

# *De Bijbel als oud-oosterse mythologie*

Bart Klink

Juli 2022

De afgelopen tijd heb ik me door deze indrukwekkende studie van Marjo Korpel heen geworsteld: *A rift in the clouds: Ugaritic and Hebrew descriptions of the divine* (Korpel, 1990). In dit proefschrift vergelijkt zij de Bijbelse voorstelling van het goddelijke met de Oegaritische. Het oude Oegarit lag in Kanaän (nu Syrië) en had een taal en cultuur die dicht bij de Bijbelse staat, wat begin vorige eeuw duidelijk is geworden door de vondst van een grote verzameling kleitabletten uit de 13<sup>e</sup> en 12<sup>e</sup> eeuw v.C. Korpel en haar promotor Johannes de Moor zijn experts op dit gebied en hebben beiden veel vergelijkend onderzoek gedaan.

Zij accepteren dan ook de onder Bijbelwetenschappers breed gedragen opvatting dat Israëls religie ontstaan is binnen de Kanaänitische cultuur, en niet van buitenaf, zoals de Bijbel zelf suggereert (verovering van het Beloofde Land na de uittocht uit Egypte). De Israëlitische religie is ontsproten aan de Oegaritische en heeft in de loop der tijd een eigen vorm gekregen. Hierbij worden beelden, beschrijvingen en uitspraken over het goddelijke (soms vrijwel letterlijk) overgenomen, maar vaak wel theologisch aangepast en in een andere context geplaatst. Vooral veel van de scheppergod Ilu (El) en de stormgod Ba'lu (Baäl) zien we terug in de Bijbelse God Jahweh (in vertalingen meestal weergegeven als HEER<sup>1</sup>).

Psalm 29 is een mooi voorbeeld hiervan. Deze psalm wordt nog steeds gebruikt voor gebed en gezang in de joodse en christelijke traditie, maar is waarschijnlijk oorspronkelijk een lofzang op de Oegaritische god Ba'lu (Anderson, 2018; Cho, 2019). Door de overname van de hymne, maar met verandering van naam, kan vanuit Israëlitisch perspectief deze psalm als polemisch worden gezien: niet Ba'lu doet deze indrukwekkende dingen, maar onze god Jahweh.

De studie van Korpel is een zeer doorwrochte en uitgebreide vergelijking van beide voorstellingen van het goddelijke (ruim 500 pagina's, zonder de inleidende hoofdstukken en conclusie). Ze vergelijkt allerlei eigenschappen, gedragingen en rollen en geeft systematisch aan waar ze overeenkomen en verschillen. Het is een schat aan informatie voor wie in deze vergelijking geïnteresseerd is en misschien wel hét standaardwerk op dit gebied.

Desondanks valt er wel kritiek te leveren, en het zou goed kunnen dat dit deels te maken heeft met Korpels christelijk geloof dat hier en daar de vergelijking lijkt te beïnvloeden. Voor haar is de Bijbelse God immers van een fundamenteel andere orde dan de Oegaritische goden. Ze lijkt de Bijbelse God minder antropomorf, minder negatief en vooral minder mythologisch voor te stellen. Dit is ook geen onbekend verschijnsel in de Bijbelwetenschap (Casanova, 2020). Hoe zou deze vergelijking eruit hebben gezien als Korpel niet de Bijbelse God Jahweh bedankt in het voorwoord, maar Ba'lu, Ilu of andere goden uit het Oegaritische pantheon? Ik wil op dit punt enkele vraagtekens plaatsen en problemen aan de orde stellen: in hoeverre is de Bijbel niet ook een vorm van oud-oosterse mythologie? Korpel beperkt zich tot de Hebreeuwse Bijbel (Oude Testament) en dat zal ik hier ook hoofdzakelijk doen.

---

<sup>1</sup> Jahweh is de (reconstructie van de) eigennaam van de Bijbelse God. Joden spreken deze naam om religieuze redenen niet uit en zeggen dan *adonai*, wat het Hebreeuws is voor 'heer'. Dit gebruik is overgenomen in vertalingen als HEER (in hoofdletters dus). Hebreeuwse woorden als *el* en *elohiem* zijn generieke woorden voor (een) god/God.

## Metaforen

Metafoor (en gelijkenis) speelt een belangrijke rol in Korpels studie. Hoofdstuk 2 is hier inleidend aan gewijd. Wat is een metafoor? Wanneer kunnen we spreken over een letterlijke voorstelling en wanneer over een metaforische? Is er een verschil tussen de Israëlitische en Oegaritische voorstelling? Het antwoord speelt een belangrijke rol in haar vergelijking. Vaak is dit duidelijk, bijvoorbeeld bij beschrijvingen die onmogelijk letterlijk waar kunnen zijn. Een voorbeeld hiervan is de woning van Ba'lu, die vrij letterlijk beschreven wordt (met o.a. aardse materialen en op een echte berg), maar waarvan het raam *a rift in the clouds* is (een opening in de wolken, cf. de titel van haar studie). Dit is een handvat om het onderscheid te maken dat Korpel ons aanreikt (p. 82-87). In veel teksten is evenwel niet duidelijk of er letterlijk of juist metaforische gelezen moet worden en staat dit juist ter discussie in de literatuur.

Passen we niet te snel onze opvatting of voorstelling van wat metaforische is of moet zijn toe op teksten uit een heel andere tijd, plaats en taal? Wat weten we over hoe oud-oosterse schrijvers dit zagen? Hoe maakten zij dit onderscheid en hoe herkennen wij als moderne lezer dat? In hoeverre werken latere of zelfs moderne filosofische en theologische opvattingen over het goddelijke door op hoe wij zo'n oude tekst lezen (Gericke, 2005, 2012; Casanova, 2020)? Korpel besteedt hier naast het hierboven genoemde handvat geen aandacht aan, een belangrijk gemis bij een vergelijking juist van dergelijke teksten.

De Oegaritische goden worden erg antropomorf (menschvormig<sup>2</sup>) voorgesteld: ze lijken op mensen in hun uiterlijk (hebben een lichaam), emoties en acties. De teksten zijn dan ook letterlijk te nemen. De Bijbelse God wordt soms wel en soms niet antropomorf voorgesteld, en soms is het lastig te zeggen hoe we de voorstelling moeten zien. Het probleem is dat de criteria op grond waarvan het oordeel geveld moeten worden niet altijd duidelijk zijn. Het bovengenoemde criterium van Korpel is maar beperkt toepasbaar.

We mogen in ieder geval niet in een theologische cirkelredenering belanden: we *weten* dat God niet antropomorf is, dus kan een tekst over bijvoorbeeld Zijn arm niet letterlijk zijn. Maar hoe weten we dat God niet antropomorf is? Een persoonlijke geloofsovertuiging zou bij een wetenschapper *qualitate qua* geen rol mogen spelen. Korpel meent op grond van Joh. 1:18 en andere nieuwtestamentische (!) passages dat niemand God ooit heeft gezien, maar de nodige passages *uit het Oude Testament*, die ze in haar studie zelf bespreekt (o.a. Gen. 18), suggereren wat anders. De veel abstractere, minder antropomorfe en transcendentere conceptie van God, die in het Nieuwe Testament wel te vinden is en vooral door latere theologen geformuleerd is, is het gevolg van hellenistische invloeden (Casanova, 2020). Deze ontwikkelingen terug projecteren op de Hebreeuwse Bijbel zou exegetisch onverantwoord zijn voor een Bijbelwetenschapper.

De vraag is ook wat er gebeurt met de vele verhalen die gebaseerd zijn op antropomorfe eigenschappen. Hoe kan God spreken, zien en ruiken als hij zuiver geest is? Hoe kan hij afdalen uit de hemel als hij overal tegelijk is of buiten ruimte staat? Dit soort teksten lezen met een latere 'theologisch correcte' bril leidt tot absurditeiten. Deze teksten lezen met dezelfde bril als voor andere oud-oosterse teksten gebruikt wordt, snijdt veel meer hout.

Ofschoon Korpel erkent dat in bepaalde (volgens haar vooral oude) passages Jahweh antropomorf wordt voorgesteld, kon ik me niet aan de indruk onttrekken dat Korpel Bijbelse

---

<sup>2</sup> Hier reken ik ook *antropopatische* voorstellingen toe: menselijke gevoelens aan niet-menselijke wezens.

teksten vaker metaforisch leest dan de Oegaritische – vaak geheel terecht, maar regelmatig ook niet. Andere Bijbelwetenschappers als Benjamin Sommer (2009), Mark Smith (2014), Humberto Casanova (2020) en Francesca Stavrakopoulou (2021) lezen (m.i. overtuigend) meer passages antropomorf dan Korpel. Het Hebreeuwse woord *kavood* interpreteert Korpel alleen abstract als ‘glorie’ of ‘aanwezigheid’, terwijl het in veel gevallen net zo goed of beter geïnterpreteerd kan worden als ‘lichaam’ (Sommer, 2009).

Verder is het mijns inziens de vraag of er een strikt onderscheid tussen letterlijk en metaforisch te maken valt. Kan bijvoorbeeld de arm van God in veel teksten niet *zowel* letterlijk (antropomorf godsbeeld) als metaforisch (macht) zijn? Is de arm van een kandelaar letterlijk of metaforisch? Is de ‘arm der wet’ vergelijkbaar met Gods arm, zelfs als ze beide metaforische zijn? Er lijkt eerder sprake te zijn van een continuüm.

### **De negatieve kanten van de Bijbelse god**

Dat Korpel de Bijbelse God minder negatief voorstelt dan de Oegaritische goden, blijkt onder andere uit dat ze meent dat Jahweh niet liegt. Toch zijn er wel degelijk passages die hierop duiden. Zo geeft Jahweh in 1 Kon. 22:23 en 2 Kron. 18:22 profeten een ‘leugengeest’. Ook is Jahweh in staat te misleiden (o.a. Jer. 4:10; Ezech. 14:9).

Een ander voorbeeld is dat Korpel stelt dat, net als in het Oegaritische materiaal, mensoffer niet voorkomt in de Bijbel. Exodus 22:28, waarin de eerstgeborene zoon aan Jahweh moet worden gegeven, bespreekt ze echter niet. Ook het verhaal van Jeftha, die zijn dochter offert aan Jahweh (Richt. 11), blijft onbesproken.

Een laatste voorbeeld is de jaloerse kant van de Bijbelse God (o.a. Ex. 20:5), die vooral zichtbaar wordt als zijn volk achter andere goden aanloopt (o.a. Deut. 6:14-15). In hoeverre komt dit ook voor bij de Oegaritische goden? Waar zijn zij jaloers over? Dit wordt door Korpel helaas niet besproken (al bespreekt ze het woord (*kana*) wel één keer in een andere context).

### **Mythologie of niet?**

Een volgend kritiekpunt op haar studie is dat ze Oegaritische voorstellingen veelvuldig aanduidt als mythologisch, maar die duiding zelden gebruikt voor de Bijbelse voorstelling. Dit roept de interessante en belangrijke vraag op wanneer we een tekst of voorstelling mythologische kunnen en mogen noemen en wanneer niet. Hier is veel literatuur over en een consensus is er niet (Smith, 2010; Casanova, 2020). Hier kom ik aan het einde nog op terug. Voor de vraag die ik hier nu wil stellen, maakt dit gebrek aan consensus evenwel niet veel uit: waarom zouden we de kwalificatie ‘mythologisch’ wel mogen toepassen op de Oegaritische (of Babylonische, Egyptische, Griekse) religie, maar niet op de Bijbelse? Opmerkelijk genoeg gaat Korpel hier niet op in.

Wie haar hele studie leest, ziet meer overeenkomsten dan verschillen tussen de Bijbelse voorstelling van het goddelijke en de Oegaritische. Ik benoem er hier slechts een paar die mijns inziens met recht mythologisch genoemd kunnen worden. De Bijbelse God heeft lichaamsdelen en gebruikt die ook, vrijwel geen menselijke emotie is hem vreemd, hij vecht met monsters, heeft zonen, vergadert met andere goden, bewoont berg(en), tempel, huis en tent, heeft inboedel, rijdt op wolken, daalt af uit de hemel van hoog boven de aarde, is een krijger (soms met wagen en wapens), wordt voorgesteld als een stier (inclusief horens) en stuurt het weer. Dit soort eigenschappen komen niet alleen voor in de Oegaritische mythologie, maar ook (*mutatis mutandis*) in onder andere de Babylonische, Egyptische,

Griekse mythologie. Al deze goden beschouwen we als (onderdeel van) mythologie, dus waarom de Bijbelse god niet ook? Naast overeenkomsten tussen de goden bevatten ook veel Bijbelse verhalen overeenkomsten met andere mythologische verhalen, zoals Griekse (Römer, 2015b) en oud-oosterse, zoals hieronder nog zal blijken.

### **Fundamentele verschillen?**

Ook al beantwoordt Korpel deze vraag niet letterlijk, ze lijkt het antwoord te willen vinden in de verschillen. Dit verschil zit vaak in accenten. Zo eet en drink Jahweh net als de Oegaritische goden, maar is zo'n beschrijving in de Bijbel veel zeldzamer. Ook lijken de overeenkomsten vaker te zitten in de oudere teksten (al blijft de datering van Bijbelteksten een lastige en controversiële zaak (Young & Rezetko, 2019)) en lijken jongere voorstellingen van God minder antropomorf en meer monotheïstisch.

Fundamentele verschillen zijn schaars en hebben vooral direct of indirect te maken met de ontwikkeling van monolatrie<sup>3</sup> en monotheïsme in de Israëlitische religie (George & George, 2014; Römer, 2015a; Anderson, 2018; Klink, 2018a). Dit betekent dat veel van de taken en eigenschappen van afzonderlijke goden moeten worden overgenomen door Jahweh en hij noodzakelijkerwijs niet te vergelijken is met één van de goden uit Oegarit. Zo heeft Jahweh in vrijwel geen enkele tekst een vader.<sup>4</sup> Van een moeder is nergens sprake en een echtgenoot komt in de Bijbel ook niet duidelijk voor (wel daarbuiten)<sup>5</sup>. Broers, zussen en godendochters komen in de Bijbel evenmin voor, maar van godenzonen is echter wel degelijk sprake, zoals hieronder nog zal blijken. Wat hun familiale relatie is met Jahweh, is echter niet duidelijk.

### **Goddelijke seks**

Misschien wel het meest mythologische verhaal is Genesis 6, waarin godenzonen seks hebben met mensendochters en daarmee reuzen voortbrengen: geweldenaars of helden (*gibborim*), “mannen van naam”. Het lijkt hier om halfgoden te gaan met bovenmenselijke eigenschappen, mythologische figuren die we kennen uit onder andere de Griekse mythologie, zoals Herakles (Hercules). Pogingen deze goden(zonen) als iets anders op te vatten zijn exegetisch niet overtuigend (Doedens, 2013; Casanova, 2020).

Een ander verhaal dat hier veel van weg heeft, is dat van de geboorte van Simson<sup>6</sup>, beschreven in Richteren 13. Net als de figuren in Gen. 6 had hij bovenmenselijke eigenschappen en was bij zijn geboorte het bovennatuurlijke betrokken. De tekst spreekt van “een man/engel van God/Jahweh”. Het werkwoord dat hiervoor gebruikt wordt (*bo*), heeft de algemene betekenis van ‘komen (tot)’ en ‘binnengaan’, maar kan ook geslachtsgemeenschap betekenen (o.a. Gen. 16:4). Het is dus goed mogelijk dat hier op een dubbelzinnige manier beschreven wordt dat de man/engel van God seks had met de onvruchtbare vrouw (die alleen in het veld was), waar de bovenmenselijke Simson het gevolg van is (Zakovitch & Shinan, 2012; Brettler, 2017). Simson lijkt een vergelijkbare mythologische figuur te zijn als de Griekse Herakles (Hercules).

---

<sup>3</sup> Monolatrie (of henotheïsme) is de overtuiging dat andere goden bestaan, maar niet vereerd (moeten) worden. Monotheïsme is de overtuiging dat andere goden niet bestaan.

<sup>4</sup> De oudste versie van Deuteronomium 32 ziet Jahweh als een van de godenzonen van Eljon, twee goden die later vereenzelvigd zijn (Klink, 2018a).

<sup>5</sup> Asjera werd buiten de Bijbel gezien als Jahwehs vrouw, maar wordt als godin in de Bijbel negatief geportretteerd (DDD; Dever, 2005; George & George, 2014). Ook interessant is de ‘Koningin van de hemelen’ (Jer. 7 en 44), wat een vruchtbaarheidsgodin of moedergodin lijkt te zijn (DDD). Opmerkelijk is ook Gen. 49:25 met “zegeningen van borsten en schoot”, wat klinkt als een verwijzing naar een godin (Smith, 2002).

<sup>6</sup> Ook wel Samson genoemd; de naam is een verwijzing naar de zon.

Daarnaast is Genesis 4:1 dubbelzinnig en kan vertaald worden als dat Eva met Jahweh een zoon verwekt heeft (zie ook Stavrakopoulou, 2021).

### **Strijd met monsters en goden**

Korpel stelt ook dat er geen strijd is tussen Jahweh en andere goden, maar er zijn passages die dit wel suggereren. Zo komt de strijd met de zee (*jam*), rivier (*nahar*) en zeemonsters als Rahah/Leviathan en *tanninim* op verschillende plekken voor<sup>7</sup> (Klink, 2018a; zie ook Day, 1985; Batto, 1992, 2013; Fishbane, 2003; Ballentine, 2015; Greene, 2017; Cho, 2019). Korpel bagatelliseert dit door de stellen dat “it is uncertain whether they still were reckoned to the sphere of the divine in Israel” (p. 516). Dit beargumenteert ze verder niet, en ik vraag me af wat deze wezens anders kunnen zijn dan goddelijke wezens. Wellicht is dit een semantische kwestie (wanneer is een wezen een god?), maar de zee is hier duidelijk geen gewone watermassa en de monsters zijn duidelijk geen gewone dieren. Ze lijkt hier de Bijbelse passages verder te willen demythologiseren dan de passages zelf rechtvaardigen.

Ze stelt ook op p. 556 dat Jahweh “has subdued them [de monsters] once and for all”, terwijl ze elders wijst op Jes. 27:1, waar de strijd met Leviathan in de toekomst wordt geplaatst (voor een discussie hierover, zie Wildberger & Trapp, 1997; Fishbane, 2003; Batto, 2013; Ballentine, 2015; Cho, 2019)<sup>8</sup>. Een toekomstige strijd met een draak vinden we ook in Openbaring 12 (Ballentine, 2015). Hierin neemt aartsengel Michaël het met zijn engelen in de hemel op tegen de “de grote draak, de aloude slang” met zijn engelen, waarbij deze laatste wordt neergeworpen op aarde. De strijd levert uiteindelijk een nieuwe hemel en aarde op, en “de zee was niet meer” (Op.21:1). De strijd met de zee is eindelijk voorgoed beslecht. Dergelijke eschatologie (leer van de eindtijd) bevat dus veel mythologische elementen.

Soms worden deze bedreigende monsters genoemd in de context van voor Israël bedreigende aardse machten, zoals Egypte en Babylon, maar dit geldt niet voor de meeste passages. Daarnaast betekent zo'n identificatie met aardse machten niet dat de monsters niet bestonden in de belevingswereld van de schrijver en zijn lezers, maar dat ze er overeenkomsten mee vertonen (vooral bedreiging). Het is dan ook goed mogelijk dat *zowel* naar het mythologische monster als naar de aardse macht verwezen wordt (Cho, 2019). Als God slechts zijn macht wil laten zien over aardse machten, vanwaar dan al die verwijzingen naar strijd met de zee en monsters, precies op een manier die in andere oud-oosterse mythologie ook voorkomt?

Gods strijd met de zee en/of de zeemonsters komt op veel plekken in de Hebreeuwse Bijbel terug en kan daarom gezien worden als een belangrijk mythologisch thema. Ook het goddelijk koningschap dat volgt op de overwonnen strijd is een mythologisch thema dat zowel in de Bijbel als daarbuiten voorkomt (Ballentine, 2015; Cho, 2019).

Wat de godenstrijd betreft, is het verder opmerkelijk dat Korpel de strijd met de Moabitische god Chemosj niet bespreekt (2 Kon. 3, zie de DDD). De plagen in het boek Exodus kunnen tevens gezien worden als een godenstrijd tussen Jahweh en de Egyptische goden, zoals verschillende commentatoren terecht hebben opgemerkt, maar ook dit verhaal wordt niet

---

<sup>7</sup> Voorbeelden zijn Psalm 74 en 89, Nah. 1, Hab. 3, Jes. 27 en 51, Job 26; zie ook Op. 21:1 en 13. In Job 40-41 worden Behemot en Leviathan omschreven, monsters die alleen God de baas kan. Pogingen hier natuurlijke dieren in te zien, waaronder dinosaurussen, zijn ongeloofwaardig (Day, 1985; Klink, 2017). In Psalm 104:26 wordt Leviathan gezien als een schepsel van God. Zie ook de lemmata van deze goden/monsters in de DDD.

<sup>8</sup> Daniel 7 gaat ook over monsters die uit de zee komen en overwonnen worden in een eschatologische strijd (Cho, 2019). De monsters verwijzen *ook* naar aardse machten; mythe en aardse realiteit zijn verweven. In dit hoofdstuk wordt God voorgesteld als een “oude van dage” met grijs haar (vers 9).

besproken door Korpel. De daaropvolgende miraculeuze doortocht door de *Jam soef* heeft ook veel weg van de strijdmythe, gezien de rollen die *tehom*, *jam* en monsters hier spelen en het werkwoord *baka* (klieven) gebruikt wordt (Ballentine, 2015; Cho, 2019). Het verhaal komt in verschillende versies in de Bijbel voor (o.a. Ex. 14-15; Ps. 77, 106, 114 en Jes. 51). De naam van de zee zelf heeft tevens mythologische connotaties en de geografische locatie blijft speculatief (Batto, 1983).

### **Scheppings- en vloedmythen**

Vaak wordt Genesis 1 gegeven als voorbeeld dat de Bijbel geen schepping door strijd heeft en daarom geen scheppingsmythe heeft. Dit scheppingsverhaal wordt gezien als een polemiëk tegen de strijdmythen uit Oegarit en Babylonië. In Psalm 74 is evenwel van zo'n strijd wel degelijk sprake, net als in Psalm 89:10-11; 104:6-9, Job 26:7-13; 38:1:11 (Smith, 2010). Genesis 1 bevat overigens wel verwijzingen naar de *tehom* (oerzee, vers 2) en de grote *tanniniem* (zeemonsters, vers 21<sup>9</sup>), die elders in de Bijbel als mythologische wezens worden voorgesteld. Het mythologische wereldbeeld met waters onder de aarde en boven de hemelkoepel (die als scheiding hiertussen dient) is ook aanwezig in Gen. 1. Deze scheiding van een waterige oersituatie komt ook voor in de Babylonische scheppingsmythe *Enoema Elisj*. Schepping door spreken is bekend uit Egyptische en Mesopotamische scheppingsmythes (Smith, 2010). Van enige vorm van historiciteit is in dit verhaal uiteraard geen sprake. Ook Gen. 1 kan dus met recht een scheppingsmythe genoemd worden, ook al is de voorstelling minder mythologisch dan in menig andere scheppingsmythe, zowel in als buiten de Bijbel. Het is een *alternatieve* scheppingsmythe voor de strijdmythe, waarin bepaalde onderdelen van die strijdmythe nog slechts vaag doorklinken (Cho, 2019).

In Genesis 2 treffen we een andere scheppingsmythe aan. De verschillen in woordgebruik, grammatica, stijl, setting, perspectief en theologie wijzen op een andere auteur of traditie dan de eerste scheppingsmythe. Wat vooral opvallend is, is dat God (hier genoemd als Jahweh) hier veel antropomorfer wordt uitgebeeld: hij vormt uit grond, blaast, plant en bouwt. Ook zien we hier weer elementen uit andere mythen (George & George, 2014). Het als een pottenbakker uit de grond vormen van de mens lijkt sterk op het uit klei vormen van mensen in onder andere de Soemerische en Babylonische mythologie. Het Soemerische verhaal over Enki en Ninhursag beschrijft onder andere het eten van verboden planten en het helen van een rib door een godin wier naam 'vrouw die leven geeft' betekent. Dit heeft veel weg van de uit Adams rib geschapen Eva, wier naam in Gen. 3:20 de betekenis 'moeder van al het leven' krijgt, en het eten van de verboden vrucht in Genesis. Het epitheton 'moeder van al het leven' van Eva, of iets vergelijkbaars, wordt overigens ook gebruikt voor veel moedergodinnen. Eva lijkt een vermenschlijkte en gedemythologiseerde vorm van een moedergodin, die samen met Jahweh de mensheid heeft voortgebracht (Gen. 4:1).

De mythologische tuin, inclusief levensboom, en opstand tegen God is ook bekend uit de Oegaritische mythologie (Korpel & De Moor, 2016). Zo'n heilige tuin met mythologische elementen komt in meerdere oud-oosterse mythen voor, net als een mythologische boom en slang (George & George, 2014). Uiteraard past de auteur van de Genesis-tekst deze elementen aan zijn eigen theologie aan, maar dat maakt het verhaal niet minder mythologisch.

Ook het zondvloedverhaal uit Genesis 6-9 (feitelijk een verweving van twee verhalen) is een voorbeeld van een mythe die veel oudere oud-oosterse varianten heeft. Dit wordt in elk wetenschappelijk commentaar op deze tekst en inleiding tot de Hebreeuwse Bijbel besproken

---

<sup>9</sup> Ze worden hier als een aparte groep benoemd, wat aangeeft dat het niet om gewone dieren gaat (Cho, 2019). Ze behoren hier echter tot Gods *shepsele*n, niet zijn tegenstanders met wie gestreden moet worden.

(o.a. Coogan, 2006). Deze verhalen hebben duidelijke parallellen, maar zijn niet domweg overgenomen. Ook de Bijbelse variant is theologisch aangepast.

Koert van Bekkum (2019) bespreekt deze verhalen ook, maar wil tevens duidelijk Genesis 1-11 apart zetten. Dat doet hij op twee gronden: er is geen sprake van een “wording van de godenwereld” en “God zelf maakt geen deel uit van de geschapen werkelijkheid” (p. 159). De eerste grond is echter deels discutabel wegens Gen. 6 (zie hierboven). De tweede grond is dubbelzinnig. God begeeft zich duidelijk in de schepping (wandelt door de tuin van Eden, daalt af naar de toren van Babel, enz.) en is er in die zin deel van. Als Van Bekkum bedoelt dat God niet geschapen is, dan geldt dat voor meerdere goden, zoals de Oegaritische Ilu. Daarnaast kun je afvragen of degelijke (vermeende) verschillen naast zoveel overeenkomsten genoeg redenen te zijn om niet meer te spreken van mythe. Deze vraag komt later nog uitgebreider terug.

Ook stelt Van Bekkum dat in Genesis sprake is van “een verhalende geschiedenis vanaf de schepping” (p. 160). Waarschijnlijk stelden de auteurs zich dat ook zo voor, maar van daadwerkelijke geschiedenis kan hier geen sprake zijn. Deze verhalen zijn immers niet te rijmen met wat we weten uit de evolutiebiologie, archeologie en geologie. Op grond hiervan kun je deze verhalen hun mythologische status dus niet ontzeggen, zoals Van Bekkum lijkt te willen. Mogelijk ligt er achter deze vloedmythen een daadwerkelijke *lokale* vloed, maar daarmee onderscheidt de Bijbelse variant zich niet van oudere oud-oosterse varianten. Al met al lijkt er dus geen goede reden te zijn om het Bijbelse verhaal niet te zien als mythe. Ook Michael Coogan gebruikt deze kwalificatie in zijn veelgebruikte inleiding (Coogan, 2006), net als veel andere Bijbelwetenschappers.

### **Jahweh is niet zwak (?)**

Een ander opvallend groot (fundamenteel?) verschil is dat volgens Korpel Jahweh nooit als zwak wordt voorgesteld (ziek, dronken, verslagen, enz.). Hij lijkt echter wel soms behoefte te hebben aan rust (o.a. Gen. 2:2-3, Ex. 20:11) en kan hij moe worden (o.a. Jes. 1:14, Mal. 2:17). De psalmist denkt dat Jahweh slaapt (44:24) omdat hij niet ingrijpt, maar volgens Korpel is dit slechts “provocative language of supplicant” (p. 211). Ook Israëls verlies van Moab na een offer aan de Moabitische god Chemosj (2 Kon. 3, zie de DDD) zou kunnen wijzen op zwakte van Jahweh, maar de tekst is te onduidelijk om dit hard te maken.

Jahweh sterft hij niet in de Hebreeuwse Bijbel, maar opmerkelijk genoeg wel volgens christenen in het Nieuwe Testament in de vorm van Jezus, waarna hij ook weer opstaat. Het sterven en opstaan van goden komt ook voor in de Oegaritische mythologie, zoals bij Ba’lu. Jahweh heeft soms ook spijt (o.a. Gen. 6:6), net als de Oegaritische goden. Is dit een zwakte?

### **Andere criteria**

Onze vraag waarom we de Bijbel niet als mythologie mogen zien is met deze verschillen echter nog niet beantwoord, want tussen *alle* mythologieën zitten naast de overeenkomsten ook kleine en grote verschillen. Dit geldt te meer als bijvoorbeeld naast de oud-oosterse mythologie ook nog mythologieën uit Afrika of Midden-Amerika worden meegenomen in de vergelijking. *Elke* mythologie heeft unieke elementen. Waarom zouden de unieke Bijbelse elementen er dan voor zorgen dat we niet (meer) van mythologie spreken?

In de literatuur over deze vraag zijn ook nog andere antwoorden gegeven, maar steeds kunnen we ons afvragen waarom dit hét criterium zou moeten zijn om de Bijbel niet als mythologie te zien. Zo is wel geopperd dat historiciteit als criterium zou kunnen fungeren, maar veel

Bijbelverhalen zijn duidelijk niet historisch (Genesis 1-11, strijd met monsters, passages over de godenraad), bevatten hooguit een historische kern (de Exodus) of is het niet zeker in hoeverre ze historisch zijn (verhalen over koning David). Ook andere mythologie bevat vaak historische elementen (Troje heeft echt bestaan en Gilgamesj was waarschijnlijk een historische koning). De verhalen over de omzwervingen van Odysseus (de Odyssee) bevatten echt bestaande geografische locaties, net als de verhalen over de omzwervingen van het volk Israël (in de Bijbelboeken Exodus en Joshua). Historische elementen maken de interacties met de goden (of God) evenwel nog niet historisch. Juist voor die goddelijke ingrepen is historisch geen evidentie, terwijl die er wel had kunnen zijn. Ook dit criterium werkt dus niet als antwoord.

Hetzelfde geldt voor monotheïsme als criterium. Het probleem hiermee is dat de Bijbel duidelijk ook polytheïstische passages bevat (Römer, 2015a; Klink, 2018a; Casanova, 2020). Psalm 82 verhaalt over hoe God tussen de andere goden staat en rechtspreekt. Psalm 89 vraagt retorisch wie onder de godenzonen (goden, zie Casanova, 2020) gelijk is aan Jahweh. In Job 1 komen ook de godenzonen samen bij Jahweh. Deuteronomium 32 ziet Jahweh als een van de godenzonen van Eljon. Zo'n godenraad (of hemelse raad), vaak met één oppergod voorgesteld als koning, is een gangbare voorstelling in andere oud-oosterse mythologieën. Misschien wel het meest mythologische verhaal is Genesis 6, waarin godenzonen seks hebben met mensendochters, zoals hierboven al is besproken.

Goden uit de Oegaritische mythologie worden vaak in de Bijbel voorgesteld als geanimeerde wezens met antropomorfe eigenschappen, zoals de (oer)zee (*jam, tehom*), onderwereld (*sjeool*), dood<sup>10</sup> en hemellichamen. Zijn dit goden of goddelijke wezens? Dat lijkt vooral een semantische kwestie. Hetzelfde geldt voor hybride wezens als engelen, serafijnen en cherubijnen. Ze staan wel allemaal onder het gezag van Jahweh en dus lager in goddelijke rang. Het zijn evenwel nog steeds typische mythologische wezens en voorstellingen. Dit is niet anders met pratende dieren, zoals de slang (Gen. 3) en ezel (Num. 22).

Daarnaast is ook nu weer de vraag: waarom zou dit verschil het criterium moeten zijn als er ook zoveel overeenkomsten zijn? Deze kritiek op monotheïsme als criterium wordt ook door onder andere Fishbane (2003) en Casanova (2020) geuit.

### **Godsdienstfilosofische kwesties**

Een fundamenteel ander antwoord is godsdienstfilosofisch: die andere goden bestaan niet en dus zijn de verhalen erover per definitie mythologie. Jahweh bestaat wel echt en verhalen over hem zijn derhalve geen mythologie. Ondanks dat dit een duidelijker criterium is, ontstaan er ook nu weer problemen. Misschien wel de voornaamste is: hoe weten we dit? Dit is een godsdienstfilosofische vraag die op z'n best onbeslist is. Hoe kan een Bijbelwetenschapper hier dan mee werken en als criterium gebruiken? Daarnaast is het wel zeer opmerkelijk dat de god die *wel* bestaat allerlei eigenschappen heeft van goden die *niet* bestaan, soms vrijwel letterlijk hetzelfde omschreven wordt, onderdeel is van niet-historische verhalen en interacties heeft met mensen, monsters en andere goden die niet bestaan (hebben). Ook dit criterium lijkt dus problematisch.

Nog een andere godsdienstfilosofische vraag is hoe we überhaupt kunnen weten welke uitspraken over het goddelijke, metaforisch of letterlijk, waar zijn (Gericke, 2005, 2012; Klink, 2018b). Het antwoord hierop is echter niet aan de Bijbelwetenschapper, want die kan

---

<sup>10</sup> Jahweh verslindt Dood (*mawet/moot*) in Jes. 28:8, net als in Oegarit de god van de dood Motu de god Ba'lu verslindt (Ballentine, 2015; DDD): mythologische polemiek.



slechts beschrijven welke uitspraken in bepaalde teksten over God of goden gedaan worden. Dat is wat anders dan de *normatieve* vraag of die uitspraken ook waar zijn.

### **Ouderdomsverschillen**

Een laatste probleem voor een goede vergelijking is dat de Oegaritische teksten veel ouder zijn dan de Bijbelse, een punt dat Korpel kort benoemt. De oudste manuscripten van Bijbelteksten die we hebben (Dode Zeerollen, Septuaginta), gaan niet verdere terug dan de 3<sup>e</sup> eeuw v.C., en die laten al theologische verschillen zien met de basistekst van de vertalingen (Masoretische Tekst) (Klink, 2019). Uiteraard zijn veel van de teksten zelf veel ouder, maar het dateren blijft een lastige en controversiële zaak (Young & Rezetko, 2019).

Wat zou er in eerdere versies van de teksten hebben gestaan, bijvoorbeeld uit de 7<sup>e</sup> eeuw, of nog ouder? Aanbedding van Jahweh's vrouw Asjerah vond duidelijk plaats (Dever, 2005), maar niet in de Bijbel. Hoe zou dit geweest zijn in oudere Israëlitische teksten, die we niet meer hebben? En met de polytheïstische teksten, waarvan we slechts nog resten vinden in de huidige Bijbel, vooral in de oudere manuscripten daarvan? De kans is groot dat de verschillen met het Oegaritische corpus kleiner worden als we meer oud en vermoedelijk 'theologisch incorrect' Bijbels tekstmateriaal zouden hebben.

### **De Bijbel als oud-oosterse mythologie**

Het gebrek aan consensus over de definitie van mythe (Smith, 2010; Casanova, 2020) komt volgens mij voort uit essentialistisch denken, alsof een mythe één essentiële eigenschap moet hebben om het als mythe te duiden. Zinniger is het volgens mij om deze categorie te zien als een familiebegrip (cf. Ludwig Wittgenstein), net als 'sport' en 'groente'. Door ondubbelzinnige voorbeelden te benoemen en te zien welke eigenschappen ze grotendeels delen, ontstaat een idee van het concept. Dit kunnen we ook doen met mythen. Er is ook geen harde grens aan te geven tussen mythen en aanverwante genres als legende, epos, en sprookje.

Wie de mythologische verhalen van de oude Grieken, Babyloniërs en Egyptenaren leest, ziet dat het verhalen over goden zijn, vaak in interactie met mensen. Deze omschrijving van mythologie sluit goed aan bij die van Fishbane (2003), Cho (2019) en Casanova (2020). Het zijn grootse en belangrijke verhalen voor degenen die erin geloven, die voor hen een diepere betekenis aan de werkelijkheid geven dan de alledaagse.

Mythologische verhalen hebben nog andere kenmerken die veel voorkomen. Ze vinden plaats in een wereldbeeld met een hemel (of meerdere) boven de aarde, de aarde zelf en een onderwereld daaronder. De verhalen geven betekenis aan schijnbaar willekeurige fenomenen die toen niet begrepen werden (aardbevingen, weer, vruchtbaarheid, tegenspoed, voorspoed, enz.). In het mythologisch wereldbeeld probeert men hierop invloed uit te oefenen door interactie met de goden (gebed, offer, ritueel). Voorwerpen hebben soms magische krachten, al dan niet door beïnvloeding van goden, en bovennatuurlijke wezens komen erin voor. Het zijn verhalen over waarom de dingen zo zijn zoals ze zijn, verhalen over het verre verleden (waaronder schepping) en de verre toekomst (lineair of cyclisch), doorweven met symboliek.

Mythen proberen grip op het ongrijpbare te krijgen. Ze verbeelden wat voor de schrijver en lezer niet zichtbaar is. Mythen proberen orde te scheppen in chaos, samenhang te vinden in wat willekeurig lijkt. Ze zijn gelaagd (hebben betekenis op meerdere niveaus), bevatten veel symboliek en zitten literair geciseleerd in elkaar.

Wie naar dit soort gedeelde kenmerken kijkt, kan niet anders dan concluderen dat de Bijbel ook een mythologisch werk is, of minstens een hoop mythologie bevat. Er zijn maar weinig teksten waarin God geen rol speelt (Hooglied is een grote uitzondering<sup>11</sup>). De conclusie dat de Bijbel (grotendeels) een mythologisch werk is, trok ik zelf al eerder (Klink, 2018a) en wordt ondersteund door de studie van Korpel, al noemt zij het zelf niet zo.

Mythen en het mythologische wereldbeeld staan in schril contrast met wetenschappelijke verklaringen en het wetenschappelijke wereldbeeld, met onpersoonlijke krachten en fenomenen die worden bepaald door natuurwetten die niet te beïnvloeden zijn. De socioloog Max Weber sprak van de *Entzauberung der Welt*.

Dit lijkt een duidelijker en zinvoller onderscheid, maar plaatst de Bijbel in dezelfde categorie als andere mythologisch werken. Voor sommigen is dat theologische onacceptabel. Voor mij is het niet erg: mythen zijn waardevol als fascinerende verhalen over mensen en hoe ze de wereld ervaren en duiden. Zo kunnen we de Bijbel op dezelfde manier lezen en erdoor geboeid raken als door andere mythologisch werken uit het oude Oosten.

### Referenties

Anderson, J. S. (2018). *Monotheism and Yahweh's appropriation of Baal* (Vol. 617). Bloomsbury Publishing.

Batto, B. F. (1983). The Reed Sea: Requiescat in Pace. *Journal of Biblical Literature*, 102(1), 27-35.

Batto, B. F. (1992). *Slaying the dragon: Mythmaking in the Biblical tradition*. Westminster John Knox Press.

Ballentine, D. S. (2015). *The conflict myth and the biblical tradition*. Oxford University Press, USA.

Batto, B.F. (2013). The Combat Myth in Israelite Tradition Revisited, in Joann Scurlock and Richard H. Beal (eds.), *Creation and Chaos: A Reconsideration of Hermann Gunkel's Chaostkampf Hypothesis*.

Brettler, M. Z. (2017). Who Was Samson's Real Father?. TheTorah.com.  
<https://thetorah.com/article/who-was-samsons-real-father>

Casanova, H. (2020). *Imagining God: Myth and Metaphor*. Wipf and Stock Publishers.

Cho, P. K. K. (2019). *Myth, history, and metaphor in the Hebrew Bible*. Cambridge University Press.

Coogan, M. D. (2006). *The Old Testament: A historical and literary introduction to the Hebrew Scriptures*. Oxford University Press, USA.

---

<sup>11</sup> Het is liefdespoëzie over een man en een vrouw waarin God niet voorkomt. De traditie is deze geliefden later gaan zien als God en zijn volk (jodendom) of Christus en de kerk (christendom). Vooral de kanttekeningen van de Statenvertaling laten zien hoe creatief latere uitleggers hierin zijn geworden. Ook in Prediker speelt God een vrij beperkte en afstandelijke rol.

- Day, J. (1985). *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament* (No. 35). CUP Archive.
- DDD: Van der Toorn, K., Becking, B., & Van Der Horst, P. W. (1999). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Dever, W. G. (2005). *Did God have a wife?: archaeology and folk religion in ancient Israel*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Doedens, J. J. T. (2013). *The Sons of God in Genesis 6: 1–4*. proefschrift, te downloaden via <http://theoluniv.ub.rug.nl/32/7/2013Doedens%20Dissertation.pdf>
- Fishbane, M. (2003). *Biblical myth and rabbinic mythmaking*. Oxford University Press.
- George, A., & George, E. (2014). *The mythology of Eden*. Rowman & Littlefield.
- Gericke, J. W. (2005). YHWH and the God of philosophical theology. *Verbum et Ecclesia*, 26(3), 677-699.
- Gericke, J. (2012). *The Hebrew Bible and philosophy of religion*. (No. 70). Society of Biblical Lit.
- Greene, N. E. (2017). Creation, destruction, and a Psalmist's plea: rethinking the poetic structure of Psalm 74. *Journal of biblical literature*, 136(1), 85-101.
- Klink, B.J. (2017). *Mythische beesten in de Bijbel: Behemot en Leviathan*. <http://deatheist.nl/downloads/MythischeBeesten.pdf>
- Klink, B.J. (2018a). *De Bijbelse wereld: wereldbeeld, goden en mythen*. <http://deatheist.nl/downloads/BijbelseWereld.pdf>
- Klink, B.J. (2018b). *Wil de échte God alstublieft opstaan?* <http://deatheist.nl/index.php/artikelen/649-wil-de-echte-god-alstublieft-opstaan>
- Klink, B.J. (2019). *Wat is het woord van God?*. <http://deatheist.nl/downloads/WoordvanGod.pdf>
- Korpel, M. C. (1990). *A rift in the clouds: Ugaritic and Hebrew descriptions of the divine*. Ugarit-Verlag.
- Korpel, M.C.A. & De Moor, J.C. (2016). *Adam, Eva en de Duivel*. Skandalon.
- Römer, T. (2015a). *The invention of God*. Harvard University Press.
- Römer, T. (2015b). The Hebrew Bible and Greek Philosophy and Mythology: Some Case Studies. *Semitica*, 57, 185-203.
- Smith, M. S. (2002). *The early history of God: Yahweh and the other deities in ancient Israel*. Wm. B. Eerdmans Publishing.

Smith, M.S. (2010). *The priestly vision of genesis 1*. Fortress Press.

Smith, M. S. (2014). *How Human is God?: Seven Questions about God and Humanity in the Bible*. Liturgical Press.

Sommer, B. D. (2009). *The bodies of God and the world of ancient Israel*. Cambridge University Press.

Stavrakopoulou, F. (2021). *God: an anatomy*. Picador.

Van Bekkum, K. (2019). Hoe verhoudt het bijbelse zondvloedverhaal (Genesis 6-9) zich tot de beschikbare wetenschappelijke kennis?. In W. Den Boer, R. Franssen, R. & R. Peels (Red.), *En God zag dat het goed was. Christelijk geloof en evolutie in 25 cruciale vragen*. Sumnum.

Wildberger, H., & Trapp, T. H. (1997). *Isaiah 13-27: Continental Commentaries*. Augsburg Fortress Publishers.

Young, I. & Rezetko, R. (2019). Can the Ages of Biblical *Literature* be Discerned Without *Literary* Analysis? Review-Essay of Ronald Hendel and Jan Joosten 'How Old is the Hebrew Bible? A Linguistic, Textual, and Historical Study'. *The Bible and Interpretation*.  
<https://bibleinterp.arizona.edu/articles/can-ages-biblical-literature-be-discerned-without-literary-analysis>.

Zakovitch, Y., & Shinan, A. (2012). *From Gods to God: How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myths and Legends*. U of Nebraska Press.