁷¹ Dit woord mist in de LXX, zie hiervoor de voetnoot bij vers 3.

- bc en blaas in deze vermoorden opdat zij zullen herleven⁷³
- 10aa En ik profeteerde⁷⁴ zoals Hij mij bevolen had
- ba en de adem kwam in hen en zij herleefden
- bb en zij stonden op hun voeten
- bc een zeer zeer groot leger
- 11aa En Hij zei tot mij:
- ab Mensenkind,
- ac deze botten
- ad zijn het huis Israël.
- ba Zie!⁷⁵ Zij zeggen:
- bb Uitgedroogd zijn onze botten en verloren gegaan⁷⁶ onze hoop, wij gaan te gronde
- 12aa Daarom, profeteer en zeg tot hen:⁷⁷
- ab Zo spreekt Adonai⁷⁸ JHWH
- ac Zie! Ik zal jullie graven openen
- ad En ik zal jullie doen opkomen uit jullie graven, mijn volk.⁷⁹
- ba En ik zal jullie leiden naar het land Israël.⁸⁰
- 13aa En jullie zullen erkennen dat ik JHWH ben
- ba als Ik jullie graven heb geopend

⁷² De LXX laat dit woord weg. Dit wordt niet ondersteund door andere versies. In mijn ogen is dit onjuist (Block, *The book of Ezekiel*, 369).

⁷³ Meerdere Hebreeuwse handschriften hebben ויחי (perfectum) in plaats van ויחי (imperfectum). Zij zien de werkwoordsvorm als een nieuwe handeling in het verleden of een handeling in het verleden heeft resultaat voor het heden. De MT ziet de werkwoordstijd als een nieuwe handeling voor de toekomst. Voor beide werkwoordstijden valt iets te zeggen. Doordat de Hebreeuwse handschriften niet door andere handschriften zoals de LXX worden ondersteund, sluit ik mij aan bij de MT. Voor de vertaling maakt dit (zo goed als) niets uit.

⁷⁴ Enkele Hebreeuwse mss hebben hier והתנבאתי in plaats van והנבאתי. De BHS is van mening dat hier הנבאתי (nifal) hoort te staan. Zimmerli (Zimmerli, *Ezechiël II*, 887) is van mening dat deze werkwoordsvorm alleen te verklaren is als er van uit gegaan wordt dat de ה geassimileerd is. Deze werkwoordsvorm valt op, aangezien in vers 7 een nifal gebruikt wordt. De werkwoordsvorm uit deze zin komt ook voor in Ezechiël 13:17. Daar wordt hij vertaald met: zich als een profeet gedragen. Volgens Zimmerli moeten wij ons afvragen of er een bedoeling is met het herhaalde werkwoord in vergelijking met vers 9. Een aantal commentatoren gaat uit van een verschrijving en deelt de mening van de BHS. Clines (Clines, D. (ed), *The dictionary of classical Hebrew V* (Sheffield 2001) 582/583), Koehler & Baumgartner (Koehler, L & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament II* (Leiden/New York/Köln 1995) 659) en Gesenius (Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Leipzig 1921) 478) zijn van mening dat het hier om een Hitpa'el gaat. Waltke en O'Conner (Waltke, B. & M. O'Conner, *An introduction to biblical Hebrew syntax* (Wiona 1990) 360 & 425v) noemen de werkwoordsvorm door de afwijking een Hippael. Ik sluit mij hier bij aan.

⁷⁵ Enkele Hebreeuwse handschriften hebben והנה (en zie!). Het originele handschrift van de LXX heeft hier και αυτοι (en aan hen) De Targum heeft h'nwn en de Vulgaat ipsi (wijzelf). De BHS is van mening dat we hier waarschijnlijk והנה moeten lezen. Allen proberen ze een oplossing te vinden voor het ontbreken van de ה, maar dit is niet nodig. Onze tekst heeft een parallel in o.a. Amos 7:4 (Block, *The book of Ezekiel*, 369). Daarom sluit ik mij aan bij de MT.

⁷⁶ Met meerdere Hebreeuwse handschriften, de LXX en de Targum kunnen we beter אבדה lezen, zegt de BHS. Zimmerli sluit zich hier volledig bij aan (Zimmerli, *Ezechiël II*, 887). Hij geeft aan dat de ה via dittografie in de tekst gekomen is. Zijn argument wordt ondersteund door veel handschriften en daarom kom ik tot dezelfde conclusie.

⁷⁷ Dit woord mist in een Hebreeuws handschrift en in de LXX. Aangezien dit niet door andere handschriften wordt ondersteund, sluit ik mij aan bij de MT.

⁷⁸ Dit woord mist in de LXX, zie hiervoor de voetnoot bij vers 3.

⁷⁹ Dit woord mist in de LXX en de Syrische vertaling. Door veel commentaren wordt het gezien als een glosse (Block, *The book of Ezekiel*, 373) en zij willen het dan ook graag verwijderen. Hier is onvoldoende grond voor (Aalders, G., *Ezechiël II, 25-48* (Commentaar op het Oude Testament; Kampen 1957) 198).

⁸⁰ De NB heeft hier 'op Israëls rode grond'.

- bb en als Ik jullie heb doen opkomen uit jullie graven, mijn volk.⁸¹
 14aa En Ik zal in jullie mijn adem geven en jullie zullen herleven.
 ab En ik zal jullie neerzetten in jullie land.
 ba En jullie zullen erkennen dat Ik, JHWH, heb gesproken en doe. Uitspraak van JHWH.⁸²

Opvallend is het verschil met de LXX met betrekking tot de Godsnaam. Waar het Hebreeuws spreekt over אֲדֹנָי יְהוָה, oftewel een dubbele Godsnaam, heeft de LXX hier Κύριε, oftewel een enkele Godsnaam, zie vers 3, 5, 9 en 12.

Afbakening en synchrone structuur van het tekstgedeelte

In deze paragraaf geef ik de afbakening en de structuur van de tekst weer. Beide helpen mee om de betekenis van de tekst bloot te leggen. Als eerste valt op dat de verschillende commentatoren het eens zijn over de afbakening van de tekst. Ze vinden deze over het algemeen zo vanzelfsprekend dat zij haar niet uitleggen maar meteen verder gaan met de structuur van de tekst. Dit is ook niet zo verwonderlijk. De tekst geeft zelf deze afbakening aan. Zo eindigt hoofdstuk 36 met de woorden: וידעו כי אני יהוה (zo zullen zij weten dat Ik JHWH ben). Dit is een duidelijke slotformule. In de volgende verzen begint dus iets nieuws. Dat is ook duidelijk te zien aan het eerste vers van hoofdstuk 37. Deze begint met: היתה עלי ידיהוה (de hand van JHWH kwam op mij). Op deze manier wordt ook duidelijk gemaakt dat hier een nieuw tekstgedeelte begint.

Het tekstgedeelte wordt in vers 14 op soortgelijke wijze afgesloten als hoofdstuk 36. Hier staat: וידעתם כי אני יהוה דברתי ועשיתי נאם יהוה (En jullie zullen erkennen dat Ik, JHWH, heb gesproken en doe. Uitspraak van JHWH). Ook hier is sprake van een slotformule waarna iets nieuws begint. Dit is duidelijk te zien aan het vers dat volgt. Vers 15 begint met het vermelden dat JHWH opnieuw de woorden tot Ezechiël richt (ויהי דברי יהוה אלי לאמר).

De innerlijke structuur van de tekst is niet zo eenduidig. Zo hebben de commentatoren allen een eigen indeling van de tekst. Zimmerli⁸³ verdeelt de perikoop in twee delen. Noort⁸⁴ en Greenberg⁸⁵ sluiten zich hierbij aan. Het eerste gedeelte van de tekst is vers 1-10. Zimmerli ziet dit als het visioen en trekt een vergelijking met 1:1-3:15, (3:22vv,) 8:1-11:25 en 40vv. Volgens Zimmerli en Noort vormen de verzen 11-14 het tweede gedeelte van de tekst. Dit is de verkondiging. Deel 1 en 2 verhouden zich tot elkaar als beeld en duiding. De duiding is tegelijk ook de eigenlijke verkondiging voor het volk⁸⁶. Het volk is hierbij te vergelijken met de botten uit het visioen.

De overgang van het eerste naar het tweede gedeelte van de tekst wordt gevormd door vers 11. Dit vers heeft een dubbele functie. Enerzijds geeft het uitleg aan het visioen dat

⁸¹ Dit woord mist in de Syrische vertaling. Dit wordt verder niet ondersteund dus ik blijf bij de MT.

⁸² De NB formuleert het als volgt: is de tijding van de Ene

⁸³ Zimmerli, *Ezechiël II*, 888.

⁸⁴ Noort, E., 'Tod und Zukunft. Das Wagnis des Ezechiël: Ez 37, 1-14 und die eschatologische Hoffnung' in: Noort, E. & M. Popovic, *Hoffnung für die Zukunft, Modelle eschatologischen und apokalyptischen Denkes* (Groningen 2001) 7-16, hier 9-11.

⁸⁵ Greenberg, *Ezechiël 21-37*, 747.

⁸⁶ Zie Ez. 17 en 21.

hiervoor beschreven is, anderzijds leidt het de woorden van vers 11-14 in. JHWH geeft hier antwoord op de klacht van het volk zoals dat ook in 33:10vv gebeurde.

Volgens Greenberg bestaat het tweede gedeelte uit vers 12-14 en moet het verbindende vers (11) apart bekeken worden. In dit vers drukt het volk zijn hopeloosheid uit in twee metaforen. Het eerste visioen (de droge botten) komt overeen met de eerste metafoor (onze botten zijn uitgedroogd). De volgende profetie (opstanding uit het graf) komt overeen met de tweede metafoor (we zijn afgesneden). De wanhoop van de bannelingen, die verwoerd wordt door beelden van dood en begrafenissen, krijgt een weerwoord van Ezechiël door beelden van opwekking en opstanding.

Als we nogmaals naar de tekst kijken zien we, volgens Greenberg, dat ook het visioen zelf opgedeeld is in twee stappen. Het visioen begint met het dal vol dorre botten en eindigt met de vraag of ze kunnen leven (zie vers 1-3). Deze vraag wordt niet direct beantwoord. In vers 4-10 wordt het goddelijk besluit vermeld dat de botten tot leven zullen komen. Dit wordt omgezet in een daad. Uiteindelijk staan de botten als een zeer groot leger op hun voeten. Een nieuw begin dat om een vervolg vraagt. Hier wordt niet verder op ingegaan. De wanhoop van de bannelingen wordt nu eerst vermeld. Daarop volgt een profetie, vermeld in vers 12-14. Nu komt het vervolg op het visioen, dat eindigde met een groot leger, namelijk herstelling van het volk door terug te keren naar hun eigen land.

Wendland⁸⁷ gaat uit van een chiastische structuur:

A - probleem: JHWH laat Ezechiël de grote hoeveelheid uitgedroogde botten zien (1-3)

B - complicatie: de droge botten zijn weer lichamen maar er zit geen geest in (4-8)

B' - hoogtepunt: de lichamen krijgen de levensadem in hen en zij vormen een groot leger (9-10)

A' - oplossing: JHWH openbaart Ezechiël zijn plannen voor de opgestane botten (zijn volk) (11-14)

De afbakening van de vier afzonderlijke delen is volgens Wendland zichtbaar door de overeenkomsten in taalgebruik en formulering. Tevens zorgen zij voor relaties tussen de verschillende delen. Het doel hiervan is volgens Wendland om spiritueel te inspireren. Elk deel begint met een vorm van zeggen of profeteren (4, 9 en 11-12). Het dramatische hoogtepunt is vers 9-10 en de thematische climax is vers 11-14. De vraag van JHWH in vers 3 wordt in balans gehouden door de klaagwoorden van het volk in vers 11. De inzichtformule in vers 6b wordt uitgebreid in vers 13 en 14. Hetgeen JHWH aan de botten doet in B, moet de **הוה** doen in B'. In vers 2 gaat het om zeer, zeer veel botten die zeer, zeer uitgedroogd zijn. In vers 10 worden die zeer zeer vele botten een zeer, zeer groot leger. De twee stadia waarin de botten opstaan (lichamelijk in vers 8 in diverse stadia en ademend in vers 10, welke een vergelijking geeft met Gen. 2:7) is terug te zien in het tweede gedeelte van het visioen. Als eerste komen er mensen uit het graf en vervolgens vindt de exodus plaats, de terugkeer naar het eigen land. Het grote leger dat in B' opstond, wordt eindelijk terug gebracht in A'. Dit is door JHWH gegeven en staat hierdoor op de voorgrond. Dit is te vergelijken met het slot in 36:32,36, aldus Wendland.

Ruiz & Lust⁸⁸ delen de tekst niet in twee maar in drie delen op, namelijk vers 1-3, 4-10 en 11-14. Deze zijn hecht met elkaar verbonden en vormen een eenheid. Het eerste deel vormt de inleiding. Deze verzen tekenen de achtergrond waartegen het visioen zich afspeelt.

⁸⁷ Wendland, E., 'Scattered bones but a single stick: A rhetorical-stylistic overview of the gospel in Ezekiel 37', in: *Old Testament Essays* 12/1 (1999) 149-172, hier 153.

In het tweede deel staat de symbolische handeling centraal. Dit gedeelte bestaat zelf uit twee parallelle stukken: vers 4-8 en 9-10. Tweemaal krijgt de profeet van JHWH de opdracht om te profeteren en beide keren volgt de uitkomst hiervan. Het uiteindelijke doel wordt bereikt want de uitgedroogde botten komen tot leven en richten zich op.

Het laatste deel bestaat uit twee verschillende gedeelten. Vers 11a legt de betekenis van de uitgedroogde botten uit terwijl vers 11b-14 de klacht van het volk verwoordt. Uit de klacht van het volk ontstaat een nieuw orakel in dezelfde stijl (dood - leven). Hierbij wordt echter een ander beeld gebruikt, namelijk het beeld van de graven.

Het scharnierpunt in de tekst is de klacht in vers 11b. Hierdoor heeft de profeet ten eerste de mogelijkheid zijn theologie uit de doeken te doen en het geeft een beeld waarop het visioen gebouwd wordt. Dat beeld komt overeen met Psalm 31:11 waarin ook sprake is van verdroogde botten, die wanhoop betekenen. Volgens Ruiz & Lust gaat Ezechiël wel vaker uit van de geestelijke toestand en uitlatingen van zijn volksgenoten. In zijn boodschap beweert hij vervolgens precies het tegenovergestelde hiervan.

Ten tweede kan het optreden van Ezechiël in het tweede gedeelte vergeleken worden met Ez. 33:10. Het is het beeld van de hernieuwde schepping zoals deze ook voorkomt in 11:19-20 en 36:26-28. Met andere beelden wordt dezelfde boodschap overgebracht, namelijk de herschepping van Israël. Het volk kan niet zonder JHWH bestaan. Wat voor de geboorte gold, geldt nu ook voor de wedergeboorte. Alleen JHWH kan leven geven, aangezien het volk zichzelf niet (be)keren kan. De oorsprong en toekomst behoort JHWH toe.

Volgens Ruiz & Lust is dit ook te zien aan het feit dat het vocabulaire en het theologische gedachtegoed waar Ezechiël zich van bedient, overeenkomt met Gen. 2. Het begin en het einde van de tekst worden gemarkeerd door de Geest van JHWH. Deze vormt het hart van de tekst en is de toekomst van het volk.

Block⁸⁹ verdeelt de tekst ook in drie delen. De grenzen van zijn driedeling zijn echter anders dan bij Ruiz & Lust. Block gaat uit van een visioenverslag (vers 1-10), een redetwistend adres (11-14) en twee bewijsuitspraken met een adres (12-13, 14) in de weerlegging van het bovenstaande.

Allen⁹⁰, tenslotte, maakt een geheel andere driedeling. Vers 1a is de introductie. De rest van de tekst is volgens Allen als volgt opgebouwd:

Deel I: vers 1b-8a: ABC – BCA'

Deel II: vers 8b-10: ABCA'

Deel III: vers 11-14: AB

Hier staat A voor een negatieve beschrijving, A' voor een positieve beschrijving, B voor goddelijk taal en C voor profetische reactie. Als we volgens Allen dieper op de tekst ingaan, zien we dat deel I bestaat uit twee gedeelten. Deel 1 bestaat uit vers 1b-3 en deel 2 uit vers 4-8a. De tekst ziet er dan als volgt uit:

I (1b-8a):	A (1b-2):	Negatieve beschrijving van de zeer droge botten. Hierbij wordt tweemaal
1 (1b-3)		הנה (zie) gebruikt, voor de levendigheid van het visionaire beeld.
	B (3a):	Goddelijke taal die vooraf gegaan wordt door de introductieformule
		וַיֹּאמֶר אֵלַי בְּנֵי-אָדָם (en Hij zei tot mij: mensenkind).

⁸⁸ Ruiz, J. & J. Lust, 'Ezechiël', in: Eynikel, E., *Internationaal commentaar op de Bijbel II* (Kampen 2001) 1215-1253, hier 1245-1247.

⁸⁹ Block, *The book of Ezekiel*, 371.

⁹⁰ Allen, L., 'Structure, tradition and redaction in Ezekiel's death valley vision', in: *Among the prophets. Language, image and structure in the prophetic writings*, (JSOT Suppl. 144, Sheffield 1993) 127-142, hier 129.

C (3b): Profetisch antwoord op de vraag van 3a

Het negatieve overheerst in het eerste gedeelte.

- 2 (4-8a) B (4-6): Goddelijke taal. Het is een orakel van redding dat een tweedelige bewijsuitspraak bevat. **הנה** wordt nu in een positieve context gebruikt. Aan het orakel gaat dezelfde introductieformule vooraf die ook in vers 3 gebruikt is. Ook wordt het vooraf gegaan door een opdracht tot profeteren, een oproep voor aandacht en een boodschapperformule.
- C (7a): Profetische overbrenging van het orakel.
- A' (7b-8a): Positieve beschrijving. Deze bevat tweemaal **הנה** op een positieve manier en is in dit opzicht het tegenovergestelde van vers 2.

Het negatieve eerste deel wordt in het tweede deel omgezet in iets positiefs. Het orakel van het herstel is nog niet volledig. In dit opzicht is de tekst nog niet compleet. Op het gebied van de structuur wel. Deel II heeft dezelfde elementen als deel I maar is kleiner van omvang.

- II (8b-10): A (8b): Negatieve beschrijving. De visuele ervaring gaat over in interpretatie.
- B (9): Goddelijke taal. Hierbij is duidelijk te zien dat er veel overeenkomsten bestaan tussen dit deel en de voorgaande delen. Allereerst is er sprake van de introductieformule (3/4), de opdracht om te profeteren (4), het adres **בן-אדם** (3) en de boodschapperformule (5). Het orakel dat in dit vers wordt beschreven, is anders dan die in de verzen 5-6. De **רוח** krijgt de opdracht om te voorschijn te komen en het verteringsproces te voltooien.
- C (10): Profetische overbrenging. Deze komt overeen met 7a.
- A' (10b): Positieve beschrijving.

In deel II worden elementen gebruikt die al eerder aan bod zijn geweest. Deel III heeft minder verschillende elementen in de tekst. De profetische reactie mist, net als de positieve beschrijving zoals die vormgegeven is in 7b-8a en 10b.

- III (11-14): A (11): Negatieve beschrijving. Dit is een onderdeel van de goddelijke taal. Deze negatieve beschrijving is een interpretatie van de droge botten uit 1b-2 en vermeldt de wanhoop van de bannelingen. **הנה** wordt hier op dezelfde manier gebruikt als in vers 2.
- B (11-14): Goddelijke taal. Als reactie op de negatieve beschrijving van vers 11, wordt in vers 12-13 een heilsorakel beschreven met een tweevoudige bewijsformule (zie 5-6). Ook hier wordt **הנה** gebruikt, nu op dezelfde manier als in 5. De belofte in het orakel van 12-13 komt overeen met het visioen. De heilige rede heeft allerlei elementen die ook al eerder naar voren zijn gekomen. Vers 11 begint met een introductieformule (zie 3, 4 en 9) en heeft een adres (3 en 9). Vers 12 bevat een opdracht om te profeteren (4 en 9) en een boodschapperformule (5 en 9). De profetische taal die gebruikt wordt in de twee gedeelten over het visioen, wordt hier gebruikt bij de interpretatie. Structuurtechnisch gezien zou men kunnen verwachten dat het tekstgedeelte eindigt met vers 13. In vers 14 volgt, als een soort climax, een verder orakel van redding, een tweedelige bewijsuitspraak en een heilige rede formule.

Volgens Allen wordt zijn analyse van de tekst ondersteund door het zich herhalend woordgebruik. In het eerste deel (vers 1b-8a) wordt **הנה** in eerste instantie voor iets negatiefs gebruikt, terwijl aan het einde van dit eerste deel het woord een positieve betekenis krijgt.

Het tweede deel (8b-10) heeft als contrasterende grens het wel of niet hebben van **רוה**. In vers 8b ontbreekt deze en in 10 komt deze in **הם** (hen). **מאד** in vers 2 en vers 10 wordt in eerste instantie in negatieve en later in positieve zin gebruikt. In het begin is er een dal met zeer veel botten. Dit wordt later een zeer groot leger.

Allen geeft toe dat zijn structuuranalyse ingewikkeld is, maar wijst erop dat hierdoor juist andere lijnen zichtbaar worden. Zo is Allen van mening dat de vorm van de tekst overeenkomt met Ez. 36:16-31.⁹¹ In beiden is sprake van privé-communicatie van JHWH met de profeet en hebben beiden een publiek orakel.

Vanuit vormkritisch oogpunt ziet Allen veel overeenkomsten met 11:1-13. Hoewel de verschillende onderdelen niet in dezelfde volgorde naar voren komen, is er in beide teksten sprake van een visioen, een duiding door JHWH, een opdracht van JHWH aan de profeet om te verkondigen en de werkelijke verkondiging van de profeet.

Ik ben met Allen eens dat zijn structuuranalyse ingewikkeld is. Juist door zijn analyse komt echter de beweging die in de tekst zit duidelijk naar voren, namelijk van negatief naar positief. Dit is een afspiegeling van de beweging in het hele boek. Deze visie wordt mijns inziens voldoende ondersteund door zijn analyse van de woordrepetitie in de perikoop.⁹²

Zoals uit bovenstaande blijkt, zijn er verschillende analyses van de tekst mogelijk. Zo kan de tekst in twee of meer delen gedeeld worden. Ook de manier waarop deze indeling tot stand komt, kan verschillen. Zelf volg ik de analyse van Allen, vanwege de beweging in de tekst die op deze manier duidelijk wordt. Zo wordt **הנה** in eerste instantie negatief en later positief gebruikt. Ook zijn aandacht voor (woord-)herhaling versterkt mijn keuze. Zo spelen **רוה** (10 maal), **עצם** (botten, 8 maal), **נבא** (profeteren, 6 maal) en **חיה** (leven, 5 maal) een belangrijke rol. Hier kom ik in de paragraaf 'Kernwoorden' op terug.

Detailexegese

In deze paragraaf geef ik een gedetailleerde exegese van de tekst per vers, zodat de achtergrond van de tekst duidelijk wordt en er mogelijk lijnen zichtbaar worden met andere bijbelboeken en andere teksten in Ezechiël zelf.

Vers 1

Zoals bij de werkvertaling vermeld staat, begint deze perikoop opvallend, doordat de tekst begint met een perfectum. Een parallel hiervan is te vinden in hoofdstuk 40 waar het visioen over de nieuwe tempel beschreven wordt. Hoofdstuk 40 begint echter met een tijdsaanduiding, net als de andere visioenen in Ezechiël (1:1vv en 8:1vv). Hierdoor lijkt het alsof er een datering is weggefallen. Oplossingen om tot een mogelijke datering te komen, zijn niet overtuigend en het is de vraag of er ooit een datering heeft gestaan, aangezien dit niet ondersteund wordt door andere handschriften.

⁹¹ Allen, 'Structure', 134.

⁹² Allen, 'Structure' 132-134.

De hand van JHWH komt over de profeet. De verbinding יד־יהוה is een vaste formule en wijst op goddelijk ingrijpen.⁹³ Alle vier de grote visioenen beginnen op deze manier (1:3, 8:1, 37:1 en 40:1).⁹⁴ De zinsnede רוּחַ יְהוָה (geest van JHWH) is een zeer ongewone manier van spreken, volgens Carley.⁹⁵ Deze komt verder alleen voor in Ez. 11:5.

De רוּחַ is volgens Block het Leitwort van de tekst, het komt namelijk 10 keer voor.⁹⁶ In deze tekst heeft het woord volgens hem drie verschillende soorten betekenis. Allereerst helpt de רוּחַ, volgens Block, bij de verplaatsing van de profeet (zie vers 1). Ten tweede is het een woord dat richting aangeeft (zie vers 9) en ten slotte helpt zij bij het levend maken van de voorheen uitgedroogde botten (zie vers 5-6). Ook Block is van mening dat Ez. 11:5 de enige plaats in Ezechiël is waar dit woord verder nog voorkomt, maar hij vindt dat er onderscheid moet worden gemaakt tussen de רוּחַ als bemiddelaarster van profetische inspiratie en als helpster van verplaatsing van de profeet. Hij is dan ook van mening dat de tekst op inhoudelijke gronden vergeleken moet worden met 11:24, waar ook sprake is van verplaatsing met behulp van de רוּחַ.

Lys⁹⁷ is van mening dat de betekenis van רוּחַ duidelijk wordt aan de hand van het verschil tussen de יד en de רוּחַ. Met de יד wordt de handeling aangeduid die JHWH doet *aan* mensen en met de רוּחַ Zijn handelen *in* mensen. De vraag die hierbij opkomt is: door wie wordt Ezechiël nu werkelijk verplaatst? Wordt hij verplaatst door de hand van JHWH, of wordt hij zo door de geest vervuld dat hij zichzelf verplaatst? De tekst geeft hierop geen duidelijk antwoord. Wel wordt duidelijk dat de יד en de רוּחַ er samen voor zorgen dat de profeet een dal te zien krijgt.

Aansluitend kan ook meteen de vraag worden gesteld of er in deze passage sprake is van een lijfelijk uitgaan of gaat het hier om een gedachte. De parallel met 3:22vv spreekt hier voor het lijfelijke, ofschoon de hoofdstukken 8 en 40 een argument zijn voor de gedachte die uitgaat. Het belangrijkste is *wat* hij ziet, niet *waar* hij dat ziet.

Ezechiël wordt neergezet in een dal. Het Hebreeuws kent meerdere woorden voor 'dal'. Volgens Maarsingh⁹⁸ gaat het hier om een brede laagvlakte die in het Babylonische gebied vaker voorkwam. Mogelijk is er een parallel met de vlakte in 3:22. Ezechiël ziet dat het hele dal gevuld is met botten. Waarschijnlijk heeft er een gevecht plaats gevonden en zijn daarbij veel mensen gesneuveld. De botten zijn niet begraven. Was daar geen tijd meer voor of was het een straf (Jer. 8:1-3)?

Volgens Noort⁹⁹ moeten de onbegraven botten als een gegeven worden beschouwd. Het volk was bekend met slagvelden, aangezien de lente de tijd was waarop de koning ten strijde trok (2 Sam. 11:1). Maar waarom zijn de botten dan niet begraven? In het Oude Israël was het gebruikelijk om doden te begraven, anders verontreinigen ze het land (Ez. 39:12).

Fensham¹⁰⁰ is van mening dat, omdat de botten niet begraven zijn, hier sprake is van een vloek. Het niet begraven van botten om ze door de wilde dieren en de vogels te laten opeten was een vloek die in het Oude Nabije Oosten veel werd toegepast als een partij zich niet aan een verbond had gehouden. Fensham geeft in zijn artikel twee voorbeelden van

⁹³ Maarsingh, *Ezechiël III*, 78.

⁹⁴ Zimmerli, *Ezechiël I*, 49.

⁹⁵ Carley, K., *The book of the prophet Ezekiel* (Cambridge 1974) 248.

⁹⁶ Block, *The book of Ezekiel*, 373.

⁹⁷ Lys, D., 'Ruach', in: Schüngel- Strauman, H., *Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils* (Stuttgart 1992) 55 n 157.

⁹⁸ Maarsingh, *Ezechiël III*, 78.

⁹⁹ Noort, 'Tod und Zukunft', 12.

¹⁰⁰ Fensham, F., 'The curse of the dry bones in Ezekiel 37:1-14 changed to a blessing of resurrection, *Journal of Northwest Semitic Languages* 13 (1987) 59-60.

Assyrische vloeken. Maar ook de Hebreeuwse bijbel kent voorbeelden van mensen die niet begraven zijn, zoals in Jer. 8:1-3 en 2 Sam. 21 vermeld staat.

Hossfeld¹⁰¹ sluit zich bij het idee van Fensham aan, dat hier sprake is van een vloek. Hij vergelijkt onze perikoop met Ez. 9:6, 21:16 en 23:10. In vers 9 wordt ook duidelijk dat de uitgedroogde botten niet behoorden aan mensen die een natuurlijke dood gestorven waren, maar aan vermoorden. Volgens Hossfeld zijn de vermoorden door het zwaard gedood.¹⁰² De bannelingen zijn de vermoorden, slachtoffers, van JHWHs straf voor hun zonden.¹⁰³

Vers 2

De onbegraven botten moeten al een tijd hebben gelegen, aangezien ze uitgedroogd zijn. Er zit niets meer op. Vogels en wilde dieren hebben de botten afgeknaagd. Doordat Ezechiël om de botten heengeleid wordt, aanschouwt hij de dood in al haar volheid. Opvallend is, dat Ezechiël zich niet druk maakt om eventuele onreinheid vanwege de menselijke botten in het dal.¹⁰⁴ Dit is des te meer opvallend omdat Ezechiël in 4:14 duidelijk maakt dat hij nog nooit onrein is geweest en hij in 39:12-16 duidelijk maakt dat botten begraven moeten worden om te zorgen dat het land gereinigd wordt. Blijft de discussie over reinheid/onreinheid achterwege omdat het anders zou afleiden van het werkelijke thema van deze tekst (leven/dood)¹⁰⁵ of omdat de verschrikking van de enorme hoeveelheid botten zo groot is dat het besef van reinheid/onreinheid op de achtergrond raakt?¹⁰⁶

Het is in ieder geval zeer bijzonder wat Ezechiël aanschouwt, wat wordt aangegeven met het woord **והנה**, dat in dit vers twee keer wordt gebruikt. De eerste keer gebruikt hij het om omvang van de dood, de hoeveelheid botten aan te geven en de tweede keer om de staat van de botten aan te geven, namelijk zeer uitgedroogd.

Vers 3

Nadat Ezechiël dit alles heeft aanschouwd, komt JHWH met een vraag die begint met **בן-אדם**.¹⁰⁷ Deze aanspreekvorm van JHWH naar de profeet komt alleen bij Ezechiël voor. Dit is waarschijnlijk om de afstand tussen JHWH, de Eeuwige, en de mens, de sterfelijke, te benadrukken. JHWH vraagt Ezechiël of de botten weer kunnen herleven. Het lijkt een herhaling van de vraag in Ez. 33:10, in licht gewijzigde vorm. De vraag is bijzonder.

Zimmerli¹⁰⁸ vindt het een ongehoorde, haast lachwekkende vraag. Hij ziet in het antwoord van Ezechiël de onmacht van de mens weerspiegeld, die niets levends kan zien in deze uitgedroogde botten. De onmachtige mens bevindt zich in de wetenschap dat JHWHs mogelijkheden voorbij de menselijke onmogelijkheden gaan. Het antwoord van Ezechiël geeft volgens Zimmerli aan dat er nog geen sprake is van een algemeen verbreid geloof in een eschatologische opstanding der doden (zie ook Job 14:14) maar ook dat JHWH de schepper macht heeft om doden tot leven te wekken (zie 1 Kon. 17:17-24 en 2 Kon. 4:31-37). Zo wordt, zegt Zimmerli, met het antwoord van Ezechiël de beslissing geheel bij JHWH gelegd.

Ook Block¹⁰⁹ vindt het een rare vraag, want alleen mensen die net dood zijn kunnen herleven.¹¹⁰ Om te zorgen dat er hoop zou zijn voor de botten zou er een algemeen idee van eschatologische opstanding moeten bestaan zoals deze bijvoorbeeld beschreven is in Daniël

¹⁰¹ Hossfeld, F., *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* (Würzburg 1977) 380.

¹⁰² Zie Ez. 9:6, 21:16, 23:10 en 47, 26:6, 8 en 15, en 28:9.

¹⁰³ Allen, 'Structure', 134.

¹⁰⁴ Zimmerli, *Ezechiel II*, 893.

¹⁰⁵ Zimmerli, *Ezechiel II*, 893.

¹⁰⁶ Maarsing, *Ezechiël III*, 78.

¹⁰⁷ Ezechiël 2:1

¹⁰⁸ Zimmerli, *Ezechiel II*, 893.

¹⁰⁹ Block, *The book of Ezekiel*, 374-375.

¹¹⁰ Zie 1Kon. 17:17-24 en 2Kon. 4:31-37 over Elia en Elisa.

12:1v. Uit het antwoord dat Ezechiël geeft, blijkt dat dat nog geen algemeen gedachtegoed is. Kijkend naar Job 14:14 is hiermee wel een begin gemaakt. In Ezechiëls antwoord ligt in elk geval besloten dat bij JHWH alles mogelijk is.¹¹¹ Uiteindelijk is het JHWH die beschikt over leven en dood, aldus Block.¹¹²

Maarsingh¹¹³ interpreteert de vraag van JHWH als de vraag naar de wederopstanding der doden. Ofschoon de Hebreeuwse bijbel hierin terughoudend is, komen er wel voorbeelden van dodenopwekkingen voor. In de teksten uit Koningen gaat het om mensen die pas gestorven zijn, dit in tegenstelling tot onze perikoop. In het antwoord dat Ezechiël geeft, spreekt vertrouwen uit naar almacht van JHWH, zoals deze verwoord is in Gen. 14:18 en Jer. 32:17-18. Maarsingh vindt dat het in de lijn van het Israëlitische Godsgeloof ligt, dat men komt tot een belijdenis van de opstanding der doden. Hij vindt het daarom ook onjuist om te zoeken naar invloed vanuit de Umwelt, zoals bijvoorbeeld de leer van Zarathustra.¹¹⁴

Volgens Carley¹¹⁵ is het idee van een algemene opstanding onwaarschijnlijk. Dit idee komt later.¹¹⁶ Wel is er herleving mogelijk van mensen die net dood zijn.¹¹⁷ JHWHs kracht is sterker dan de dood, zegt hij.¹¹⁸

Aalders¹¹⁹ ziet de vraag als een retorische vraag. Het logische antwoord is i.v.m. vers 11 ontkennend. De toestand van het volk Israël in de ballingschap is even hopeloos als die van de uitgedroogde botten en menselijkerwijs gesproken is er ook geen verwachting meer. Met het antwoord dat Ezechiël geeft, laat de profeet volgens Aalders zien, dat door JHWH gedaan kan worden, wat voor mensen onmogelijk is.

Ook Wevers¹²⁰ vindt de vraag vanuit menselijk gezichtspunt retorisch: de doden zijn dood en dat is het. Zo laat deze vraag de schijnbaar hopeloze situatie zien. Het antwoord van de profeet laat volgens Wevers niets zien van een geloof in de opstanding. De profeet realiseert zich volgens hem dat JHWH de auteur van het leven is en dat hierdoor alle heilige mogelijkheden open staan. Taylor¹²¹ is ook van mening dat JHWH de auteur is van het leven. Om dit te ondersteunen haalt hij Deuteronomium aan.¹²²

Volgens Allen¹²³ moeten we de vraag van JHWH interpreteren als een goddelijke vraag en is het een standaardelement in een visoen om op deze manier betekenisvol weg te draaien van wat er op het eerste gezicht te zien is.¹²⁴ Het is een vreemde vraag die JHWH aan de profeet stelt. Een lichaam zou mogelijk nog kunnen herleven, maar deze dorre botten niet. Volgens Allen is het uit eerbied dat de profeet geen duidelijk antwoord geeft.

Zelf ben ik van mening dat uit het antwoord van Ezechiël blijkt dat het geloof in lichamelijk opstanding nog niet zo algemeen aanvaard was dat hij hier meteen een positief antwoord op geeft.¹²⁵ Hij ontkent tegelijkertijd het idee van lichamelijke opstanding niet, maar is zich bewust van het feit dat JHWH zelf beslist of dit ook daadwerkelijk gebeurt.

¹¹¹ Zie Gen. 14:18 en Jer. 32:17-18.

¹¹² Zie Job 34:14-15 en Psalm 104:29-30

¹¹³ Maarsingh, *Ezechiël III*, 79.

¹¹⁴ In deze religie worden de doden niet begraven maar op dodenakkers neergelegd. Hier worden ze door dieren van hun vlees ontdaan en gebleekt in de zon. Als het moment van de algemene verrijzenis aanbreekt, zal de schepper (Ahoera Mazda) de verspreide lichaamsdelen samenvoegen en zullen de lichamen weer opstaan.

¹¹⁵ Carley, *The book of the prophet Ezekiel*, 248-249.

¹¹⁶ Zie Jes. 26:19 en Dan. 12:2.

¹¹⁷ Zie voetnoot 110.

¹¹⁸ Zie 1 Sam. 2:6 en Psalm 139:8.

¹¹⁹ Aalders, *Ezechiël II*, 195.

¹²⁰ Wevers, J., *Ezekiel* (The century Bible; Aylesburg 1969) 278.

¹²¹ Taylor, J., *An introduction and commentary by Ezekiel* (London 1969) 237.

¹²² Deut. 32:39: God doodt en maakt levend.

¹²³ Allen, L., *Ezekiel 20-48* (Word Biblical commentary 29; Dallas & Texas 1990) 184-185.

¹²⁴ Zie ook Jer. 1:11 en 13, Amos 7:8 en 8:2 en Zecharja 4:2 en 5.

¹²⁵ Allen, 'Structure', 135.

Vers 4

De profeet verandert in dit vers van spreker van menselijke onmacht tot spreker van goddelijke volmacht.¹²⁶ Ezechiël krijgt de opdracht te profeteren tot de uitgedroogde botten. Voor Ezechiël is het niet nieuw om tegen levenloze objecten te moeten profeteren. Al eerder profeteerde hij tot de bergen (6:3 en 36: 1, 4 en 8) en het land (21:3). Ezechiël staat hierin niet alleen. Ook Micha profeteert tot de bergen/ de grondvesten der aarde (6:2).

Vers 5

Ezechiël begint met een bodespreuk om zo aan te geven dat hij namens JHWH spreekt. Hij brengt de uitgedroogde botten de רוח. Hier is zij het levengevende principe, zoals dat is beschreven in Gen 2:7.¹²⁷ Opvallend is, dat de handeling van de רוח (de voornaamste en laatste stap in het leven-geven) hier als eerste genoemd wordt, alsof deze alles omvat.¹²⁸

Block¹²⁹ vindt, dat in dit gedeelte van de tekst er verwachtingen worden gewekt bij de hypothetische hoorders (de botten) en de hypothetische hoorders (de bannelingen) door ze alert te houden met het woord הנה. Wat JHWH belooft is simpel: de רוח komt in de botten en ze zullen herleven. Het woord רוח zorgt hier voor problemen omdat de betekenis kan verschillen. Wat in ieder geval vast staat is, dat het de heilige levensgeest is. Zonder de רוח is geen leven mogelijk.¹³⁰

Vers 6

Maarsingh,¹³¹ die al eerder sprak over de wederopstanding, zegt dat de wederopstanding zich in twee fasen zal voltrekken. De eerste fase wordt in vers 6 uit de doeken gedaan. De tweede fase wordt volgens Maarsingh pas in vers 9 nader toegelicht. De eerste fase bestaat uit drie handelingen. Eerst zal JHWH op de uitgedroogde botten spieren aanbrengen, vervolgens zal Hij daar overheen vlees leggen en met huid bekleden. De tweede fase bestaat uit het ontvangen van de רוח. Maarsingh vindt deze twee fasen lijken op de schepping van de mens in Gen 2:7. In de eerste fase boetseerde JHWH de mens uit klei/het stof der aarde. In de tweede fase blies Hij de levensadem in de neus van de mens. Daarna was de mens pas volkomen mens. Zoals JHWH bij de schepping van de mens gedaan heeft, zo handelt Hij ook bij de herschepping in Ez. 37, is Maarsinghs overtuiging.

Block¹³² legt net als Maarsingh de nadruk op de verschillende fasen van de herleving, alleen komt hij tot vier fasen. De drie handelingen die Maarsingh de eerste fase noemt, zijn voor Block drie verschillende fasen. Deze drie fasen zijn een omkering van het ontledingsproces. Block is niet onder de indruk van de anatomische kennis van Ezechiël bij de beschrijving van de verschillende fasen. Aangezien Ezechiël een priester was en beroepshalve dieren slachtte, kende hij het ontledingsproces goed. De concluderende inzichtformule zorgt er voor dat dit gedeelte als een bewijsuitspraak wordt geïnterpreteerd. Het doel van de herleving van de botten is geen biologisch chemische hervorming, noch herstel van lichamenlijk leven maar een spirituele herleving, een nieuw inzicht en nieuwe relatie met JHWH, aldus Block.

Volgens Allen¹³³ maakt dit vers duidelijk dat JHWH schepper is van het individu en geveer van persoonlijk leven.¹³⁴ Zimmerli gaat een andere kant op. Hij legt de nadruk op de

¹²⁶ Zimmerli, *Ezechiël II*, 894.

¹²⁷ Carley, *The book of the prophet Ezekiel*, 249.

¹²⁸ Stalker, D., *Ezekiel* (Introduction and commentary; London 1968) 257.

¹²⁹ Block, *The book of Ezekiel*, 376.

¹³⁰ Zie Richt. 15:19.

¹³¹ Maarsingh, *Ezechiël III*, 81.

¹³² Block, *The book of Ezekiel*, 376.

¹³³ Allen, *Ezekiel 20-48*, 185.

anatomische kennis van de opbouw van de mens die Ezechiël hier ten toon spreidt.¹³⁵ Anderzijds vindt Zimmerli dat je zulke kennis mag verwachten van een priester die met offerdieren vertrouwd is.

Wevers¹³⁶ zegt hierover dat de anatomische kennis van Ezechiël, die hij waarschijnlijk heeft omdat hij priester is, vaak benadrukt wordt. De anatomische kennis die Ezechiël hier laat zien, is voor iedereen duidelijk en hoeft dus niet te worden aangehaald.

Aalders legt liever de nadruk op de manier waarop JHWH zich laat zien/kennen. Een inzichtformule wordt altijd verbonden met een daad van JHWH,¹³⁷ hier door het tot stand brengen van wat menselijkerwijs onmogelijk is. Waarschijnlijk wordt hier ook al gedacht aan het in ballingschap gevoerde Israël, waarvan de uitgedroogde botten het beeld zijn. Als Israël terugkeert naar haar land zal het inzicht komen, aldus Aalders. Volgens mij wil dit vers uitleggen wat er gaat gebeuren (herleving van uitgedroogde botten) en waarom, namelijk dat het volk JHWH zal erkennen als hun God.

Vers 7

De botten beginnen volledige geraamtes te vormen. Het rammelende/kletterende geluid is vaak als een aardbeving geïnterpreteerd (zie LXX en het fresco in de Dura-Euopossynagoge) maar het is waarschijnlijker dat het het geluid is van botten die tegen elkaar aan komen om zo samen een skelet te vormen.¹³⁸ Carley wijst op de gelijktijdigheid van het profeteren en het geluid van de botten die geraamtes beginnen te vormen en trekt een vergelijking met Ez. 11:13.¹³⁹

Allen¹⁴⁰ schrijft dat in het visoen een beweging gaande is van desoriëntatie naar heroriëntatie. Door de woorden van Ezechiël wordt de stilte verbroken en hoort hij meteen een geluid. Vervolgens ziet hij hoe de botten naar elkaar toe komen. Ook Block is zich bewust van de verbinding tussen het woord en de handeling.¹⁴¹ Juist de gelijktijdigheid van de woorden en het geluid, maakt het idee van een aardbeving minder waarschijnlijk.

Vers 8

Met verwondering (והנה) ziet de profeet hoe het op de uitgedroogde botten begint te groeien, precies zoals JHWH gezegd had: spieren, vlees en huid. Vervolgens stopt het proces. De רוה ontbreekt nog. Er moet een nieuw gevormd woord komen.¹⁴²

Volgens Zimmerli¹⁴³ is dat niet omdat de eerdere godswoorden niet sterk genoeg zouden zijn geweest, maar omdat Ezechiël zich aanpast aan de traditie. Hij doelt hier op de twee fasen waarin de mens geschapen wordt in Gen 2:7. Eerst wordt de mens ge/herschapen en in tweede instantie wordt de levensadem ingeblazen. In Gen. 2:7 gebeurt dit door JHWH zelf en in de perikoop door de רוה. In Gen. 2:18, 21v is ook een bot het bouwelement, namelijk een rib van Adam om de vrouw te scheppen.¹⁴⁴ Dit zijn niet de enige plaatsen waar gebruik gemaakt van twee fasen. In Ez. 3:1-3 wordt vermeld hoe de profeet tweemaal het

¹³⁴ Zie Job 10:11-12 en Psalm 139:13-16.

¹³⁵ Zimmerli, *Ezechiël II*, 894.

¹³⁶ Wevers, *Ezechiël*, 278.

¹³⁷ Zimmerli, W., 'Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiël', in: Zimmerli, W., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (München 1954/1963) 41-119, hier 80.

¹³⁸ Stalker, *Ezechiël*, 257.

¹³⁹ Carley, *The book of the prophet Ezechiël*, 249.

¹⁴⁰ Allen, *Ezechiël 20-48*, 185.

¹⁴¹ Block, *The book of Ezechiël*, 376.

¹⁴² Zimmerli, *Ezechiël II*, 894-895.

¹⁴³ Zimmerli, *Ezechiël II*, 894.

¹⁴⁴ Schüngel-Straumann, H., *Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils* (Stuttgart 1992) 57.

bevel krijgt om een boekrol te eten.¹⁴⁵ Doordat de herleving in twee fasen gebeurt, wordt er naar een climax toe gewerkt en de macht van JHWH geaccentueerd.

Vers 9

Opnieuw moet Ezechiël profeteren. Hierbij valt het Allen¹⁴⁶ op dat de profetische opdracht het patroon van vers 4 volgt. Er is echter een verschil. Werd in vers 4 geprofeteerd tot de botten, nu moet Ezechiël tot de רוח profeteren die ergens in de wijde wereld is. Deze moet in de lichamen blazen om er voor te zorgen dat ze herleven. Door het gebruik van רוח wordt ook een verbinding gelegd met Gen. 1:2 waar de רוח van JHWH over de wateren zweefde en zorgde voor leven.¹⁴⁷

Ook Block merkt de herhaling op.¹⁴⁸ Vervolgens concentreert hij zich op de רוח. Volgens Block heeft het woord in dit vers twee verschillende betekenissen. Betekende רוח in eerste instantie 'adem' in het algemeen, in dit vers heeft het een lidwoord en wordt het een bepaalde adem, de adem die de botten weer tot leven brengt. De bron van deze adem is ארבע רוחות, de vier winden/ windstreken.¹⁴⁹ Dit is geen ongewone manier van spreken want het komt meer dan 100 keer voor in de Hebreeuwse bijbel. Een voorbeeld hiervan is Jer. 49:36, waar het volk van koning Elam verstrooid wordt over de hele aarde.

De winden kunnen ook geïdentificeerd worden als de heilige adem die over de aarde zweeft en aan alle levende wezens op aarde leven geeft.¹⁵⁰ Die komt het meest overeen met onze perikoop. JHWH roept de רוח op om uit de vier windstreken te komen en in de lichamen te blazen zodat zij levend worden. Naar alle mogelijke kanten klinkt de oproep van JHWH. Het maakt niet uit waar de רוח vandaan moet komen, als zij maar komt.

In dit vers wordt niet meer gesproken over de botten maar over lichamen. Dit heeft te maken met het feit dat de losse botten tot lichamen zijn geworden, de lichamen van vermoorden (zie hierboven). Doordat Ezechiël juist voor deze lichamen moet profeteren voor levensadem, is een teken van hoop. De vloek wordt opgeheven.

Vers 10

Ezechiël profeteert zoals JHWH hem had bevolen en de levensgeest komt in de lichamen, zodat ze levend worden en op hun voeten gaan staan. Het is een geweldig groot leger. De zeer vele uitgedroogde botten uit vers 2 worden omgezet in een zeer groot leger.¹⁵¹ Het opstaan/op de voeten staan van de menigte heeft een parallel in 2:1 en 3:24.¹⁵² Opstaan betekent ook het herwinnen van de wakende levenskracht. De grauwe ellende van het begin is door het reddend woord van JHWH één en al leven in de volle zin van het woord geworden.

Deze herleving die in twee fasen uitgevoerd werd had volgens Block ook een retorisch doel. Doordat vers 8 eindigde met levenloze lichamen, bleef het even de vraag of de vloek van de botten zou verdwijnen.¹⁵³ Door speciaal handelen van JHWH, het inblazen van de levensgeest, komen de lichamen tot leven, machtig en krachtig.

¹⁴⁵ Zimmerli, *Ezechiël II*, 77.

¹⁴⁶ Allen, *Ezechiël 20-48*, 185.

¹⁴⁷ Zie Psalm 104:29-30 en Job 34:14-15.

¹⁴⁸ Block, *The book of Ezekiel*, 377.

¹⁴⁹ Zie 1 Kron. 9:24.

¹⁵⁰ Zie Gen. 1:2.

¹⁵¹ Allen, *Ezechiël 20-48*, 186.

¹⁵² Block, *The book of Ezekiel*, 378.

¹⁵³ Fox, M., 'The rhetoric of Ezekiel's vision of the valley of the bones', in: *HUCA* 51 (1980) 1-15, hier 10-13.

Vers 11

Er wordt niet verder ingegaan op het machtige krachtige leger van vers 10. In plaats daarvan begint er iets nieuws. Dit wordt duidelijk omdat JHWH Ezechiël opnieuw aanspreekt met **בְּרִי-אָדָם**. Enerzijds is dit vers een opmaat voor wat komen gaat. Anderzijds geeft dit vers een verklaring voor het visioen. De botten die de profeet zag, zijn het hele huis Israël, Juda en Efraïm (zie ook 36:10). Het gaat hier dus niet om een individuele wederopstanding¹⁵⁴ of herleving¹⁵⁵ maar om het hele volk! Dat botten als representant worden gebruikt voor de mensheid gebeurt vaker, bijvoorbeeld in de Psalmen en de Spreuken.¹⁵⁶

Het volk klaagt over zijn toestand. De aandacht wordt gericht op de klaagwoorden door het woord **הִנֵּה** er aan vooraf te laten gaan. In Ezechiël worden wel vaker klaagwoorden van het volk vermeld, maar dit is de enige plaats waar ze door **אֲנִי** worden vooraf gegaan. De klaagwoorden die het huis Israël uit, zijn een parallel van 33:10. De klachten bestaan uit drie korte zinnestukjes. De botten zijn uitgedroogd. Dit komt geheel overeen met wat Ezechiël in het dal gezien heeft. De hoop is verloren gegaan. De grondslagen van het volksbestaan zijn verdwenen. Ten derde: het volk gaat te gronde.

Het woord **אָזַר** betekent 'afsnijden'. Dit woord wordt gebruikt voor het afsnijden van bijvoorbeeld gras en bloemen.¹⁵⁷ In 2Kon. 6:4 wordt het gebruikt voor het neerhalen van bomen en in Jes. 9:19 voor het afsnijden van een stuk vlees. Dit is ook de manier waarop Ezechiël dit woord meestal gebruikt. De nifalvorm van dit werkwoord wordt meestal gebruikt om aan te geven dat iemand is afgesneden van de rest van de mensheid. Iemand is getroffen door het ergste ongeluk wat er te bedenken valt. Voorbeelden hiervan zijn Jes. 53:8 en Psalm 88: 6-15. Het visioen van de verdorde botten omvat in één keer het hele zelfbeeld van het volk, namelijk complete hopeloosheid.

Vers 12

Tegenover de drievoudige wanhoopsklacht uit het vorige vers zet JHWH hier Zijn drievoudig profetisch woord,¹⁵⁸ zoals Hij eerder deed bij het beeld van de uitgedroogde botten. Op het beeld van het dal wordt niet verder ingegaan. In plaats daarvan verschijnt het beeld van graven waarin de doden ordelijk zijn bijgezet.¹⁵⁹ Nu is de boodschap van JHWH dat Hij de graven zal openen, het volk zal doen opkomen uit het graf en naar het land Israël brengen. Het openen van het graf is het begin van de tweede uittocht, het opkomen uit het graf is het opgaan van het volk uit het laaggelegen land Gosen naar het hoger gelegen Kanaän, het binnenbrengen is de intocht in het beloofde land.¹⁶⁰ Een tweede uittocht en een tweede intocht.

Carley¹⁶¹ ziet hierin een beantwoording van de vraag wat er met de mensen gebeurt die al gestorven zijn: ook zij zullen terugkeren uit de ballingschap. Het openen van de graven doet Block denken aan de dank na de bevrijding uit het dodenrijk/de onderwereld in de Psalmen,¹⁶² zoals bijvoorbeeld Psalm 30:4 en 71:20 en Jona 2:7. De val van Jeruzalem betekent uiteindelijk niet het definitieve einde van het volk. Het krijgt een nieuw begin. Carley en Block kunnen gelijk hebben maar belangrijker vind ik hoe er gereageerd wordt op

¹⁵⁴ Maarsingh, *Ezechiël III*, 84.

¹⁵⁵ Block, *The book Ezekiel*, 380.

¹⁵⁶ Zie bijvoorbeeld Spreuken 17:22.

¹⁵⁷ Zimmerli, *Ezechiël II*, 897.

¹⁵⁸ Allen, *Ezekiel 20-48*, 186.

¹⁵⁹ Maarsingh, *Ezechiël III*, 85.

¹⁶⁰ Maarsingh, *Ezechiël III*, 86.

¹⁶¹ Carley, *The book of the prophet Ezekiel*, 250.

¹⁶² Block, *The book Ezekiel*, 369. Op het dodenrijk kom ik terug in de paragraaf 'Het visioen van Ezechiël, de dood'.

de wanhoopsklacht van het volk uit vers 11. Ook nu worden er weer woorden van redding gesproken uit een schijnbaar onmogelijke situatie. Dit krijgt een vervolg in het volgende vers.

Vers 13

De woorden van het reddend ingrijpen worden hier herhaald, namelijk het openen van de graven en het doen opkomen uit die graven. Dit is de manier van JHWH om er voor te zorgen dat het volk Hem zal erkennen als JHWH. Hij doet wat menselijkerwijs onmogelijk is. Hij redt het volk, Zijn volk. Het volk dat geen toekomst meer ziet, geeft Hij nieuwe toekomst. Hierbij wordt de lichamelijke herleving gecombineerd met een spirituele herleving.¹⁶³ Het volk begint opnieuw. Opgestaan uit de dood heeft het weer een kans in zijn eigen land en begint het hernieuwd als volk van JHWH.

Vers 14

De terugkeer naar het eigen land wordt verbonden met de belofte van de eigen Geest van JHWH waardoor het volk levend wordt. Volgens Zimmerli¹⁶⁴ is de uitspraak bewust dubbelzinnig gehouden. De lezer denkt hier terug aan de herschonken levensgeest in vers 9. Maar in dit vers staat רוחי. Op deze manier is רוח nog niet eerder in deze perikoop verschenen. Doordat het nu gaat om JHWHs eigen Geest is er een parallel te zien met 36:27. Dit houdt in dat er ook een innerlijke ommekeer teweeg zal worden gebracht bij het volk. Zo wordt de herleving van Israël de grootste zelfopenbaring van JHWH voor de wereld.

Samenvattend kunnen we zeggen dat Ezechiël door JHWH naar een dal vol uitgedroogde botten wordt gebracht. Deze botten liggen hier vanwege een veldslag. Het zijn slachtoffers van een straf van JHWH vanwege hun zonden.¹⁶⁵ Er liggen zeer veel botten en ze zijn zeer uitgedroogd. De vraag die hierbij speelt is: kunnen deze botten herleven? Ezechiël profeteert in opdracht van JHWH en in twee fasen herleven de botten. Allereerst worden het lichamen en vervolgens krijgen ze de רוח waardoor ze leven. Het is een herschepping, die lijkt op de schepping in Gen. 2:7. Deze lichamelijke opstanding is mogelijk omdat JHWH dit zo beslist. Het is Zijn antwoord op het gevoel van hopeloosheid van het volk. Naast de lichamelijke opstanding opent JHWH graven en leidt het volk weg uit de ballingschap, terug naar het eigen land. Zo zal het volk zal erkennen dat JHWH God is.

Kernwoorden

Zoals bij de 'Afbakening en synchrone structuur van de tekst' naar voren is gekomen, spelen een aantal woorden een belangrijke rol in de tekst. Deze wil ik in deze paragraaf nader bekijken. Allereerst is dat רוח. Dit woord komt 377 maal voor in de Hebreeuwse Bijbel, verspreid over verschillende soorten genres. Vanaf Ezechiël krijgt dit woord een centrale positie. Zo staat het 52 maal vermeld in dit boek, waarvan 10 maal in onze perikoop. Het woord is over het algemeen vrouwelijk, maar komt ook in mannelijke vorm voor.¹⁶⁶ רוח heeft

¹⁶³ Block, *The book Ezekiel*, 382.

¹⁶⁴ Zimmerli, *Ezechiel II*, 898.

¹⁶⁵ Zie de argumentatie van Fensham en Hossfeld bij vers 1.

¹⁶⁶ Fabry, H-J., 'רוח' in: Botterweck, G. & H. Ringgren, *Theologisch Wörterbuch zum Alten Testament VII* (Stuttgart, Berlin & Köln 1973) 385-425, hier 393.

meerdere betekenissen. De basisbetekenissen zijn 'wind' en 'adem'.¹⁶⁷ Het is bewegende lucht.¹⁶⁸

In de betekenis van wind zijn er verschillende soorten winden te onderscheiden. Allereerst is er de richting van de wind, bijvoorbeeld uit het noorden (Spreuken 25:23). Ook kan er sprake zijn van een storm, zoals vermeld in Jona 1:4. De destructieve elementen van de wind worden ook wel als beeld gebruikt voor het oordeel van God (Jes. 57:13). JHWH zelf is verbonden met de רוּחַ, Hij heeft er controle over en heeft haar zelf geschapen (Amos 4:13). De wind kan ook de betekenis van geest krijgen. In Ez. 8:3 wordt beschreven hoe de profeet door de רוּחַ van de ene plaats naar de andere plaats wordt getransporteerd.

De andere betekenis van רוּחַ is adem. Hieronder wordt niet de gewone ademhaling verstaan, want daarvoor gebruikt men het woord נְשָׁמָה. רוּחַ wordt gebruikt om het bijzondere proces van ademen te beschrijven dat de menselijke dynamische vitaliteit uitdrukt (Gen. 45:27). Het is de wil om te leven die kan opkomen bij goed nieuws of verdwijnen bij boosheid (1 Kon. 21:5). נְשָׁמָה maakt verschil tussen levenden en doden, zoals in Gen. 2:7. Het is een grondgegeven.¹⁶⁹ Over het algemeen wordt נְשָׁמָה voor een collectief gebruikt en רוּחַ niet.

Volgens Albertz & Westermann¹⁷⁰ zit er een ontwikkeling in de betekenis van רוּחַ en krijgt zij na de ballingschap, net als נְשָׁמָה, de betekenis van levensadem. Aangezien in Job 27:3 beide termen voorkomen, is het volgens hen wel duidelijk dat רוּחַ nooit in staat is geweest נְשָׁמָה geheel te vervangen. Volgens Albertz & Westermann¹⁷¹ is de vroegste betekenis van רוּחַ als levensadem waarschijnlijk te vinden in Ezechiël 37. Volgens hen is duidelijk te zien dat in de klacht in vers 11 verwezen wordt naar de vernietigde vitale levenskracht. De terugkerende levenskracht wordt op die manier vergeleken met de schepping van de mens in Gen. 2:7, waar ook levensadem ingeblazen wordt. Een zelfde aankondiging van redding wordt beschreven in Jes. 57:14-21. Hierbij wordt de gehele afhankelijkheid van het schepsel van de Schepper benadrukt.

Naast נְשָׁמָה heeft רוּחַ nog een ander synoniem woord, namelijk נֶפֶשׁ.¹⁷² Dit is het meest onderzochte woord in de Hebreeuwse bijbel en heeft als grondbetekenis 'adem' of 'keel(-gat)'.¹⁷³ In afgeleide betekenis kan נֶפֶשׁ verlangen, ziel, levend wezen, mens of lijk betekenen. Een groot verschil met רוּחַ is, dat de mens geen נֶפֶשׁ heeft maar een נֶפֶשׁ is!¹⁷⁴

Op psychologisch gebied kan רוּחַ ook een heel scala van menselijke gemoedstoestanden uitdrukken, zoals toorn of woede (Jes. 25:4). Ook gemoedstoestanden die de mens juist klein kunnen maken, komen voor, zoals verslagenen (van geest, Psalm 34:19). In dat verband wordt רוּחַ ook wel verbonden met לֵב (Ez. 21:12). Oorspronkelijk is dit alleen het woord voor hart maar later is het ook de plaats voor 'psychologische activiteit'.¹⁷⁵

¹⁶⁷ Albertz, K. & C. Westermann, 'רוּחַ', in: Jenni, E. & C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II* (München 1971) 726-753, hier 728.

¹⁶⁸ Zimmerli, *Ezechiel II*, 1262.

¹⁶⁹ Lamberty-Zielinski, H., 'נְשָׁמָה', in: Botterweck, G. & H. Ringgren, *Theologisch Wörterbuch zum Alten Testament V* (Stuttgart, Berlin & Köln 1973) 669-673, hier 669.

¹⁷⁰ Albertz & Westermann, 'רוּחַ', 736.

¹⁷¹ Albertz & Westermann, 'רוּחַ', 737.

¹⁷² Seebass, H., 'נֶפֶשׁ', in: Botterweck, G. & H. Ringgren, *Theologisch Wörterbuch zum Alten Testament V* (Stuttgart, Berlin & Köln 1973) 531-555.

¹⁷³ Westermann, C., 'נֶפֶשׁ', in: Jenni, E. & C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II* (München 1971) 71-96, hier 73.

¹⁷⁴ Wolff, H.W., *Anthropologie des Alten Testaments* (München 1973) 26.

¹⁷⁵ Albertz & Westermann, 'רוּחַ', 738.

Door het ambivalente karakter dat רוח heeft, kan zij ook psychologisch als een macht van buiten werken. Zelfs ziekte kan als vreemde macht ervaren worden. Zo wordt in Num. 5:14 gesproken over jaloezie en in 1Sam 16:14 over depressie. רוח wordt ook als centrum voor menselijke wilskracht en actie gezien. Het is het innerlijke in de mens maar ook het hele bestaan. In de poëzie kan het komen te staan voor 'ik'. Vanaf Ezechiël wordt het betekenisgebied van רוח verder uitgebreid en worden רוח en לב gelijk aan elkaar. Het is de plaats waar JHWH kan binnenkomen. Zonder רוח is er geen leven.

רוח kan ook vertaald worden met geest. Ook combinaties met de godsnaam komen voor. Zo komt רוח יהוה 27 maal voor (1Kon. 22:24) en רוח אלהים 16 maal (1Sam. 11:6). De Geest van God speelde een belangrijke rol in het charismatische leiderschap (Richt. 6:34) en in de extatische profetie (1Sam. 10:10).

De Geest van God is niet de enige manier om visoenen te bewerkstelligen, ook de יד יהוה kan dit doen (Ez. 8:1). In de (na)exilische tijd bestaan er verschillende soorten heilswaarden. Er zijn heilswaarden waar individuen de geest krijgen, maar ook waar dit het hele volk ten deel valt (Ez. 37:14). De belofte van de eschatologische schenking van de geest op hele volk van JHWH is het best ontwikkeld in Ezechiël, aldus Albertz & Westermann.¹⁷⁶ Na de geschiedenis van ongehoorzaamheid (Ez. 20) is omkering alleen mogelijk als JHWH een nieuw centrum voor wilskracht in de mensen geeft, zodat ze volgens Zijn regels zullen leven (36:27).

Nu hierboven de verschillende betekenissen van רוח uiteen gezet zijn, rijst de vraag hoe dit woord nu vertaald moet worden in onze perikoop. Is er sprake van een doorgaande lijn? Ook in deze perikoop heeft רוח verschillende betekenissen. In vers 1: Gods Geest/geest, in vers 5, 6, 8, 9 en 10: geest/adem en in vers 9: winden.¹⁷⁷ De רוח is een scheppings-, levens-, inzichts- en communicatieprincipe.¹⁷⁸ In de tekst is het probleem van leven en dood niet historisch of biologisch, maar theologisch. JHWHs handelen wordt ingegeven door het verwachte inzicht, dat JHWH de Heer is van de herstelde Godsgemeenschap. Het juiste inzicht, de erkenning, bevordert deze gemeenschap.¹⁷⁹ Het is JHWHs Geest die Ezechiël roept en die de gemeenschap krijgt. Het is die Geest die achter de verschillende principes zit, die het begin en het einde van de tekst markeert, die het hart van de tekst vormt en de toekomst van het volk.¹⁸⁰

Ten tweede het woord עצם.¹⁸¹ Dit woord komt acht maal voor in onze perikoop. In de Hebreeuwse Bijbel komt het woord 123 maal voor. Het betekent bot of gebeente. Hiermee kan zowel het gehele skelet alsook een afzonderlijk bot aangeduid worden. Hieruit kan weer de betekenis van lid worden afgeleid. Er kunnen letterlijk botten van mensen (Gen. 50:25) of dieren (Ez. 24:1-12) mee aangeduid worden, maar het woord kan ook beeldend gebruikt worden, zoals dat bijvoorbeeld gebeurt in de Psalmen en de wijsheidsliteratuur (Spreuken 25:15).

Het gebruik van het woord עצם is veelzijdig, namelijk profaan-materieel, profaan-metaforisch, religieus-cultisch en theologisch. De overgangen tussen de verschillende categorieën zijn vloeiend. Bij het profaan-materieel gebruik horen beschrijvingen voor de

¹⁷⁶ Albertz & Westermann, 'רוח', 751.

¹⁷⁷ Maarsingh, *Ezechiël III*, 80.

¹⁷⁸ Wagner, S., 'Geist und Leben nach Ezechiël 37:1-14', in: *Theologische Versuche* 10 (1979) 53-65, hier 64.

¹⁷⁹ Wagner, 'Geist und Leben nach Ezechiël 37:1-14', 57.

¹⁸⁰ Ruiz & Lust, 'Ezechiël', 1246.

¹⁸¹ Beyse, K-M., 'עצם', in: Botterweck, G. & H. Ringgren, *Theologisch Wörterbuch zum Alten Testament VI* (Stuttgart, Berlin & Köln 1973) 326-332.

grootte van een dier (Job 40:13) of hoe een dier gekookt wordt (Ez. 24:1-12). Als het begraven van mensen gezien wordt als een alledaagse bezigheid, dan kan ook bijvoorbeeld de begrafenis van Jozef (Gen. 50:25) of het begraven van krijgers (Ez. 32:27) hieronder begrepen worden. Alle andere vormen van gebruik van **עצם** als doodsbeenderen zijn verbonden met schending van ethische of cultische normen en horen hierdoor bij het cultisch gebruik van dit woord.¹⁸² Door **בשר** te verbinden met **עצם** wordt verwantschap uitgedrukt tussen personen (Gen. 29:14) of groepen (2Sam. 5:1). Als laatste kan gezegd worden dat **עצם** in profaan-materieel gebruik ook als tijdsaanduiding kan gelden (Gen. 7:13).

De wijsheidsliteratuur en de Psalmen gebruiken **עצם** profaan-metaforisch. **עצם** wordt met een ander deel van het menselijk lichaam als synoniem gebruikt voor de hele mens (Spreuken 3:7v). Het meest relevant voor deze scriptie zijn de religieuscultische en de theologische betekenis. In het religieuscultische gebruik van **עצם** wordt duidelijk dat er bepaalde voorschriften zijn met betrekking tot botten. Van het paaslam bijvoorbeeld mogen de botten niet gebroken worden (Ex. 12:46). Als gemeenschap nuttigt men het dier gezamenlijk, ongebroken.

Verder wordt een mens onrein door contact met mensenbeenderen, lijken of graven. De onreinheid duurt een week en moet gevolgd worden door reinigingsriten. In Ezechiël 39 wordt vermeld dat de onbegraven botten na een veldslag begraven moeten worden om te zorgen dat het land weer rein wordt. Op deze wijze wordt **עצם** bij profetische verkondiging ook als onheilsvoorspelling gezien. Om onheil te voorkomen moet iedereen netjes begraven worden.

Een heel ander voorbeeld van gebruik van **עצם** is te lezen in 2 Kon. 13:21. De door een bende gedode man wordt in het graf van de dode profeet Elisa gegooid. De botten van Elisa hebben een bijzondere werking op de net vermoorde man en hij wordt weer levend.

Zoals hierboven al blijkt, moet er eervol en omzichtig met de botten van gestorvenen worden omgegaan. Als men dat niet doet, wordt dat gezien als groot onrecht. Het wordt ook wel gebruikt als straf (Ez. 6:5). De onschendbaarheid en rust voor de botten in het graf zijn zeer belangrijk. Het wordt dan ook als een groot ongeluk beschouwd als mensen door een leeuw verscheurd worden, die de botten vermaalt of waarvan de botten door de zon verdord worden. De angst voor grafschending is zelfs groter dan de angst voor grafroof.

Theologisch worden de botten vaak als parallel met andere lichaamsdelen beschreven, of men gebruikt een synoniem hiervoor in uitspraken over klagen. De desolate toestand van de botten beschrijft de samenhang tussen de lichamelijke en psychische toestand van de spreker (Jer. 23:9). Ook de desolate toestand van de botten (uitgedroogd) en hun onbegraven staat drukken hiermee de geestestoestand van het volk uit. In de perikoop wordt de desolate toestand van de uitgedroogde botten opgeheven door er weer levende mensen van te maken. Kortom, de toekomst zit vol leven.

Zesmaal komt het woord profeet (**נביא**) voor in onze perikoop. Het is een veelgebruikt woord. In de profetische geschriften komt dit woord het meest voor. In de Umwelt van Israël kwamen ook profeten voor (1Kon. 18:19).¹⁸³ Vaak werden profeten gezien als zieners (2Sam. 24:11) of Godsmannen (1Kon. 13:1vv). In de latere koningstijd werden profeten en priesters in één adem genoemd (Jer. 14:18). Soms hadden profeten uiterlijke kenmerken, zoals een litteken op de borst of rug of een teken op het voorhoofd (1Kon. 20:38vv).

¹⁸² Beyse, 'עצם', 329.

¹⁸³ Jeremias, J., 'נביא', in: Jenni, E. & C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II* (München 1971) 7-26, hier 9.

Bij de vroege profeten van de Hebreeuwse Bijbel komen verschillende profetengroepen naar voren. In de overgangperiode van de richtertijd naar de koningstijd wordt נבא gebruikt voor de extatische vervoering. Muziekinstrumenten worden gebruikt om in deze profetische vervoering te komen (1Sam. 10:5). JHWHs רוה speelt hierbij een belangrijke rol (1Sam. 10:6). In de koningstijd zijn er profeten aan het hof verbonden die de koning kan laten samenroepen (1Kon. 22:6). De koning kan hun leider vragen om door middel van gebed de wil van JHWH te vragen. De schriftprofeten zien andere profeten soms juist als tegenstanders (Amos 7:12).

Profeten vervullen de rol van middelaar tussen JHWH en mens (Jer. 2:26). Met uitzondering van de oude extatische profeten ontvangen zij het woord van JHWH (Jer. 18:18).¹⁸⁴ Vaak zit hier een klacht in tegen de sociale misstanden van het land (Ez. 22), het verachten van JHWH door het aanbidden van vreemde goden (2Kon. 1), hoogmoedig vertrouwen in de eigen politieke kwaliteiten of in het vergeten van JHWHs heilsdaden (Hosea 9:10vv). Ook worden er onheilsaankondigingen tegen vreemde volken geuit (Num. 24:20), heilsaankondigingen gedaan (Jer. 32:15) en worden klaagliederen aangeheven vanwege de dood van profeten door toedoen van priesters (Klaagliederen 2:20).

Zoals bij de bespreking van het woord רוה naar voren is gekomen, kan רוה verbonden worden met de Godsnaam vanwege charismatisch leiderschap of extatische profetie, welke met נביא wordt aangeduid. Hierbij is de רוה een explosieve dynamische kracht die de mens overvalt en voor korte tijd wordt deze mens gebruikt voor het uitvoeren van een bijzondere handeling.¹⁸⁵ Het effect van de רוה was de התנבא. Deze was echter tijdelijk, maar herhaaldelijk en (in zekere zin) oproepbaar door muziek (1Sam. 10:5v).

De profetische extase van de preklassieke profeten komt echter in een kwaad daglicht te staan. Volgens Albertz & Westermann heeft dit te maken met een, in hun ogen, verkeerde interpretatie van o.a. 1Sam. 19:24. Daar wordt gevraagd of Saul ook onder de profeten is. Hiermee wordt volgens Albertz & Westermann bedoeld of Saul iedere keer de steun van JHWH kan oproepen in tijden van oorlog, net zoals de profeten hun extase kunnen oproepen. Zoals gezegd kwam door een misinterpretatie van 1Sam. 19:24 de רוה van JHWH in een kwaad daglicht te staan en ontbreekt deze bij de profetenboeken tot en met de ballingschap. Sterker nog, de רוה van JHWH is in 1Kon. 21 een liegende רוה, door JHWH zelf gezonden. Alle profeten die uitgaan van de רוה hebben het fout. Alleen Micha spreekt de waarheid, want hij baseert zich op de אמר van JHWH. Dit woord is het enige dat telt. Een ander voorbeeld is dat het volk rond Hosea (9:7) zegt: de man van de רוה is משגע.¹⁸⁶

In de na-exilische tijd veranderen de specifieke functies van de רוה van JHWH. Profetie mag in retorperspectief als werk van de רוה beschouwd worden. Profetische uitspraken zijn niet langer alleen voorbehouden aan profeten en het charismatisch leiderschap is niet meer afhankelijk van een dynamische רוה, want deze wordt statisch. Het wordt een permanente gift van JHWH, welke verantwoordelijk is voor speciale vaardigheden en is een uiting van JHWHs aanwezigheid. Dit kan doorgevoerd worden tot aan de Messiaanse koning. Verder is de gave van de רוה niet alleen meer voorbehouden aan individuen, maar kan zelfs het hele volk deze gave ontvangen (Ez. 37:14). De eschatologische belofte van de רוה van JHWH voor het volk van JHWH is het duidelijkst zichtbaar bij Ezechiël (36:27). In later tijd kan met רוה ook JHWH aangeduid worden.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Jeremias, 'נביא', 18.

¹⁸⁵ Albertz & Westermann, 'רוה', 743.

¹⁸⁶ Zie hierboven bij 'Ezechiël en zijn boek'.

¹⁸⁷ Albertz & Westermann, 'רוה', 751v.

Vanaf Ezechiël mag een נביא zich weer beroepen op de רוּחַ van JHWH. Als נביא profeteert Ezechiël o.a. tegen andere נביאי. Vervuld van JHWH spreekt Ezechiël de andere נביאי er op aan dat zij naar eigen inzicht profeteren, in plaats van JHWHs רוּחַ te volgen en Zijn דבר te spreken (Ez. 13). Verder kondigt Ezechiël in zijn boek als נביא aan het volk onheil aan, maar mag ook heilsaankondigingen doen, met als hoogtepunt de eschatologische belofte van JHWHs eigen רוּחַ voor het volk. Zo zal het volk weten dat er een נביא onder hen geleefd heeft (2:5), de wachter van het volk (3:17).¹⁸⁸

Als laatste het woord חיה¹⁸⁹ wat 'leven' betekent. Het woord komt zes maal voor in onze perikoop. Het werkwoord חיה komt in de qal-, de pi'el- en hifilvorm voor.¹⁹⁰ In de qalvorm heeft חיה de betekenis van levend zijn of blijven en is de tegenstelling van sterven. Een voorbeeld van leven en niet sterven is Gen. 42:2. Het kan ook gebruikt worden om aan te geven dat iemand weer levendig is geworden (1Kon. 17:22 en Ez. 37: 3, 5v, 9v en 14). Een ander voorbeeld is als iemand weer gezond geworden is, is genezen (Gen. 45:27). Lijfelijk leven wordt ook met dit woord aangeduid (Gen. 27:40). Leven is niet alleen lichamenlijk levendig zijn maar ook een vervuld leven hebben. Leven is alleen weggelegd voor gezonde mensen. In de pi'el- en de hifilvorm krijgt חיה de betekenis van weer leven laten en in leven houden, met dit verschil dat de pi'elvorm de tegenpool is van sterven en bij de hifilvorm de duur van het leven belangrijk is.

Zoals uit het bovenstaande duidelijk wordt, kan חיה op verschillende manieren gebruikt worden. Allereerst voor leeftijd (Gen. 2:1) en als tegenstelling tussen leven en dood (Gen. 43:8). Niet-leven (sterven) kan als straf gezien worden (Gen. 31:32) Maar met חיה kan meer uitgedrukt worden dan alleen het lichamenlijke leven, bijvoorbeeld levend water (Lev. 14:5v), en levend water als tegenstelling van water dat in een bak zit (Jer. 2:13).¹⁹¹ Er ligt een beweeglijkheid achter. Dit wordt nog benadrukt doordat het verbonden kan worden met שלום (Spreuken 3:18v).

Leven is krachtig en gezond zijn (Num. 21:8v). Ziekte en nood beïnvloeden het krachtig zijn van leven. Het is een vorm van dood zijn. Als God hieruit redt (bijvoorbeeld de zieke geneest) dan leeft diegene weer (Psalm 85:7). De mens leeft als gevolg van het in acht nemen van de geboden. Leven is land bezitten (Deut. 4:1), gezegend zijn (Deut. 30:16), nageslacht hebben (Deut. 8:1). Leven is een gift van de wijsheid (wie wijs is, leeft lang, Spreuken 3:22).

JHWH is Heer over leven en dood. Hij kan doden en levend maken (2Kon. 5:7). Hij is degene die ziektes kan genezen. JHWH maakt mensen uit aarde en blaast ze levensadem in (Gen. 2:7). Hij zorgt er voor dat mensen en dieren levendig zijn (Gen. 6:7). Leven is een gave van JHWH (Job 10:12). JHWH zelf is de levende (1Sam. 17:26).

Maar hoe zit het met Ezechiël? Hoe gebruikt hij het woord חיה? Volgens Ringgren¹⁹² is het moeilijk om dit woord bij Ezechiël iedere keer goed te interpreteren. Ringgren is van mening dat in Ezechiël duidelijk wordt dat degene die zich bekeert en juist handelt, zal leven

¹⁸⁸ Müller, H.P., 'נביא', in: Botterweck, G. & H. Ringgren, *Theologisch Wörterbuch zum Alten Testament V* (Stuttgart, Berlin & Köln 1973) 140-163, hier 159v.

¹⁸⁹ Ringgren, H., 'חיה', in: Botterweck, G. & H. Ringgren, *Theologisch Wörterbuch zum Alten Testament II* (Stuttgart, Berlin & Köln 1973) 874-898.

¹⁹⁰ Gerleman, G., 'חיה', in: Jenni, E. & C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II* (München 1971) 549-558, hier 549.

¹⁹¹ Ringgren, 'חיה', 885.

¹⁹² Ringgren, 'חיה', 888.

(Ez. 18 en 33:10-20). De rechtvaardige die slecht gaat handelen zal sterven maar de onrechtvaardige die zich bekeert, zal leven en niet sterven (Ez. 33:15).

Maar wat houdt leven en sterven in bij Ezechiël? Het 37^e hoofdstuk gaat over het nationale bestaan als volk van JHWH.¹⁹³ De dorre botten zijn het volk Israël. Vanuit menselijk perspectief kan het nationale bestaan niet meer herleven. Als JHWHs Geest er bij komt, worden alle botten levendig. Israël wordt weer hersteld als volk van JHWH en kan verder leven. De zonde uit het verleden heeft niet het laatste woord. Omkeer is altijd mogelijk en is de toegang tot leven, leven als volk van JHWH.

In deze paragraaf zijn een aantal woorden onder de loep genomen om zo tot een beter verstaan de komen van deze woorden en daardoor van de tekst. Duidelijk is geworden dat רוח meerdere betekenissen heeft. Het is bewegende lucht, zoals bij wind en adem. In de perikoop heeft het ook verschillende betekenissen, wat een adequate interpretatie bemoeilijkt. Ik kies er voor om רוח met geest (vers 1, 5, 6 en 9), adem (vers 8 en 10) en wind (vers 9) te vertalen.

Bij de bestudering van het woord עצם is duidelijk geworden dat botten niet alleen een letterlijke maar ook een figuurlijke betekenis kunnen hebben, om zo een geestelijke toestand uit te drukken. In deze perikoop wordt het woord gebruikt om de geestelijke toestand (hopeloosheid) van het volk uit te drukken. Als נביא verkondigt Ezechiël hoop en handelt hij dwars tegen het gevoel van hopeloosheid van het volk in, geholpen door de רוח van JHWH.

Als laatste het woord חיה. De botten waaruit elk leven verdwenen is, worden lichamen, worden levende mensen. De levenloosheid wordt vervangen door werkelijk leven, in relatie tot JHWH.

Het visioen van Ezechiël

In deze paragraaf ga ik aan de hand van (buiten)bijbelse verhalen en inscripties het visioen van Ezechiël in zijn tijd en context plaatsen om zo een antwoord te formuleren op de vraag of Ezechiël de eerste was die beelden van een opwekking uit de dood, een terugkeer naar het leven gebruikt voor zijn verkondiging.

Opwekking in de perikoop

In de perikoop beschrijft Ezechiël hoe uitgedroogde botten, die totaal dood zijn, weer levend worden. Allereerst worden de botten weer lichamen, vervolgens wordt hen de levensadem ingeblazen en staan ze weer op hun voeten als een groot leger. Hiermee is het verhaal nog niet ten einde. In het vervolg wordt geprofeteerd dat graven geopend zullen worden, men zal opkomen uit die graven, adem van JHWH ontvangen, herleven en terugkeren naar het land van herkomst. Het is een duidelijk beeld van opwekking, niet alleen door de beelden die gebruikt worden (botten die herleven en graven die open gaan) maar ook door het woordgebruik. Zo komt het werkwoord חיה¹⁹⁴ zes maal voor (in 3ac, 5ba, 6ac, 9bc, 10ba en 14aa).

Daarnaast wordt het werkwoord עלה (opkomen) gebruikt om het opkomen uit het graf te beschrijven. Dit werkwoord wordt ook nog op een andere manier in de perikoop gebruikt, namelijk om de beweging van het vlees, die de botten overtrekt, aan te geven (zie vers 6 en

¹⁹³ Ringgren, 'חיה', 889.

¹⁹⁴ Zie 'Kernwoorden'.

8).¹⁹⁵ Belangrijk bij dit werkwoord is de beweging van laag naar hoog, bijvoorbeeld reizen van een lager gelegen gedeelte naar een hoger gelegen gedeelte. Zo moet ook het opkomen uit het graf gezien worden. De mensen in hun graven liggen in de aarde. Zij komen op uit het graf en worden teruggeleid naar Israël (vers 12).

De opwekking is een eenmalige gebeurtenis. Dit is ook te zien aan de tekst. De uitgedroogde botten worden éénmaal tot leven gewekt en de graven gaan éénmaal open. Het is ook een bepaalde groep die opwekt wordt, namelijk de uitgedroogde botten en de mensen in het graf. Deze worden opgewekt. Over anderen wordt in de perikoop niet gesproken.

Ezechiël gebruikt dus beelden van opwekking/herleving in zijn verkondiging om de redding uit de ballingschap en een veranderde spirituele houding aan te duiden. Is hij de eerste die dergelijke beelden gebruikt voor zijn verkondiging?

Opwekking door de tijd heen

Om er achter te komen of Ezechiël de eerste is die beelden van opwekking en herleving gebruikt voor zijn verkondiging, is het belangrijk om te kijken hoe de ideeën van opwekking en herleving zich (na Ezechiël) ontwikkeld hebben. Mogelijk kunnen we hierdoor een ontwikkelingslijn ontdekken van waaruit we terug kunnen kijken.

Als eerste valt het boek Prediker op.¹⁹⁶ Dit boek is geschreven in de derde eeuw voor Christus. In die tijd liepen blijkbaar de meningen uiteen of er leven na de dood mogelijk was. Dit is niet zo vreemd als we bedenken dat de joden onder Grieks gezag leefden en met hun gedachtegoed in aanraking kwamen. De oude Grieken waren van mening dat de mens bestond uit een vergankelijk lichaam en een onsterfelijke ziel, aldus Schoors.¹⁹⁷ Prediker komt hiertegen in het verweer. De mens is als eenheid geschapen. Hij bestaat niet uit een onsterfelijke ziel in een vergankelijk lichaam.¹⁹⁸ Iemand sterft doordat de levenskracht terugkeert naar JHWH. Of er leven na de dood is, beantwoordt hij n.a.v. zijn gedachten omtrent rechtvaardigheid (hoofdstuk 3).

Nadat Prediker in het eerste gedeelte van het derde hoofdstuk (vers 1-15) tot de conclusie gekomen is dat alles zijn eigen tijd heeft, vraagt hij zich in de rest van datzelfde hoofdstuk af of er rechtvaardigheid bestaat. In zijn ogen is er geen sprake van rechtvaardigheid in het heden (vers 16) maar zal JHWH op Zijn tijd recht spreken over de rechtvaardigen en de onrechtvaardigen (vers 17). Aangezien de mens niet weet wanneer JHWH vindt dat het de juiste tijd is, weet hij ook niet of er recht gesproken wordt. Er is namelijk geen leven na de dood en de dood zelf maakt geen onderscheid tussen rechtvaardigen en onrechtvaardigen. Er is zelfs geen onderscheid tussen mens en dier.

*Want de mensen en de dieren treft hetzelfde lot. Zoals een dier sterft, zo sterft ook een mens; ze delen in dezelfde adem. Dat is hun beider lot. Een mens is niet beter af dan een dier, want alles is leegte. Alles gaat naar dezelfde plaats, alles is uit stof ontstaan en alles keert terug tot stof.*¹⁹⁹

¹⁹⁵ Fuhs, H., 'עלה', in: Botterweck, G. & H. Ringgren, *Theologisch Wörterbuch zum Alten Testament V* (Stuttgart, Berlin & Köln 1973) 84-105, hier 90.

¹⁹⁶ Longman, T., *The book of Ecclesiastes* (The new international commentary on the Old Testament; Michigan/Cambridge 1998) 111-132.

¹⁹⁷ Schoors, A., 'Prediker', in: Eynikel, E., *Internationaal commentaar op de Bijbel I* (Kampen 2001) 1020-1030, hier 1029.

¹⁹⁸ Schmidt, W., *Alttestamentlicher Glaube* (Neukirchen-Vluyn 1968/1996) 421.

¹⁹⁹ NBV-vertaling, vers 19 en 20.

Pluk de dag, is daarom zijn advies, want

*wie zal hem ertoe brengen zicht te krijgen op wat er na hem zal zijn?*²⁰⁰

In het negende hoofdstuk gaat Prediker nog een stapje verder. In vers 3-5 zegt hij:

*Dit is het ergste dat onder de zon geschiedt: dat allen eenzelfde lot treft; daarom is het hart der mensenkinderen vol boosheid en is er verdwaasdheid in hun hart hun leven lang; en daarna gaat het naar de doden. Want voor al wie tot de levenden behoort, is er hoop, immers een levende hond is beter dan een dode leeuw. De levenden weten tenminste, dat zij sterven moeten, maar de doden weten niets; zij hebben geen loon meer te wachten, zelfs hun nagedachtenis is vergeten.*²⁰¹

In het 10^e vers zegt hij verder:

*Al wat uw hand vindt om naar uw vermogen te doen, doe dat, want er is geen werk of overleg of kennis of wijsheid in het dodenrijk, waarheen gij gaat.*²⁰²

Predikers conclusie is dan ook: met de dood is het over en uit.

De schrijver van de Wijsheid van Salomo komt hiertegen in het verweer. Hij schrijft rond de eerste eeuw voor Christus in hoofdstuk 2:1-5:

*Ten onrechte houden ze zichzelf het volgende voor: Het leven is kort en vol moeite. Geen mens kan zijn einde ontlopen; er is niemand die een uitweg kan bieden uit het dodenrijk. We zijn bij toeval ontstaan en uiteindelijk zal het zijn of we nooit hebben bestaan. De adem in onze neusgaten is vluchtig als damp, het verstand niet meer dan een vonk in ons binnenste. Als de vonk gedooft is, vergaat het lichaam tot as en vervliegt de geest als ijle lucht. Onze naam wordt op den duur vergeten, niemand herinnert zich onze daden nog. Ons leven verdwijnt als nevel, het lost op als mist die door de stralen van de zon worden verjaagd en door haar warmte verdreven. We leven niet langer dan een schaduw die voorbijgaat, en ons einde is onafwendbaar: het ligt vast en niemand kan het ongedaan maken.*²⁰³

Niet voor niets probeert de auteur van de Wijsheid van Salomo het gedachtegoed van Prediker te ontcrachten. In de tussenliggende eeuw helleniseerde Israël en kwam het onder bewind van een anti-joodse heerser, de Syrische koning Antiochus IV Epiphanes. Grieks werd de taal van de elite en men kreeg de behoefte om de Griekse levensstijl over te nemen. Deze was niet verenigbaar met de joodse traditie. Uiteindelijk kwam het tot een bloedige botsing tussen het hellenisme en het jodendom. De koning greep hierop hard in en nam maatregelen om de joodse godsdienst te onderdrukken. Hij eiste de afzwering van het joodse geloof op straffe des doods.²⁰⁴

Hierop ontstaat een vrijheidsstrijd, welke beschreven is in het boek Makkabeeën. Het is de strijd op leven en dood om de joodse godsdienst te behouden tegenover een gewelddadige

²⁰⁰ NB-vertaling, vers 22.

²⁰¹ NBG-vertaling 1951.

²⁰² NBG-vertaling 1951.

²⁰³ NBV-vertaling.

²⁰⁴ Smelik, K., *De dood en de bijbel* (Heerenveen 2003) 49v. en 100. Zie ook: 1 Makkabeeën 1:41-63.

hellenisering van het joodse volk. Veel vrome jongemannen sterven in deze strijd. Hierdoor wordt de vraag naar rechtvaardigheid opnieuw gesteld.

De auteur komt tot de conclusie dat rechtvaardigheid bestaat, ook al is zij in het heden niet waar te nemen. Rechtvaardigheid maakt onsterfelijk (1:15) en rechtvaardigen leven tot in eeuwigheid (5:15). De zielen van rechtvaardigen zijn in JHWHs hand (3:1). Deze gedachte herkennen we uit Jesaja 49:16a, waar JHWH zegt:

*Ik heb je in mijn handpalm gegrift.*²⁰⁵

Verder krijgen rechtvaardigen in het algemeen en martelaren van het geloof in het bijzonder hun verdiende loon na de dood. Het lijden van de rechtvaardige is een beproeving om hem te zuiveren, zodat hij na zijn dood aankomt op de plaats van vrede en gelukzaligheid met JHWH. De mens leeft niet om terug te keren naar het niets. Hij leeft om na zijn dood bij JHWH te zijn in gelukkige eeuwigheid. Deze gedachte van onsterfelijkheid geeft zin aan het bestaan.

Rechtvaardig handelen heeft zeker zin, ook al is dit in het heden niet te merken. Hierbij moet rechtvaardigheid begrepen worden in de verschillende relaties die de mens heeft, met JHWH, zichzelf en anderen. Zo wordt het bijvoorbeeld als rechtvaardig gezien als men voor de zwakkeren in de samenleving respect heeft en hen ondersteunt. Opvallend is, dat nergens gesproken wordt over een lichamelijke opstanding.²⁰⁶ Maar dat opstanding bestaat is voor de auteur van Wijsheid van Salomo zeker.

Naast de Wijsheid van Salomo is ook het boek Daniël belangrijk. Ofschoon de gebeurtenissen die in het boek beschreven worden, gesitueerd zijn ten tijde van de Babylonische ballingschap, wordt het boek gedateerd rond de eerste helft van de tweede eeuw voor Christus. In het tweede vers van het twaalfde hoofdstuk staat:

*Velen van hen die slapen in de aarde, in het stof, zullen ontwaken, sommigen om eeuwig te leven, anderen om voor eeuwig te worden veracht en verafschuw.*²⁰⁷

Volgens Collins²⁰⁸ moet deze passage niet slechts metaforisch worden begrepen in het licht van de Makkabese opstand. In de Hebreeuwse bijbel komt opstanding in metaforische zin voor (zie Ez. 37 en Hosea 6:2), maar daarvan is hier geen sprake, is zijn mening. In feite is dit de enige, algemeen geaccepteerde verwijzing naar de opstanding in de Hebreeuwse bijbel.

Collins komt tot zijn conclusie vanwege het taalgebruik. Het woord עפר (stof) kan gebruikt worden als parallel van de Scheol (zie Job 17:16).²⁰⁹ Verder wordt er gebruik gemaakt van de werkwoorden ישן (slapen) en קיץ (ontwaken)²¹⁰. Deze woorden worden in de Hebreeuwse bijbel gebruikt voor dood en opwekking. We vinden deze woorden in bijvoorbeeld Jer. 51:39 en 57 en Job 14:12, waarbij de mogelijkheid van opwekking wordt ontkend. In Daniël is wel degelijk sprake van opwekking. Hoe de opwekking vervolgens

²⁰⁵ NBV-vertaling.

²⁰⁶ Kolarcik, M., 'The book of wisdom, introduction, commentary and reflections', in: Keck, L. (ed), *The new interpreter's bible in twelve volumes, V, introduction to wisdom literature* (Nashville 1997) 435-600, hier 447.

²⁰⁷ NBV-vertaling.

²⁰⁸ Collins, J., *Daniel* (A commentary on the book of Daniel; Minneapolis 1993) 391v.

²⁰⁹ Scheol wordt vaak als land beschreven. Hierbij gebruikt men meestal ארץ in plaats van het hier gebruikte אדמה (zie bijvoorbeeld Ez. 26:20) Op de betekenis van Scheol kom ik terug bij 'De dood'.

²¹⁰ Ontwaken van de dood (Daniël 12:2, Zie Koehler, L & W. Baumgartner, *Lexicon in veteris Testamenti libris*, (Leiden 1958) 837v.

vorm gegeven wordt, is niet duidelijk. Zo blijft onbekend of de opwekking op aarde plaatsvindt.

Het is opvallend dat in de tekst gesproken wordt over 'velen' in plaats van bijvoorbeeld 'allen'. Blijkbaar is de opwekking niet voor iedereen. Bij de opwekking wordt waarschijnlijk onderscheid gemaakt tussen twee verschillende groepen, vanwege de verschillende bestemmingen.²¹¹ Zo kunnen martelaren na hun dood beloond worden, terwijl hun beulen hun straf niet ontlopen. Voor overige mensen is geen bijzondere maatregel van JHWH nodig, dus zij hoeven niets te verwachten.²¹²

Vanaf Prediker zien we hoe er een antwoord gezocht wordt op de vraag naar rechtvaardigheid. Aangezien rechtvaardigheid mist in het heden bij Prediker en er na de dood niets meer is, is hij van mening dat de mens er tijdens zijn leven maar het beste van moet maken. De auteur van Wijsheid van Salomo is er van overtuigd dat opstanding bestaat. Na de dood komt er een gericht waarbij de rechtvaardigen onsterfelijk leven met JHWH, terwijl de onrechtvaardigen dood zijn. Ook in Daniël is sprake van opwekking. Zo kunnen martelaren, die op aarde geen leven hebben gehad, alsnog leven, terwijl hun beulen gestraft worden.

De dood

Nu we weten wat vanaf Prediker de ideeën omtrent de dood waren, is het tijd om van hieruit terug te vragen. Een probleem hierbij is, dat de Hebreeuwse bijbel verschillende zienswijzen hanteert en er moeilijk een eenduidige ontwikkelingslijn is te destilleren.²¹³ Wat we wel weten is dat men dacht dat men bij de dood overgaat van de ene status naar de andere.²¹⁴ De mens kent meerdere overgangen in het leven. Zo is er de overgang van kind zijn naar volwassenheid en de overgang van het oude in het nieuwe jaar. Op deze wijze moet ook de overgang van het leven naar de dood bekeken worden.

In de Hebreeuwse bijbel wordt de dood dan ook met een zekere nuchterheid bekeken. De dood was in die tijd nadrukkelijker aanwezig dan nu bij ons in het Westen, aangezien de levensverwachting beduidend lager lag. Kinderen stierven vaak jong, vrouwen stierven vaak in het kraambed, mannen sneuvelden in de strijd en tegenover ziektes stond men vaak machteloos. De vergankelijkheid van de mens was zichtbaarder. Om de denkbeelden omtrent de dood goed te kunnen begrijpen, zetten we deze af tegen de denkbeelden over het leven.

Het leven zelf wordt gezien als een geschenk van JHWH. Hij geeft leven. JHWH blaast zijn levenskracht, zijn levensadem in de mens waardoor hij leeft.²¹⁵ Het is een gave en geen onderdeel van de mens zoals bijvoorbeeld het hart. Al het leven heeft zijn oorsprong in Hem. De mens is georiënteerd op JHWH. Leven zorgt er voor dat iemand in staat is JHWH te loven. Het leven wordt als positief gekwalificeerd.

Verder heeft leven te maken met toestand, duur, kracht en bewegelijkheid.²¹⁶ Leven heeft met tijd te maken. Degene die tijd heeft kan betekenisvol handelen. Hij heeft de mogelijkheid om te worden en te zijn wie hij is. Dit hangt samen met het feit dat iemand die leeft zich vrij kan bewegen en ontplooiën. Doordat hij beschikt over de nodige tijd, kan hij besluiten kenbaar maken en uitvoeren. Werkelijk leven gebeurt alleen in gemeenschap met anderen. Zonder eten en drinken kan geen mens. Wie leeft heeft dit dan ook nodig. Door de

²¹¹ Collins, *Daniel*, 393.

²¹² Smelik, *De dood en de bijbel*, 48.

²¹³ Schoberth, W., 'Tod', in: Fahlbusch, E., *Evangelisches Kirchen Lexikon* (Göttingen 1956-1962/1986) 897-901, hier 898.

²¹⁴ Schmidt, W., *Alttestamentlicher Glaube*, 417.

²¹⁵ Zie Gen. 2:7.

²¹⁶ Barth, C., *Die Erretung vom Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (Stuttgart, Berlin & Köln 1947/1997) 19.

dood komt er een eind aan het leven en is alles afgelopen.²¹⁷ Dat is nu eenmaal de loop der dingen, de gang van de wereld, was men van mening.²¹⁸

De sterfelijkheid van de mens wordt in de Hebreeuwse bijbel aangeduid met beelden van vergankelijkheid, zoals het verwelken van bloemen.²¹⁹ Ondanks de vergankelijkheid van het leven wordt dit leven als een vreugdevol en dankbaar geschenk van JHWH ervaren.²²⁰ Een lang leven hebben en nakomelingen zien opgroeien wordt gezien als beloning voor een goed en rechtvaardig leven, een vroegtijdige dood als straf. Iemand heeft namelijk niet de mogelijkheid om zijn leven alsnog te vervullen. Na de dood leeft de mens verder als onderdeel van het volk en in (de gedachtenis van) zijn nakomelingen.

Uit het scheppingsverhaal komt naar voren dat de mens gemaakt is van stof of aarde. Daarom verwordt iemand weer tot stof als hij sterft, als de levensadem wordt weggenomen.²²¹ Dit houdt niet in dat de mens bestaat uit een vergankelijk lichaam met een onsterfelijke ziel. Ofschoon de levenskracht, die de mens bij de geboorte krijgt, bij diens dood terugkeert naar zijn Schenker, JHWH, moet de mens als eenheid worden gezien. Aangezien JHWH de schepper is van alles, de bron van leven en dood, kan Hij leven geven maar neemt Hij het ook weer terug.²²² Met het verdwijnen van de levenskracht verdwijnt ook de hoop.

Na de dood komt de overledene terecht in het dodenrijk. Een andere benaming is de Scheol (שְׁאוֹל), oftewel de onderwereld. Deze ligt onder de onderaardse oceaan. De mens daalt af in de diepte.²²³ Een ander begrip dat hiermee in verband wordt gebracht is בְּאֵר, wat wel vertaald wordt met 'groeve' of 'kuil'. Het dodenrijk is te vergelijken met een stad met gesloten poorten. Het is het land zonder wederkeer, van duisternis, vergeten, tijdloosheid en zwijgen. De doden zijn schimmen (רְפָאִים) die steeds zwakker worden, totdat ook hun schim is uitgewist.²²⁴ Alle elementen die bij leven horen, ontbreken hier.²²⁵ De doden zijn eenzaam, zwak en hebben honger en dorst. Daarom wordt het graf ook wel vergeleken met een woestijn. Er is geklaag in plaats van vreugde.

Door de dood ontstaat er scheiding. De overledene maakt door zijn dood geen deel meer uit van de gemeenschap van de levenden. Hij is over gegaan van de wereld van de levenden naar de wereld van de doden. Er geen contact mogelijk tussen beide werelden. Naast het feit dat de overledene wordt afgesneden van diens familie, wordt hij ook gescheiden van JHWH. De levende mens kan JHWH danken en loven. De dode kan niets. De onderwereld is niet de plaats waar de overledene JHWH kan loven, want het is niet de plaats waar JHWH is. Hij hoort namelijk bij de wereld van de levenden. JHWH is de schepper van het licht. Zijn machtig licht eindigt bij de donkere poorten van de onderwereld. De overledene is niet meer in het gezichtsveld van JHWH.²²⁶ Er is geen contact meer mogelijk tussen JHWH en de mens.²²⁷ Er is geen contact meer tussen de wereld van de doden en de wereld van de levenden. De dode is alleen. Op den duur zal hij worden vergeten, dicht de Psalmist.²²⁸

²¹⁷ Zie Psalm 88:11-13 en Job 14:14

²¹⁸ Zie Jozua 23:14.

²¹⁹ Zie Jes. 40:6v.

²²⁰ Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube*, 423.

²²¹ Smelik, *De dood en de bijbel*, 15.

²²² Zie Psalm 104:29

²²³ Liess, K., 'Tod', in: Betz, H., *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (Tübingen 1996/2005) 427-431, hier 430.

²²⁴ Zie Jes. 14:9-11

²²⁵ Barth, *Die Erretung vom Tode*, 59-63.

²²⁶ Kaiser, *Der Mensch unter dem Schicksal*, 188.

²²⁷ Zie Psalm 6:6.

²²⁸ Zie Psalm 31:13a.

Naast het beeld van de vergetelheid, spreekt de Hebreeuwse bijbel over een ander beeld in de omgang met de doden. Enerzijds is er sprake van de machteloosheid van de doden en van een sterke terughoudendheid ten aanzien van de verering van doden. Zo krijgt zelfs de koning geen goddelijke eer na diens dood. Het bevragen van de doden is uit den boze. Hoewel men geloofde dat de doden inzichten en kennis hadden die voor levenden verborgen bleef, werd het bevragen op straffe van de dood verboden.²²⁹ De reden waarom er een verbod is op het bevragen en vereren van de doden is waarschijnlijk dat JHWH de enige is die verering toekomt, op basis van het eerste gebod. Hij is de enige, de God van de levenden.

Anderzijds is er wel degelijk contact tussen de levenden en de doden. Zo was het in de oudheid gebruikelijk om de doden te herdenken d.m.v. een dodenmaaltijd. Hierbij kregen de doden met de nabestaanden te eten. Er zijn aanwijzingen dat deze maaltijden ook in het oude Israël werden gehouden, getuige o.a. 1Sam. 20:6. Dit heeft te maken met het feit dat men geloofde dat de doden op ongeveer dezelfde manier 'voortleefden' als voor hun dood.²³⁰ Deze dodenmaaltijden zijn een onderdeel van de vooroudercultus die ook in het Oude Israël voorkwamen.²³¹

Naast vooroudercultus kwam ook necromantie voor. In 1Sam. 28 staat beschreven hoe Saul zelf tegen zijn eigen verbod ingaat en op bezoek gaat bij een vrouw die doden kan bezweren in Endor. Hij wil weten hoe zijn toekomst eruit ziet, nu JHWH hem heeft verlaten. Saul laat de profeet Samuel door de vrouw oproepen. Samuel zegt Saul wat hij eigenlijk wel weet. JHWH heeft Saul het koningschap ontnomen. Spoedig zal hij met zijn zonen bij Samuel in de onderwereld zijn.

Grensoverschrijding

In de loop der tijd treedt er een verandering op in de gedachte dat er een strikte scheiding bestaat tussen JHWH en de dode. JHWH is zelf degene die de macht heeft over de dood. Zijn macht eindigt niet bij de poorten van het dodenrijk. De mens is geschreven in JHWHs hand en niet bij hen die hem naar het leven staan.²³² Hij redt uit levensbedreigende nood.

Ook de grens tussen dood en leven wordt minder scherp. Een helemaal gezond mens leeft in de volle zin van het woord. Men is georiënteerd op JHWH. Maar als er bijvoorbeeld ziekte optreedt, begint men in het machtsgebied van de dood te komen. Men is verzwakt en de levenskracht neemt af. Diegene is niet meer in staat om zijn leven betekenisvol te vervullen. Dit wordt ervaren als een werkelijke dood.²³³ Hoe erger de kwaal, hoe sterker de macht van de dood. In de Psalmen zijn hier voorbeelden van te vinden, zoals Psalm 16:10 en 116:8.

Naast ziekte kan ook verlies aan bewegingsvrijheid als dood worden geïnterpreteerd. Deze persoon voelt zich gevangen en afgesloten van de gemeenschap.²³⁴ Voor iemand die honger of dorst heeft, wordt het leven ervaren als een levenloze woestijn, als dood. De ongelukkige ervaart dat alles in zijn leven vernietigd is. Degene die eenzaam is of alleen, voelt zich afgesneden van de gemeenschap. Zonder gemeenschap kan iemand niet werkelijk leven. De zondaar voelt zich klein onder de toorn van JHWH. Het water wordt als een levensgevaarlijke oceaan bij nood op zee, terwijl hij die te maken heeft met vijandsnood, zich weerloos overgeleverd voelt aan de macht van de dood.

²²⁹ Zie Deut. 18:9vv.

²³⁰ Spronk, K., *Beatific afterlife in ancient Israel and in the ancient Near East* (Neukirchen-Vluyn 1986) 248.

²³¹ Lang, B., 'Leben nach dem Tod I (AT)', *NBL* II (1995), 599-602, hier 599v.

²³² Zie Psalm 31:14-16.

²³³ Barth, *Die Erretung vom Tode*, 48.

²³⁴ Barth, *Die Erretung vom Tode*, 91.

Uit deze dood is redding mogelijk. Bevrijding uit de macht van deze dood is alleen mogelijk als JHWH aan de kant van de mens gaat staan en de zaak tot Zijn zaak maakt.²³⁵ Dan blijkt dat JHWHs macht zelfs tot in het dodenrijk reikt, want de mens is geschreven in de palm van JHWHs hand en niet bij degene die hem naar het leven staan.²³⁶ Een ander voorbeeld is Psalm 139:8b. In meerdere Psalmen wordt beschreven hoe de klagende aan de rand van de afgrond staat. Spoedig zal hij geen voeten meer op de aarde hebben. Het is nog niet te laat voor hulp, dus hopelijk helpt JHWH nu snel.²³⁷ Redding is herleving.

Daarnaast zijn er o.a. ook twee Psalmen beschreven waarin de lichamelijke toestand van de auteur beschreven wordt naar aanleiding van de toestand van zijn botten. Deze zijn uitgedroogd geraakt vanwege de zonde van de schrijver.²³⁸ Uit deze nood wordt de psalmist gered. In Psalm 88 wordt een soortgelijke vraag gesteld als in Ezechiël 37:3. Vers 11 van Psalm 88 luidt namelijk:

*Doet u aan doden wonderen, staan schimmen op om u te loven?*²³⁹

De bidder doet hier een appèl op JHWH hem niet te laten vallen. Hierbij gaat de bidder er van uit dat JHWH ten aanzien van de dood niet machteloos staat.²⁴⁰

Verder zegt Hanna in 1Sam. 36 dat JHWH doodt en levend maakt, naar het dodenrijk voert en weer terug.²⁴¹ Ook al kunnen de doden JHWH misschien niet bereiken, Hij hen wel. Zijn macht sterkt zich uit tot in het dodenrijk. Met de dood in het oog kan de bidder zich hierop beroepen.

Volgens Barth²⁴² is het onderscheid in de Psalmen tussen een werkelijke dood en een als werkelijk beleefde dood (een levensbedreigende situatie/sociale dood) moeilijk te maken. De Psalmen maken in ieder geval duidelijk dat vanuit een bepaalde dood/nood redding wel degelijk mogelijk is. JHWH beslist of dit ook werkelijk gebeurt.

Andere grensoverschrijdingen

Naast de hierboven beschreven vorm van herleving, komen in de Hebreeuwse bijbel andere voorbeelden voor waarin de scheiding tussen leven en dood minder scherp zijn. Zo worden in de Hebreeuwse bijbel twee voorbeelden beschreven van mensen die niet zijn doodgegaan maar zijn weggenomen (לקח). Dit zijn Henoeh en Elia. Henoeh wandelde met JHWH. Opeens was Henoeh er niet meer.²⁴³ Als verklaring voor het feit dat Henoeh door JHWH wordt weggenomen en de dood niet zag, is omdat hij volkomen met JHWH wandelde, volkomen vroom was, wat ook niet ophield met de dood.²⁴⁴ Verder was hij de zevende in de lijn van de genealogie van de aartsvaders. Ook Noach liep met JHWH. De zondvloed kwam en veranderde alles weer terug in chaos. Alleen Noach, die met JHWH wandelde, overleefde deze zondvloed. Dit was zijn leven na de dood.²⁴⁵

²³⁵ Barth, *Die Erretung vom Tode*, 59.

²³⁶ Zie Psalm 31:14-16.

²³⁷ Barth, *Die Erretung vom Tode*, 92.

²³⁸ Zie Psalm 31:11 en 32:3.

²³⁹ NBV-vertaling.

²⁴⁰ Noort, 'Tod und Zukunft', 15.

²⁴¹ Zie ook Deutr. 32:36.

²⁴² Barth, *Die Erretung vom Tode*, 90.

²⁴³ Zie Gen. 5:22-24.

²⁴⁴ Wächter, L., *Der Tod im Alten Testament* (Stuttgart 1967) 194.

²⁴⁵ Spronk, K., *Beatific afterlife*, 268.

Het leven van Elia sluit af met een hemelvaart.²⁴⁶ Elia werd gezien als de tweede Mozes. Mozes had zo'n bijzondere relatie met JHWH dat Hij Mozes begraven heeft. Zijn graf is nooit gevonden (Deut. 34:5v). Elia heeft ook een bijzonder band met JHWH. Deze is zichtbaar in de manier waarop Elia is weggenomen. De vurige paarden en wagens die beschreven staan in 2Kon. 6:17 zijn namelijk een teken van de hemel, de sterke relatie tussen JHWH en Elia.²⁴⁷

De enige die aanschouwt dat Elia wordt weggenomen, is zijn opvolger, Elisa. Ofschoon Elia niet meer op aarde is, werkt zijn geest door in zijn opvolger. De geest van Elia in Elisa is zo sterk dat zelfs na de dood van Elisa zijn botten iemand tot leven kan wekken (2Kon. 14-21).

Naast het wegnemen van mensen, wekt JHWH ook mensen op.²⁴⁸ Op een bijzondere manier wordt zo de goedheid en macht van JHWH ten toon gesteld. De jongeren die in deze verhalen worden opgewekt zijn niet onsterfelijk. Maar er is (opnieuw) een bres geslagen in de ondoordringbaar geachte wand van de dood.

Ook het herstel van het volk van JHWH kan als herleving worden beschouwd. Zo staat in hoofdstuk 6:1-3 van het boek Hosea, die leefde in de 8^e eeuw voor Christus, beschreven:

*Kom, laten we teruggaan naar de Heer. Hij heeft ons verscheurd, hij zal ons genezen; de hand die sloeg, zal ons verbinden. Hij redt ons na twee dagen van de dood, de derde dag doet hij ons opstaan: in zijn nabijheid zullen wij leven. Dan zullen wij hem kennen, ernaar jagen om de Heer te kennen. Even zeker als de dageraad zal hij komen, hij komt als milde regen, als de lenteregen die de aarde drinkt.*²⁴⁹

Een opvallend woord in deze tekst is קוּם, welke in de tekst vertaald wordt met opstaan. קוּם heeft meerdere betekenissen. Zo wordt het bijvoorbeeld gebruikt als tegenstelling van zich neerleggen.²⁵⁰ Het heeft ook een theologische betekenis om bijvoorbeeld het persoonlijk ingrijpen van JHWH aan te duiden.

In twee gevallen wordt dit woord gebruikt in parallel met הִיָּה. Dat is Jes. 26:19 (zie hieronder) en deze tekst uit Hosea. In vers 2 spreken de Israëlieten de hoop op een spoedig herstel uit. Deze hoop op herstel komt na eerder onheil. Deze onheil was niet alleen toegestaan door JHWH, maar ook door Hem veroorzaakt.²⁵¹ Deze wisseling van onheil en hoop past in het patroon van het hele boek.

Ofschoon de gedachte dat hier sprake is van beelden van opstanding om het herstel van het volk uit te drukken algemeen is, is de verdere interpretatie van de tekst niet eenduidig. Zo is Stuart²⁵² van mening dat de tekst eschatologisch is en dat de hoop gebaseerd is op de verbondsbelofte. Men vertrouwt er op dat JHWH zal genezen en verbinden. Hoe JHWH dit zal doen en wanneer weet het volk niet.

De tijdsaanduiding in de tekst wil volgens Stuart aangeven dat JHWH hen niet vergeet. Het kennen van JHWH houdt het accepteren van het verbond in. De natuurlijke elementen, zoals de dageraad en de regen, zijn voorspelbare en zekere fenomenen. Het zegt dat, net zoals JHWH zich in het verleden kenbaar heeft gemaakt, Hij dit in de toekomst ook zal doen. In een

²⁴⁶ Zie 2Kon. 2:1-18.

²⁴⁷ Spronk, *Beatific afterlife*, 261. Zie ook Ex. 3:2, Jes 66:15v en Hab. 3:13vv.

²⁴⁸ Zie 1Kon.17:17-24 en 2Kon. 4:18-37.

²⁴⁹ NBV-vertaling

²⁵⁰ Amsler, S., 'קוּם', in: Jenni, E. & C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II* (München 1971) 635-641, hier 637.

²⁵¹ Stuart, D., *Hosea-Jonah* (Word biblical commentary 31; Texas 1987) 107.

²⁵² Stuart, *Hosea-Jonah*, 107-109.

vernieuwde verbondsrelatie zal het kennen van JHWH Israël verfrissen en vernieuwen zoals regen droog land verfrist. Deze elementen hebben dus niets te maken met de mythe over de god Baal die sterft en herleeft om zo een verklaring voor de seizoenen te geven, aldus Stuart.

Ook Andersen & Freedman²⁵³ zijn van mening dat er niet naar de mythe van Baal gekeken moet worden. Het gaat hier om dood en opstanding van een volk en niet om een god die sterft en herleeft. De beschrijving van dood en opstanding doet hen het meest denken aan Ezechiël 37:1-4. In de tekst uit Ezechiël is deze echter gedetailleerder beschreven.

Hosea verbindt hier de individuele psychische dood en opstanding met de ervaringen van een volk, is hun mening. De gedachte van dood en opstanding was wijd verbreid en geaccepteerd, alleen is het niet in de grote dogmatische tradities terug te vinden, aldus Andersen & Freedman. De tijdsaanduiding in de tekst heeft waarschijnlijk te maken met de tijd waarbinnen herleving mogelijk was. De natuurfenomenen worden gebruikt om aan te geven dat JHWH niet een God is die in een angstaanjagende donderslag komt maar als een geschenk van de goede koning (zie Psalm 72:6).

Spronk²⁵⁴ slaat een andere weg in. Hij is er wel van overtuigd dat deze tekst een reactie is op de Baalcultus. Hij wordt hierin gesteund door Amsler.²⁵⁵ Het volk beschrijft de barmhartigheid van JHWH in termen van de vruchtbaarheidscultus rond Baal, welke voorspelbaar zijn. JHWH wordt bijvoorbeeld vergeleken met de zon die elke dag opkomt en de regen die elk jaar in dezelfde periode valt. JHWHs reactie hierop is dat Hij nergens aan gebonden is. Alles gebeurt op Zijn tijd. De kritiek die hier geuit wordt, is dus niet of JHWH redt, dood en levend maakt (Deut. 32:39) of regen geeft (Joël 2:23). De kritiek is dat JHWHs acties niet voorspelbaar zijn zoals de seizoenen (Hosea 13:14 en 12:2vv).²⁵⁶

Juist het feit dat JHWH in de verzen die volgen op onze tekst uit Hosea kritiek uitoefent op het handelen van het volk en hen niet zondermeer weer aanneemt, is de reden waarom hier volgens mij gesproken wordt van een reactie op de Baalcultus. Men maakte van JHWH een god die lijkt op Baal. Dit houdt niet in dat deze tekst niet meer ter zake doet. Blijkbaar was de mythe van het sterven en opstaan van Baal zo bekend dat er wel een reactie op moest komen om zo het volk weer naar het juiste pad te leiden.

Opstanding uit de dood is niet iets dat alleen bij Baal hoort. In de Hebreeuwse bijbel komen er twee voorbeelden van voor. Allereerst Daniël 12:1-3. Deze valt hier echter buiten ons bereik, aangezien deze tekst van later datum is dan Ezechiël. De andere tekst is Jes. 26:19. Dit is een onderdeel van een grotere eenheid, namelijk hoofdstuk 24-27. Deze teksteenheid staat bekend als de Jesaja apocalyps.

In Jes. 26:19 staat geschreven:

*Jullie doden zullen herleven, de lijken opstaan. Ontwaak, jullie daar in het stof, en jubel! Uw dauw is een dauw die leven geeft, de aarde brengt haar schimmen weer tot leven.*²⁵⁷

Over de interpretatie lopen de meningen uiteen. Zo is Collins²⁵⁸ van mening dat het hier niet gaat om een uiting van hoop voor de individuele opstanding in de context van nationaal herstel. Hij ziet een analogie met Ezechiël 37:1-14. Zoals het volk dood was in de

²⁵³ Andersen, F & D. Freedman, *Hosea* (The Anchor bible 24; New York 1980) 420-425.

²⁵⁴ Spronk, *Beatific afterlife*, 293.

²⁵⁵ Amsler, 'קום', 640v.

²⁵⁶ Spronk, *Beatific afterlife*, 277.

²⁵⁷ NBV-vertaling

²⁵⁸ Collins, *Daniel*, 395.

ballingschap en het herstel even wonderbaarlijk is als opstanding, zo moet ook hier de gebroken macht van Babylon die niet vernieuwd wordt, gezien worden.

Hasel²⁵⁹ ziet dit vers als een heilsorakel. De werkwoorden *חיה*, *קום* en *קייץ* worden hier gebruikt als verwijzing naar opstanding. Een geheel metaforische interpretatie is onjuist, omdat dat niet past in de context van hoofdstuk 26. Zo wordt in vers 7-12 gesproken over de tegenstelling tussen rechtvaardigen en goddelozen. Dit wijst eerder op eschatologie dan op een apocalyps. Deze tegenstelling is universeel. De veronderstelde tegenstelling tussen vers 14 en 19 is onjuist. Ze zijn met elkaar verbonden. De doden staan niet op (vers 14), in tegenstelling tot de doden die JHWH toebehoren. Deze staan wel op (vers 19). Hier staat heilige zekerheid tegenover menselijke ervaring. Door de verbondenheid van vers 14 en 19 kan er alleen maar sprake zijn van lichamelijke opstanding.

Dit wordt ondersteund door vers 20v. Als er sprake zou zijn van een politiek of nationaal herstel, dan zou deze niet in overeenstemming te brengen zijn met vers 20v. Deze lichamelijke opstanding wordt beschreven met het beeld van dauw, een dauw van licht. Deze is moeilijk te interpreteren, maar getuige andere teksten is er een verbinding tussen licht en leven in de Hebreeuwse bijbel (o.a. Psalm 49:56).

Daarnaast staat de opstanding van Jes. 26:19 in het grotere verband van de overwinning op de dood, getuige Jes. 25:8. Het is de ultieme demonstratie van JHWHs glorie. Ieder mens moet zelf zorgen voor een relatie met JHWH. Hij zal uiteindelijk zorgen voor de universele opstanding van alle gelovigen, aldus Hasel.

Childs²⁶⁰ is net als Hasel van mening dat vers 19 een heilsorakel is. Het verschil of hier sprake is van een belofte voor de herboren natie of dat er ook gesproken wordt over de hoop van individuele opstanding, is in zijn ogen irrelevant voor het begrijpen van de functie van de beschreven belofte binnen de context van hoofdstuk 26. Met deze tekst wordt duidelijk gemaakt dat de oude situatie niet het laatste woord heeft. Sterker nog, het beloofde leven in het koninkrijk van JHWH strekt zich zelfs uit voorbij het graf.

Blenkinsopp²⁶¹ vindt het beargumenteerbaar dat, hoewel het idee van individuele opstanding niet duidelijk is weergegeven voor de tijd van Daniël, een minder omlinjende visie van leven na de dood al eerder bestond. Hij haalt bijvoorbeeld Psalm 73:17 en 21-28 aan. JHWH is de Levende die leven geeft en rechtvaardigheid is een absolute voorwaarde voor geloof.

Om met de woorden van Childs te spreken, of het om een werkelijk lichamelijke opstanding gaat of alleen om een beeld van opstanding om nationaal herstel aan te geven, maakt volgens mij niet veel uit. Er wordt duidelijk gebruik gemaakt van taalgebruik die bij opstanding hoort. Dit kan uit een levensbedreigende situatie of uit de dood zijn. Waar het om gaat is dat de grens tussen leven en dood ook hier niet zo scherp getrokken kan worden.

Een belangrijk punt in deze is de datering van de tekst. Deze loopt uiteen van de 8^e tot en met de 2^e eeuw voor Christus. Het boek zelf is te verdelen in drie grote eenheden, namelijk hoofdstuk 1-39, 40-55 en 56-66.²⁶² De naam Jesaja slaat op de naam van de auteur die het eerste gedeelte van het boek geschreven heeft, dus hoofdstuk 1-39. Hij was werkzaam in de 8^e eeuw voor Christus. In de 6^e eeuw, tijdens de Babylonische ballingschap, heeft een anonieme profeet, vanuit de traditie van Jesaja, de hoofdstukken 40-55 geschreven, welke bekend staan als Deutrojesaja. De laatste hoofdstukken stammen uit een latere periode, na de ballingschap en staan bekend als Tritoesaja.

²⁵⁹ Hasel, G., 'Resurrection in the Theology of Old Testament Apocalyptic', *ZWA* 92 (1980) 267-284.

²⁶⁰ Childs, S., *Isaiah*, (The Old Testament library; Kentucky 2001) 171-192.

²⁶¹ Blenkinsopp, J., *Isaiah 1-19* (The Anchor Bible, volume 19, A new translation with introduction and commentary; New York 2000) 271v en 368-371.

²⁶² Pelletier, 'Jesaja', 1113.

Een probleem bij de datering van het boek als geheel en de afzonderlijke hoofdstukken is, dat er in later tijd een redacteur is die het geheel bewerkt heeft. Het is echter zeer ingewikkeld om aan te geven wat door de latere bewerker is geschreven en wat origineel is. Zo wordt bijvoorbeeld Jes. 26:19 aan een latere redacteur toegeschreven. Dit gebeurt op basis van het argument dat er in vroeger tijd geen sprake was van opstanding. Omdat er geen sprake was van opstanding, moet de tekst later gedateerd worden. Er was in de vroegere tijd geen sprake van opstanding, omdat de teksten die hierover spreken laat gedateerd worden.

Maar zoals Blenkinsopp al aangaf, kan een minder omlijnde visie over opstanding al hebben bestaan voor de tijd van Daniël. Verder is al eerder sprake van de minder scherpe grens tussen leven en dood, getuige de levensbedreigende situaties waaruit gered wordt in o.a. de Psalmen. Ook is er al in een eerder stadium van andere 'grensoverschrijdingen', zoals opwekkingen, het wegnemen van mensen door JHWH en herstel van een natie met beelden van opstanding met een mogelijke (individuele) lichamelijke opstanding (na de dood). Hierdoor is een vroege datering van de tekst niet uitgesloten.

In het bovenstaande heb ik een beeld van de visie op de dood in de Hebreeuwse bijbel geschetst. Hieruit wordt duidelijk dat deze visie aan veranderingen onderhevig was. In eerste instantie was met de dood alles afgelopen. Er bestond een grens tussen de wereld van de levenden en de wereld van de doden.

In de loop der tijd blijkt, dat deze scheiding echter niet meer zo strikt was. De grens wordt minder scherp. Zo wordt het reddend handelen van JHWH uit levensbedreigende nood als herleving gezien. Ook spreekt de Hebreeuwse bijbel van mensen die niet sterven maar weggenomen worden en van opwekkingen uit de dood. Daarnaast blijkt het herstel van de natie met bewoordingen van opstanding te worden beschreven welke mogelijk op een individuele opstanding na de dood wijzen. Ezechiël 37:1-14, over het herstel van de natie met beelden van herleving, past binnen deze traditie en geeft een eigen weergave van JHWHs reddend handelen.

Umwelt

Naast de traditie van de Hebreeuwse bijbel, kijk ik of er analogieën van opwekkingen te vinden zijn in de Umwelt. Hierbij moeten we kijken naar het oude Babylonië. Ezechiël leefde immers als banneling in Babylonië.

In de religie van het oude Babylonië speelde de mythe van de afdaling van Ishtar naar de onderwereld een belangrijke rol. De mythe gaat terug op een ouder Sumerisch verhaal waar Ishtar Inanna wordt genoemd.²⁶³ Inanna is de koningin van de hemel. Dumuzi is haar geliefde. Inanna wil haar macht uitbreiden tot in de onderwereld waar haar zus Ereshkigal regeert.²⁶⁴ Ze daalt af door zeven poorten. Bij elke poort moet ze iets achterlaten. Na de zevende poort is ze naakt en machteloos. Ze wordt gedood en haar lichaam aan een haak gehangen.

De bediende van Inanna wordt bezorgd als zij haar na drie dagen nog niet heeft gezien. Er worden twee schepsels gemaakt die herlevende materialen bij zich hebben. Ze dalen af naar de onderwereld en zorgen er voor dat Inanna herleeft. Inanna mag, op de voorwaarde dat ze iemand vindt die haar plaats inneemt, terugkeren naar boven. Ze stijgt op, vergezeld door demonen die haar mee terug zullen nemen naar het land van de doden als ze niemand kan vinden.

²⁶³ Smelik, *De dood en de bijbel*, 10

²⁶⁴ Smith, J., 'Dying and rising Gods', in: Eliade, M., *The encyclopedia of religion IV* (New York 1987) 521-526, hier 525v.

Thuisgekomen ziet ze dat haar geliefde helemaal geen medelijden heeft met haar en haar lot. Sterker nog, hij is het aan het vieren. Hierdoor is Inanna van mening dat de demonen haar geliefde maar mee moeten nemen om haar plaats in de onderwereld in te nemen. Nadat Dumuzi een aantal keer aan de demonen is ontsnapt, wordt hij gevangen genomen, gedood en meegenomen naar de onderwereld waar hij voor altijd moet blijven. De zus van Dumuzi krijgt zo'n medelijden met haar broer, dat zij de ene helft van het jaar en haar broer Dumuzi de andere helft van het jaar in de onderwereld verblijft.

Met deze mythe werd de wisseling van de seizoenen in het oude Babylonië verklaard. Ezechiël kende deze mythe, getuige hoofdstuk 8:14, waarin de dood van de jonge god Dumuzi/Tammuz wordt beweend. Een goed voorbeeld van opwekking uit de dood is deze mythe niet omdat er hier sprake is van een jaarlijks terugkerend verschijnsel en de dood niet werkelijk overwonnen is. Verder is bij de bespreking van Hosea (zie boven) gebleken dat een dergelijke mythe door de Hebreeuwse bijbel wordt afgewezen omdat dit de autonomie van JHWH in gevaar zou brengen aangezien JHWH zelf bepaalt of en wanneer Hij dood en doet herleven. De analogie loopt dus spaak.

Inscripties

Als laatste wil ik enkele inscripties bespreken, die via archeologische vondsten bekend zijn geworden. De archeologie geeft ons een beeld van de praktische kant van een godsdienst door de voorwerpen en de gebouwen die bewaard zijn gebleven.

Allereerst een bekende grafinscriptie uit Chirbet el-Qom, wat 14 kilometer ten westen van Hebron ligt.²⁶⁵ De plaats lag op de grens (in het niemandsland) tussen Israël en Jordanië. Na 1967 werd de grensafscheiding opgeruimd, waardoor het graf met drie inscripties werd ontdekt. De eerste inscriptie is eerst ingekrast en vervolgens met penseel ingekleurd. De tweede inscriptie is met penseel aangebracht en de derde is met een scherp voorwerp in de rots gekrast. Juist deze laatste inscriptie, uit de 8^e eeuw voor Christus, is voor ons van belang.

Het is echter moeilijk om deze tekst goed te interpreteren, aangezien het oppervlak waarop de inscriptie is aangebracht een groot aantal krassen vertoont. Dit komt omdat de inscriptie uit de wand is gehaald en daarbij beschadigd. Verder was de wand slecht geprepareerd voor het schrijven en heeft het gereedschap dat gebruikt werd bij het schrijven ook sporen achtergelaten. Daarnaast zijn sommige letters dieper ingekerfd dan anderen en sommige zijn tweemaal geschreven.²⁶⁶ Het tweede gedeelte van de tekst zorgt voor andere problemen. Gaat het hier om een tweede inscriptie die mogelijk onvoltooid is gebleven? Er staat geschreven:

*Uriyahu de rijke heeft dit geschreven:
Gezegend is/zij Uriyahu door JHWH
Want van zijn vijanden heeft Hij hem door Zijn Asjerah gered
Door Oniyahu*

De naam Uriyahu (Uria) betekent 'JHWH is licht'. De naam komt ook in de Hebreeuwse bijbel voor. Zo is het de naam van de man van Batseba (2Sam. 11), van een priester in Jeruzalem (2Kon. 16:10v) en een profeet (Jer. 26:20v).

De rest van de tekst zorgt voor moeilijkheden met betrekking tot de interpretatie ervan. Zo komt Dever²⁶⁷ al bij de eerste regel tot een heel andere inhoud. Hij schrijft: '(behorend bij)

²⁶⁵ Smelik, K., *Behouden schrift. Historische documenten uit het oude Israël* (Baarn 1984) 143.

²⁶⁶ Hadley, J., 'The Khirbet el-Qom inscription', *VT* 37,1 (1987) 50-62, hier 50.

²⁶⁷ Dever, W., 'Iron age and epigraphic material from the area of Khirbet El Kôm', *HUCA* XL-XLI (1969-1970) 139-204, hier 159.

Uriyahu. Wees voorzichtig met zijn inscriptie!’ Hierbij ziet hij per abuis de ע voor een ק en de ר voor een ב aan. Hij leest dus הקשב in plaats van העשר.

Mittmann²⁶⁸ is van mening dat er geen sprake kan zijn van ‘de rijke’, aangezien Uriyahu dit verzwegen zou hebben uit angst voor grafrovers. Daarom is hij van mening dat de slecht geschreven (want er zit een streep doorheen) ע genegeerd moet worden. Zo kan het woord העשר beambte of zanger betekenen. Hij kiest voor de laatste optie naar aanleiding van regel drie waar Uriyahu JHWH prijst.

Op het eerste gezicht is de oplossing van Mittmann niet gek. Echter, zoals Hadley²⁶⁹ aangeeft, is het plausibeler dat een beambte een grafinscriptie heeft, dan een zanger. Voor haar is het negeren van een letter, die duidelijk geschreven is en zorgt voor een duidelijke zin, onacceptabel.

Daarnaast is het idee van angst voor grafroof niet zo vanzelfsprekend als het lijkt. Zoals Renz & Röllig²⁷⁰ zeggen, ontbreekt allereerst een vloek tegen grafroof. Daarnaast is de inscriptie gemaakt in het graf. Een grafrover die al in het graf is, laat zich op deze plek niet meer tegen houden.

De tweede regel van de inscriptie zorgt voor minder problemen. Zo is iedereen het er over eens dat Uriyahu gezegend is door JHWH. Opvallend is echter dat Uriyahu de godsnaam niet verbindt met een bepaalde plaats, zoals de JHWH van Jeruzalem, iets dat bij briefhoofden meestal wel gebeurt.

De derde regel geeft de meeste problemen. Dit heeft te maken met zogenaamde ‘schaduwletters’, de letters die tweemaal geschreven zijn. Zo is Dever van mening dat er staat: ‘En vervloekt zal zijn de hand van wie (dit schendt)’.²⁷¹ Volgens Hadley²⁷² heeft Dever in 1984 veel kritiek op zijn eigen artikel uit 1970. Het lijkt erop alsof hij zijn oudere artikel achter zich heeft gelaten en de anderen is gevolgd, waardoor verdere bespreking van zijn visie hier niet aan de orde zal komen.

Mittmann²⁷³ geeft als vertaling: ‘en uit verdrukking prijst hij JHWH, zijn dienst, die hem helpt’. Hadley zegt hierover dat de transliteratie van Mittmann mogelijk is, maar niet waarschijnlijk. De noodzakelijke vocalisatie zorgt voor een slechte syntaxis. Haar visie is, dat je beter uit kunt gaan van de tekst zoals die is overgeleverd. Als hij begrijpelijk is, hoeven er geen ingewikkelde kunstgrepen te worden toegepast om tot een ander verstaan van dezelfde tekst te komen.

Shea²⁷⁴ komt tot een geheel eigen visie. Hij leest: ‘en zijn Egyptische (bediende) door zijn Asjera en hier is zijn handschrift’. De tekst wordt gevolgd door een ingekerfde handpalm. Shea ziet dit als de ‘handtekening’ van analfabete bediende, die volgens regel 4 ‘Oniyahu’ heet. Regel 5 en 6 (hier niet vermeld) zijn in zijn ogen geen duplicaatletters, maar woorden. De analfabete Egyptische bediende Oniyahu heeft deze zelf nagetekend naar aanleiding van de duidelijk geschreven letters van Uriahu.

Renz & Röllig²⁷⁵ vinden Shea’s interpretatie onwaarschijnlijk. Shea voert een Egyptische slaaf/bediende op, met een Yahwistische naam die (de Kanaänitische godin) Asjera vereert. Daarnaast is het onduidelijk waarom de slaaf zo’n goed ingekerfde hand heeft

²⁶⁸ Mittmann, S., ‘Die Grabinschrift des Sängers Uriahu’, *ZDPV* 97 (1981) 129-152, hier 141v.

²⁶⁹ Hadley, ‘The Khirbet el-Qom inscription’, 53.

²⁷⁰ Renz, J. & W. Röllig, *Handbuch der Althebräischen Epigraphik, Band 1* (Darmstadt 1995) 204.

²⁷¹ Dever, ‘Iron age and epigraphic material from the area of Khirbet El Kôm’, 159.

²⁷² Hadley, ‘The Khirbet el-Qom inscription’, 54v.

²⁷³ Mittmann, ‘Die Grabinschrift des Sängers Uriahu’, 142.

²⁷⁴ Shea, W., ‘The Khirbet el Qom tomb inscription again’, *VT* 40 (1990) 110-116, hier 110vv.

²⁷⁵ Renz, J. & W. Röllig, *Handbuch der Althebräischen Epigraphik, Band 1*, 205v.

gemaakt, terwijl hij zo slecht schrijft. Ook is het hoogst ongewoon dat een slaaf met zijn heer gelijk gesteld wordt, waarbij de heer een grafinscriptie voor zijn slaaf maakt. Op de betekenis van de hand kom ik later terug.

Renz & Röllig zien in deze regel (samen met de vorige) het gebruik van parallellisme met chiasmische opbouw. Zo spreekt de tekst van werkwoord, onderwerp - onderwerp, werkwoord (יֵשַׁע, אֲשֶׁרָה - יְהוָה, בָּרַךְ). Hadley²⁷⁶ sluit hierbij aan door te zeggen dat יְהוָה en אֲשֶׁרָה een woordpaar zijn, zoals hemel en aarde. Asjera heeft namelijk uitgemaakt van het godenpaar יְהוָה en אֲשֶׁרָה. Wat opvalt is dat JHWH degene is die redt. Asjera is hierbij een middel om tot bevrijding te komen.²⁷⁷ JHWH is een God van redding en zegen. De 'rijke' is het bewijs voor wat JHWH hem heeft gegeven.

Een andere mogelijkheid is dat de schrijver לְאֲשֶׁרָתָה vergeten was en het er daarom achter gezet heeft (Gezegend is/zij Uriyahu door JHWH en zijn Asjera, want van zijn vijanden heeft Hij hem gered). De visie van Renz & Röllig spreekt meer aan, daar de hier overgeleverde grafinscriptie zelf al een goede zin geeft en er dus niet nagedacht hoeft te worden over het feit dat de schrijver mogelijk een woord is vergeten, welke hij er later achter zou hebben gezet.

Als laatste de vierde regel. Hier staat alleen: door Oniyahu. Zoals we hebben gezien heeft Shea hier een uitgesproken mening over, die weersproken wordt door Renz & Röllig. Het opvallende is, dat deze regel in een ander handschrift is geschreven dan het voorgaande. Een andere hand wordt dan ook niet uitgesloten. Voor de betekenis van de inscriptie is deze regel niet van belang. Voor deze scriptie is de tweede regel belangrijk. Onze lezing van deze regel wordt algemeen aangenomen, de betekenis is echter minder eenduidig.

Zo zijn Renz & Röllig van mening dat het gezegend zijn van Uriyahu op het verleden slaat, namelijk: toen Uriyahu nog leefde, was hij gezegend door JHWH. Deze gedachte is niet vreemd, als we bedenken dat zegenen over het algemeen geassocieerd wordt met woorden als lang leven, nakomelingen, welstand, succes en kracht.²⁷⁸

Mittmann²⁷⁹ gaat een stapje verder. Allereerst trekt hij een parallel met 1Kon. 2:45 en Richt. 17:2, ofschoon deze in de derde persoon sing. zijn geschreven. De regel is niet alleen constaterend maar ook bezwerend, want het is een zegenspreuk, aldus Mittmann. De geadresseerde wordt niet alleen als gezegend voorgesteld maar de goddelijke zegenkracht wordt ook verondersteld. Deut. 28:3-6 geeft een zegenspreuk als wet. Het is de vastlegging van een feitelijke of potentiële toestand. Met de zegenformule is er sprake van erkenning (namelijk respect en dankbaarheid). Zoals Salomo in 1Kon. 2:45, zo verklaart ook Uriyahu zichzelf in bovenstaande dubbele zin als gezegende van JHWH.

Kortom, de tekst van Uriyahu is verbazingwekkend. Ofschoon doden JHWH niet loven (Psalm 115:17, Jes. 38:18), JHWH een God van levenden is en de dode Israëliet geen deel meer heeft aan het scheppend heilshandelen van JHWH, blijkt toch dat de doden in Zijn hand zijn en niet zonder zijn bescherming.

Mittmanns visie wordt ondersteund door Liess.²⁸⁰ Zij schrijft dat de inscriptie van Chirbet el-Qom JHWH als een beschermgod van de doden beschrijft. Volgens Amos 9:2 reikt Zijn hand tot in het dodenrijk (Psalm 139:8). De hand die bij de inscriptie staat afgebeeld, ondersteunt deze visie.

²⁷⁶ Hadley, 'The Khirbet el-Qom inscription', 56v.

²⁷⁷ Keel, O. & C. Uehlinger, *Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Freiburg/Basel/Wien 1992/1998) 272.

²⁷⁸ Scharbert, J., 'בָּרַךְ', in: Botterweck, G. & H. Ringgren, *Theologisch Wörterbuch zum Alten Testament I* (Stuttgart, Berlin & Köln 1973) 808-841, hier 813v.

²⁷⁹ Mittmann, 'Die Grabinschrift des Sängers Uriahu', 145v.

²⁸⁰ Liess, 'Tod', 431.

Andere visies op de hand zijn bijvoorbeeld een adoratiesymbool of een zelfrepresentatie van de doden naar JHWH, zoals bij de Masseben, de rechtopstaande stenen, die beschreven worden in 2Sam. 18:18 en Jes. 56:3.²⁸¹ Renz & Röllig²⁸² voegen hier aan toe dat de hand mogelijk slaat op de godheid die zegent, of op de talisman/amulet, zoals de hand van Fatima. Daarnaast zou het volgens hen een mensenhand kunnen zijn die biddend naar boven wijst. Deze visie achten zij hoogst onwaarschijnlijk. Als laatste achten zij ook de visie van Mittmann en Liess niet uitgesloten. Hadley²⁸³ komt ook niet verder dan een amulet of een monument om de overledene te herdenken.

Zelf ben ik van mening dat de overledene zich blijkbaar ook in het graf beschermd voelt door JHWH.²⁸⁴ Door bij de inscriptie een hand af te beelden wordt dit tot uitdrukking gebracht. JHWH wordt hier gezien als een persoonlijke beschermgod van de overledene. Het zegenend handelen van JHWH eindigt dus niet bij de grens van de dood.

Een andere grafinscriptie komt uit Chirbet Beit Lei. Dit ligt acht kilometer ten oosten van Lakis. Deze inscriptie wordt gedateerd rond 700 voor Christus. Het verhaalt de grootsheid en universaliteit van JHWH omdat Hij de heerser is over de hele aarde. Dit doet denken aan Jes. 54:5.²⁸⁵ Juist omdat JHWH universeel is, hoeft het volk niet bang te zijn en is Hij degene op wie het volk mag vertrouwen. Daarnaast zijn Juda en Jeruzalem uitverkoren.²⁸⁶ De inscriptie vermeldt verder dat JHWH acht moet slaan op Zijn volk en de straf kwijtschelden. Als laatste wordt Hij aangeroepen als enige redder. De schrijver gaat er blijkbaar van uit dat JHWH de macht heeft om hem te redden. Of de schrijver gered wordt en wanneer, hangt van JHWH af.

Ook zijn er twee zilveren amuletten gevonden in een graf aan de zuidelijke stadsgrens van Jeruzalem, in Ketef Hinnom. De amuletten komen uit de 7^e eeuw voor Christus. Ze zijn respectievelijk met 19 en 18 regels beschreven. Helaas is het grootste gedeelte van de amuletten onzeker. Duidelijk is wel, dat beiden een zegenformule bieden. Deze zegenformule toont een zeer sterke overeenkomst met de priesterlijke zegen uit Num. 6:24-26.²⁸⁷ De zegenwens op de eerste amulet luidt (regel 14-18):

*Zegene
jou JHWH en
Hij beware je
JHWH doet oplichten
Zijn aangezicht*

De inscriptie op de tweede amulet luidt (regel 5-12):

*Zegene
jou JHWH en
Hij beware je*

²⁸¹ Mittmann, 'Die Grabinschrift des Sängers Uriyahu, 151.

²⁸² Renz & Röllig, *Handbuch der Althebräischen Epigraphik*, 206.

²⁸³ Hadley, 'The Khirbet el-Qom inscription', 57.

²⁸⁴ Noort, 'Tod und Zukunft', 15-16.

²⁸⁵ Dijkstra, M., 'Ik heb u gezegend bij JHWH van Samaria en zijn Asjera: Religieuze teksten uit het bodemarchief van Oud-Israël', in: Becking, B. & M. Dijkstra (red), *Eén God alleen...? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Asjera* (Kampen 1998) 24.

²⁸⁶ Smelik, *Behouden schrift*, 154.

²⁸⁷ Hier staat volgens de Naardense Bijbel: 'De Ene zal je zegenen en je bewaken, de Ene laat zijn aanschijn tot je oplichten en is je genadig, de Ene heft zijn aanschijn tot je op en legt op jou vrede'.

*JHWH doet oplichten
Zijn aangezicht
Over jou en
Schenke/geve jou
vrede*

De tekst hoort tot het dagelijks spraakgebruik van begroeting en zegen. Het zegenwoord is hier gebruikt als tekst voor op een amulet. Deze moest de drager bij zijn leven bescherming bieden tegen kwade invloeden.²⁸⁸ De beide amuletten zijn een vroeg bewijs van de in Ex. 13:9 en Deut. 6:8 en 11:18 voorgeschreven praktijk, namelijk dat men woorden uit de thora op het lichaam draagt.²⁸⁹

Op beide amuletten wordt, net als bij de inscriptie, gesproken over בָּרַךְ. Daar blijft het nu niet toe beperkt. Naast het zegenen, beschermt (bewaart) Hij. Dat is een synoniem parallellisme.²⁹⁰ In omgekeerde volgorde komt deze spreuk ook in Psalm 67:2 voor. Naast het zegenen en beschermen wordt de ontmoeting tussen JHWH en de mens ter sprake gebracht met de woorden: 'JHWH doet oplichten Zijn aangezicht over jou'. Dit houdt in dat JHWH zijn aangezicht welgezend toewendt (zie ook Jes. 60:1-3). Hij kijkt met bijzondere aandacht. Dit heeft שָׁלוֹם tot gevolg.

Volgens Keel & Uehlinger zijn deze amuletten speciaal gemaakt om aan de overledenen mee te geven. Dit baseren zij op de tekst van inscriptie 1. JHWH zal zelfs in het graf trouw zijn en Zijn licht laten schijnen, is hun mening.²⁹¹ Door middel van de amuletten wordt om JHWHs zegenend handelen aan de doden gebeden. Men hoopt dat JHWHs kracht niet aan de grens met de dood eindigt.²⁹² Men vertrouwt op JHWH en op Zijn bescherming in de dood.

Naar aanleiding van de besproken inscripties kunnen we vaststellen dat ook in de buitenbijbelse bronnen naar voren komt dat het machtsgebied van JHWH blijkbaar groter is dan het rijk van de levenden alleen. We zien Zijn hand beschermend afgebeeld in het graf, een voorbeeld van de hoop op JHWHs macht in het dodenrijk.²⁹³ Verder wordt in de inscripties gesproken over zegenen, beschermen, dat JHWH Zijn aangezicht doet oplichten over de overledene en dat Hij vrede geeft. Taal van de wereld van de levenden wordt gebruikt voor overledenen. De grens tussen leven en dood blijkt ook hier minder scherp te zijn dan we aanvankelijk dachten. Is de dood dan toch niet de laatste grens?

Samenvatting en conclusie

Ezechiël is een profeet die tijdens de Babylonische ballingschap leefde. Hij krijgt een visioen waarin hij een dal ziet dat gevuld is met uitgedroogde botten. Deze zijn uitgedroogd door een vloek van JHWH. De botten stellen het volk Israël voor dat geen hoop meer heeft in de toekomst. Hij profeteert tegen deze botten en ze worden weer mensen. Nadat hij voor een

²⁸⁸ Dijkstra, M., 'El, de God van Israël – Israël, het volk van JHWH: over de oorsprong van het Jahwisme in Oud-Israël', in Becking, B. & M. Dijkstra (red), *Eén God alleen...? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Asjera* (Kampen 1998) 90-91.

²⁸⁹ Keel & Uehlinger, *Götter und Gottessymbole*, 420.

²⁹⁰ Jagersma, H., *Numeri, deel I* (De prediking van het Oude Testament; Nijkerk 1983) 125-130.

²⁹¹ Keel & Uehlinger, *Götter und Gottessymbole*, 421.

²⁹² Noort, 'Tod und Zukunft', 16.

²⁹³ Noort, 'Tod und Zukunft', 16.

tweede keer profeteert, leven ze. De grote hoeveelheid uitgedroogde botten is een grote menigte geworden. Vervolgens ziet Ezechiël hoe graven opengaan en mensen opstaan. Mijn probleemstelling hierbij was of Ezechiël de eerste is die beelden van opwekking gebruikt voor zijn verkondiging.

Als we kijken naar de religie van het oude Babylonië zien we hoe een godheid iedere keer weer sterft en opstaat. Hierdoor komen we tot de conclusie dat hier eerder sprake is van een verklaring van de wisselende seizoenen dan van een werkelijke opwekking. De Hebreeuwse bijbel laat zien dat zij op de hoogte was van een dergelijke mythe (zie Hosea) maar dat deze een bedreiging vormde voor de autonomie van JHWH. Het is dan ook niet mogelijk om in de mythe een aanwijzing voor het visioen te zien.

In de periode na de Babylonische ballingschap komen in de Hebreeuwse bijbel teksten voor die een opwekking uit de dood onderschrijven. In de periode voor deze ballingschap is het antwoord op deze vraag minder makkelijk te geven. Enerzijds is de mening dat met de dood er een scheiding ontstaat tussen JHWH en de mens. Er is geen contact tussen beiden meer mogelijk. Redding is uitgesloten. Anderzijds blijkt de grens tussen leven en dood minder scherp te zijn dan in eerste instantie werd verwacht. JHWH blijkt macht te hebben tot in het dodenrijk. Meerdere Psalmen getuigen van redding van een levensbedreiging welke opgevat wordt als redding uit de dood.

Naast de Psalmen zijn er andere teksten aan te wijzen waaruit blijkt dat de grens tussen leven en dood niet zo scherp getrokken kan worden als in eerste instantie werd vermoed. Zo sterven Henoeh en Elia niet, want JHWH neemt ze weg. Elia en Elisa wekken mensen op en de botten van Elisa zijn na zijn dood nog zo krachtig dat deze een vermoorde man nieuw leven inblazen. Jesaja zegt zelfs letterlijk dat doden zullen herleven.

Verder zijn er buitenbijbelse inscripties in o.a. graven gevonden. Deze spreken van redding uit nood, van bescherming door JHWHs hand in de dood, van Zijn zegen, Zijn licht, Zijn aangezicht en Zijn vrede. Van Zijn macht tot in het dodenrijk. Dit houdt niet in dat opwekking algemeen was, maar wel dat men hoopte en vertrouwde dat de dood niet het einde was. Of redding ook daadwerkelijk gebeurde, hing af van het feit of JHWH de zaak tot Zijn zaak wilde maken, want JHWH is autonoom en niet voorspelbaar als regen of dauw. Mijns inziens bouwt Ezechiël voort op een bestaande traditie, waarin opwekking niet als onmogelijk wordt beschouwd. Met het door hem beschreven visioen geeft hij hieraan een eigen invulling. Op de vraag of een opwekking al dan niet gebeurt, is maar één antwoord mogelijk: JHWH, u weet dat.

Literatuurlijst

BRONNEN, VERTALINGEN EN COMMENTAREN

Aalders, G., *Ezechiël II (25-48)* (Commentaar op het Oude Testament; Kampen 1957)

Allen, L., *Ezekiel 20-48* (Word Biblical commentary 29; Dallas & Texas 1990)

Andersen, F & D. Freedman, *Hosea* (The Anchor bible 24; New York 1980)

Blenkinsopp, J., *Isaiah 1-19* (The Anchor Bible, volume 19, A new translation with introduction and commentary; New York 2000)

Block, D., *The book of Ezekiel: chapters 25-48* (The new international commentary on the Old Testament; Michigan & Cambridge 1998)

Bijbel dat is de ganse heilige schrift bevattende al de kanonieke boeken van het Oude en het Nieuwe Testament op last van de Hoogmogende Heren Staten-Generaal der Verenigde Nederlanden en volgens het besluit van de nationale synode gehouden te Dordrecht in de jaren MDCXVIII en MDCXIX uit de oorspronkelijke talen in onze Nederlandse getrouwelijk overgezet, Amsterdam 1950.

Carley, K., *The book of the prophet Ezekiel* (Cambridge 1974)

Childs, S., *Isaiah* (The Old Testament library; Kentucky 2001)

Collins, J., *Daniel* (A commentary on the book of Daniel; Minneapolis 1993)

Elliger, K. & W. Rudolph (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart 1967/1997)

Goldingay, J., 'Ezekiel' in: Dunn, J. & J. Rogerson (ed.), *Eerdmans commentary on the Bible* (Michigan/Cambridge 2003) 623-664

Greenberg, M., *Ezekiel 21-37* (A new translation with introduction and commentary, Anchor Bible; New York 1997)

Jagersma, H., *Numeri, deel I* (De prediking van het Oude Testament; Nijkerk 1983)

Kolarcik, M., 'The book of wisdom, introduction, commentary and reflections', in: Keck, L. (ed), *The new interpreter's bible in twelve volumes, V, introduction to wisdom literature* (Nashville 1997) 435-600.

Longman, T., *The book of Ecclesiastes* (The new international commentary on the Old Testament; Michigan/Cambridge 1998)

Maarsingh, B., *Ezechiël III* (De prediking van het Oude Testament; Nijkerk 1991)

Nederlands Bijbelgenootschap, *Nieuwe Bijbelvertaling* (Heerenveen 2004)

- Oussoren, P., *De Naardense Bijbel* (Vught 2004)
- Pelletier, A., 'Jesaja' in: Eynikel, E. (ed), *Internationaal commentaar op de Bijbel II* (Kampen 2001) 1109-1153
- Ruiz, J. & J. Lust, 'Ezechiël', in: Eynikel, E., *Internationaal commentaar op de Bijbel II* (Kampen 2001) 1215-1253
- Schoors, A., 'Prediker', in: Eynikel, E., *Internationaal commentaar op de Bijbel I* (Kampen 2001) 1020-1030
- Stalker, D., *Ezekiel* (Introduction and commentary; London 1968)
- Stuart, D., *Hosea-Jonah* (Word biblical commentary 31; Texas 1987)
- Taylor, J., *An introduction and commentary by Ezekiel* (London 1969)
- Wevers, J., *Ezekiel* (The century Bible; Aylesburg 1969)
- Zimmerli, W., *Ezechiel I* (Biblischer Kommentar Altes Testament; Neukirchen-Vluyn 1969)
- Zimmerli, W., *Ezechiel II* (Biblischer Kommentar Altes Testament; Neukirchen-Vluyn 1969)

SECUNDAIRE LITERATUUR

- Allen, L., 'Structure, tradition and redaction in Ezekiel's death valley vision', in: *Among the prophets. Language, image and structure in the prophetic writings*, (JSOT Suppl. 144, Sheffield 1993) 127-142
- Barth, *Die Erretung vom Tode: Leben und Tod in den Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (Stuttgart, Berlin & Köln 1947/1997)
- Dever, W., 'Iron age and epigraphic material from the area of Khirbet El Kôm', *HUCA XL-XLI* (1969-1970) 139-204
- Dijkstra, M., 'Ik heb u gezegend bij JHWH van Samaria en zijn Asjera: Religieuze teksten uit het bodemarchief van Oud-Israël', in: Becking, B. & M. Dijkstra (red), *Eén God alleen...? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Asjera* (Kampen 1998)
- Dijkstra, M., 'El, de God van Israël – Israël, het volk van JHWH: over de oorsprong van het Jahwisme in Oud-Israël', in Becking, B. & M. Dijkstra (red), *Eén God alleen...? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Asjera* (Kampen 1998)
- Fensham, F., 'The curse of the dry bones in Ezekiel 37:1-14 changed to a blessing of resurrection', *Journal of Northwest Semitic Languages* 13 (1987) 59-60
- Fox, M., 'The rhetoric of Ezekiel's vision of the valley of the bones', in: *HUCA* 51 (1980) 1-15
- Gutmann, J. (ed), *The Dura-Europos synagogue: a re-evaluation* (Montana 1973)

- Hadley, J., 'The Khirbet el-Qom inscription', *VT* 37,1 (1987) 50-62
- Hasel, G., 'Resurrection in the Theology of Old Testament Apocalyptic', *ZWA* 92 (1980) 267-284
- Hossfeld, F., *Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches* (Würzburg 1977)
- Hossfeld, F.L., 'Das Buch Ezechiel' in: Zenger, E., *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart, Berlin & Köln 1995/1998) 440-457
- Hossfeld, F.L., 'Ezechiel/Ezechielbuch' in: Betz, H., *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (Tübingen 1996/2005) 1845-1848
- Kaiser, O., *Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit* (Berlijn & New York 1985)
- Keel, O. & C. Uehlinger, *Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Freiburg/Basel/Wien 1992/1998)
- Kraeling, C., *The synagogue* (New Haven 1956/ New York 1979)
- Lang, B., 'Leben nach dem Tod I (AT)', *NBL* II (1995), 599-602
- Lys, D., 'Ruach', in: Schüngel- Strauman, H., *Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils* (Stuttgart 1992) 55 n 157
- Mittmann, S., 'Die Grabinschrift des Sängers Uriahu', *ZDPV* 97 (1981) 129-152
- Noort, E., 'Tod und Zukunft. Das Wagnis des Ezechiel: Ez 37, 1-14 und die eschatologische Hoffnung' in: Noort, E. & M. Popovic, *Hoffnung für die Zukunft, Modelle eschatologischen und apokalyptischen Denkes* (Groningen 2001) 7-16
- Perkins, A., *The art of Dura-Euopos* (Oxford 1973)
- Renz, J. & W. Röllig, *Handbuch der Althebräischen Epigraphik, Band 1* (Darmstadt 1995)
- Schmidt, W., *Alttestamentlicher Glaube* (Neukirchen-Vluyn 1968/1996)
- Schüngel-Straumann, H., *Ruah bewegt die Welt. Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils* (Stuttgart 1992)
- Shea, W., 'The Khirtbet el Qom tomb inscription again', *VT* 40 (1990) 110-116
- Smelik, K., *Behouden schrift. Historische documenten uit het oude Israël* (Baarn 1984)
- Smelik, K., *De dood en de bijbel* (Heerenveen 2003)

Spronk, K., *Beatific afterlife in ancient Israel and in the ancient Near East* (Neukirchen-Vluyn 1986)

Spronk, K., 'Ezechiël 37-39. Dood', in: Maas, F., J. Maas & K. Spronk, *De bijbel spiritueel. Bronnen van geestelijk leven in de bijbelse geschriften* (Zoetermeer 2004)

Wächter, L., *Der Tod im Alten Testament* (Stuttgart 1967)

Wagner, S., 'Geist und Leben nach Ezechiel 37:1-14', in: *Theologische Versuche* 10 (1979) 53-65

Wendland, E., 'Scattered bones but a single stick: A rhetorical-stylistic overview of the gospel in Ezekiel 37', in: *Old Testament Essays* 12/1 (1999) 149-172

Wolff, H.W., *Anthropologie des Alten Testaments* (München 1973)

Zimmerli, W., 'Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel', in: Zimmerli, W., *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament* (München 1954/1963) 41-119

OVERZICHTSWERKEN

Smith, J., 'Dying and rising Gods', in: Eliade, M., *The encyclopedia of religion IV* (New York 1987) 521-526

Baltzer, D., 'Ezechiel', in: Fahlbusch, E., *Evangelisches Kirchen Lexikon* (Göttingen 1956-1962/1986) 1248-1250

Schoberth, W., 'Tod', in: Fahlbusch, E., *Evangelisches Kirchen Lexikon* (Göttingen 1956-1962/1986) 897-901

Dohmen, C., 'Bild', in: Kasper, W., *Lexikon für Theologie und Kirche II* (Freiburg 1994) 440-449

Liess, K., 'Tod', in: Betz, H., *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (Tübingen 1996/2005) 427-431

Uehlinger, C., 'Bilderverbot', in: Betz, H., *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (Tübingen 1996/1998) 1574-1577

WOORDENBOEKEN EN GRAMMATICAS

Andersson, G., G. Botterweck & H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart/ Berlin/ Köln 1973)

Hieruit de artikelen:

Beyse, K.-M., 'עצם', *ThWAT VI*, 326-332

Fabry, H.-J., 'רוח', *ThWAT VII*, 385-425

Fuhs, H., 'עלה', *ThWAT V*, 84-105

Lamberty-Zielinski, H., 'נשמה', *ThWAT V*, 669-673

Müller, H.-P., 'נביא', *ThWAT V*, 140-163

Ringgren, H., 'חיה', *ThWAT II*, 874-898
Scharbert, J., 'ברך', *ThWAT I*, 808-841
Seebass, H., 'נפש', *ThWAT V*, 531-555

Boadt, L., 'Book of Ezekiel', in: Freedman, D., *Anchor Bible Dictionary II* (New York 1992), 711-722

Clines, D. (ed), *The dictionary of classical Hebrew V* (Sheffield 2001)

Jenni, E. & C Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (München 1971)

Hieruit de artikelen:

Albertz, K. & C. Westermann, 'רוח', *THAT II*, 726-753

Amsler, S., 'קום', *THAT II*, 635-641

Jeremias, J., 'נביא', *THAT II*, 7-26

Gerleman, G., 'חיה', *THAT II*, 549-558

Westermann, C., 'נפש', *THAT II*, 71-96

Gesenius, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Leipzig 1921)

Koehler, L & W. Baumgartner, *Lexicon in veteris Testament libros*, (Leiden 1958/1995)

Koehler, L & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament II* (Leiden/New York/Köln 1995)

Lettinga, J., T. Muraoka & W. van Peursen, *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws* (Leiden 1996)

Lisowsky, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (Stuttgart 1958/1993)

Waltke, B. & M. O'Conner, *An introduction to biblical Hebrew syntax* (Wiona 1990)