

# EEN UITGEBREIDE REACTIE OP DE KRITIEK

Nico Riemersma

## Inleiding

Bob Becking heeft een speciale band met het verhaal in 2 Koningen 4, in het bijzonder met het ‘magische ritueel in Jahwistisch perspectief’, zoals hij het gebeuren in de verzen 33b-35 noemt, hij begon er in 1992 zijn hoogleraarschap mee.<sup>1</sup> Mijn interesse voor de dodenopwekking in 2 Koningen 4:33b-35 komt voort uit mijn proefschrift waarin ik de dodenopwekking van Elia in 1 Koningen 17:17-24 analyseer.<sup>2</sup> In dat kader schonk ik enige aandacht aan de dodenopwekking door Elisa in 2 Koningen 4. In mijn dissertatie vergeleek ik beide dodenopwekkingen om op die manier het eigene van de dodenopwekking door Elia (1 Kon 17:17-24) op het spoor te komen. In het artikel in dit cahier ging het mij specifiek om het ritueel dat in 2 Koningen 4:33b-35 veel uitgebreider wordt beschreven dan in 1 Koningen 17:21-23.

Het mag duidelijk zijn dat mijn paper ‘Aan de dode een wonder gedaan: een *close reading* van 2 Koningen 4:32-35’, uitgesproken op de 235<sup>ste</sup> bijeenkomst van het Oudtestamentisch Werk-gezelschap op vrijdag 15 oktober 2021 in Leuven Becking heeft uitgedaagd tot het voorafgaand artikel waarin hij mijn interpretatie eerst ‘verrassend’ noemt, vervolgens ‘niet overtuigend’, ‘vergezocht’ en ‘speculatief’ om mij ten slotte ‘literaire incompetentie’ te verwijten.<sup>3</sup>

De redactie van Amsterdamse Cahiers vroeg mij om een reactie op Beckings artikel. Deze versie vindt de lezer in ACEBT 35. Dit is de uitgebreide reactie. Dat doe ik in drie rondes. In de eerste ronde wil ik laten zien waarom Beckings interpretatie niet past op de dodenopwekking in 2 Koningen 4:32-35. In de tweede ronde bespreek ik Beckings interpretatie van het verhaal van ‘De arme man van Nippoer’. In de derde ronde ga ik in op de kritiek die hij op mijn interpretatie van 2 Koningen 4:32-35 leverde. Ik eindig mijn repliek met enkele opmerkingen over onze methoden.

## ‘Een magisch ritueel in Jahwistisch perspectief’

In paper en artikel<sup>4</sup> lever ik op diverse punten kritiek op Beckings interpretatie. Becking gaat daar niet op in. Hij maakt het zich dan ook te gemakkelijk door zich in zijn artikel uitsluitend

---

<sup>1</sup> Bob Becking, *Een magisch ritueel in Jahwistisch perspectief: Literaire structuur en godsdiensthistorische achtergronden van 2 Koningen 4:31-38* (UTR, 17), Utrecht 1992.

<sup>2</sup> Nico Riemersma, *Aan de dode een wonder gedaan: Een exegetisch-hermeneutische studie naar de dodenopwekking in Lucas 7,11-17 in relatie tot 1 Koningen 17,17-24 en Vita Apollonii IV,45* (ACEBT.SS, 14), Bergambacht 2016.

<sup>3</sup> Bob Becking, ‘De grote vrouw van Sunem en de arme man van Nippoer: Enkele gedachten over de interpretatie van 2 Koningen 4:32-35’, in: Marieke den Braber & Willien van Wieringen (red.), *Elia & Elisa* (ACEBT, 35), Amsterdam 2022, 35-43, i.h.b. 38,39,40,41.

<sup>4</sup> Nico Riemersma, ‘Hoe een jong mens weer tot leven komt: Een *close reading* van 2 Koningen 4:32-35’, in: Marieke den Braber & Wilien van Wieringen (red.), *Elia & Elisa* (ACEBT, 35), Amsterdam 2022, 21-34.

op mijn interpretatie te focussen en niet op mijn kritiek te reageren. Ik zet mijn kritiek – uitgebreider dan ik in het eerste artikel deed – op een rij:<sup>5</sup>

(1) Becking noemt en bespreekt in zijn oratie zeven Mesopotamische teksten.<sup>6</sup> Daarvan wijst hij er drie af om vier teksten over te houden: *Utukkû limnutû* IV vi:5-9, *Utukkû limnutû* vi:7-12, Bezwinging tegen *ardat-lilû* Rev. II:6'15', *eḫlu*-tekst. Ik betwijfel echter of je in die gevallen wel van parallellen kan spreken. In 2 Koningen 4 gaat het om plaatsing bovenop het lichaam van de jongen en plaatsing van mond op mond, ogen op ogen en handen op handen. Die situatie doet zich niet voor in de 'parallellen'. Daar gaat het steeds om afzonderlijke handelingen: het leggen van hand op hand, het leggen van voet op voet en het leggen van hoofd op hoofd. Je hoort evenmin dat diegene bovenop de ander gaat liggen, terwijl dat toch het meest karakteristieke element is van de dodenopwekking.

(2) In de door Becking genoemde Babylonische bezwingingsteksten is sprake van hoofd, hand en voet; het betreft de uiteinden van het lichaam. Ze staan hier voor het gehele lichaam. In 2 Koningen 4 worden echter andere lichaamsdelen genoemd. Ze betreffen vooral het bovenlichaam: mond, ogen en handen.<sup>7</sup> Waarom hier deze lichaamsdelen die uitsluitend het bovenlichaam betreffen,<sup>8</sup> genoemd worden, en niet de lichaamsdelen van de genoemde bezwingingsteksten, zoals je toch bij vergelijking zou verwachten, krijgt van Becking geen verklaring. Kortom, de posities die op de lichaamsdelen worden ingenomen, zijn niet identiek aan elkaar.

(3) Het doel van het bezwingingsritueel wordt in deze teksten niet vermeld. Becking komt met zijn eigen interpretatie: het overbrengen van de leven-verwoestende macht van de demon op het lichaam van de bedreigde mens.<sup>9</sup> Over de laatste bezwingingstekst die Becking noemt, zegt hij ook dat het gaat om overbrengen van de negatieve kracht op de bedreigde mens.<sup>10</sup> De bezwingingstekst zelf spreekt heel anders (volgens Beckings eigen vertaling). Dan gaat het namelijk om het inwisselen van zijn wezen voor het (hunne). Deze tekst kan dan ook geen parallel genoemd worden, omdat van het inwisselen van zijn wezen in 2 Koningen 4:33b-35 geen sprake is.

---

<sup>5</sup> Ik concentreer mij in mijn kritiek vooral op het dodenopwekkingsritueel (vv. 33b-35), er valt ook nog het nodige af te dingen op (1) Beckings voorstel voor de opbouw van 2 Kon 4:8-37, zie noot 4 in 'Hoe een jong mens weer tot leven komt', 1 en verder in: Nico Riemersma, Elisa en de verborgen God: 2 Koningen 4,8-37 – afbakening, opbouw en karakterisering', [www.nicoriemersma.nl](http://www.nicoriemersma.nl), d.d. 9 maart 2022; (2) Beckings suggestie dat in 2 Kon 4:8-37 sprake is van maar één verandering. Er doen zich namelijk twee transformaties voor: (a) van geen zoon naar een zoon (in vv. 11-18a), en (b) van een dode naar een levende zoon (vv. 18b-37).

<sup>6</sup> Becking, *Een magisch ritueel*, 13-21. Deze teksten/bezwingingsituaties zouden dan in Palestina bekend moeten zijn. Dat mag betwijfeld worden, omdat de geneeskunst in het oude Israël vergeleken met Egypte en Mesopotamië weinig ontwikkeld is.

<sup>7</sup> Vgl. Andreas Scherer, 'Heilung und Heilungsrituale im Alten Vorderen Orient und im Alten Testament', in: Peter Mommer & Andreas Scherer (Hg.), *Geschichte Israels und deuteronomistisches Geschichtsdenken. Fs. Winfried Thiel* (AOAT, 380), Münster 2010, 222-240, i.h.b. 235: 'Die Abfolge Mund – Augen – Handflächen begegnet in keinem der zum Vergleich [door Becking, NAR] herangezogenen Texte.'

<sup>8</sup> Zowel Becking, *Een magisch ritueel*, 22, als Michael Pietsch, 'Der Prophet als Magier: Magie und Ritual in den Elischäerzählungen,' in: Jens Kamlah et al. (Hg.) *Zauber und Magie im antiken Palästina und seiner Umwelt: Kolloquium des deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas vom 14. bis 16. November 2014 in Mainz* (ADPV, 46), Wiesbaden 2017, 343-380, i.h.b. 249, beweren – ten onrechte zeg ik – dat mond, ogen en handen hier staan voor het gehele lichaam.

<sup>9</sup> Becking, *Een magisch ritueel*, 13.

<sup>10</sup> Becking, *Een magisch ritueel*, 20.

(4) Becking doet methodisch gesproken iets merkwaardigs in zijn interpretatie. Het eerste wat hij doet, is wijzen op Babylonische bezweringsteksten die spreken van ‘hand op hand, voet op voet, hoofd op hoofd’. Je zou dan denken dat hij de betekenis die deze woorden in die Babylonische bezweringsteksten hebben, ook zou toepassen op ‘mond op mond, ogen op ogen, handen op handen’, maar dat doet hij. Integendeel, hij is van mening dat het hier om precies een tegenovergesteld ritueel gaat, zonder uit te leggen waarom hetzelfde ritueel nu opeens een compleet andere betekenis heeft. De tekst geeft daarvoor geen aanleiding.

(5) Er is nog een verschil met de Babylonische bezweringsteksten waar Becking geen aandacht voor heeft. We hebben in 2 Koningen 4 niet met een levend ziek mens, maar met een dode van doen (en daarmee overigens met iemand die onrein is en niet aangeraakt mag worden). Dus ook daarin is er geen sprake van parallelle.

(6) 2 Koningen 4:34 bestaat uit vier elementen: ‘En hij besteeg (a) en ging op de jongen liggen (b) en legde zijn mond op diens mond, zijn ogen op diens ogen en zijn handen op diens handen (c) en hurkte op hem (d), Becking doet alsof er maar één element is, en wel alleen die van ‘mond op mond, ogen op ogen, handen op handen’. Het vierde element van het hurken werkt hij zelfs helemaal weg door met zijn vertaling ‘Zo boog hij zich over hem heen’ te suggereren dat het om een samenvattende zin gaat.

(7) Becking suggereert dat de handeling ‘Hij legde zijn mond op diens mond, zijn ogen op diens ogen en zijn handen op diens handen’ cruciaal is voor de dodenopwekking. Die opvatting is om de volgende reden niet houdbaar. Er zijn voor de dodenopwekking namelijk twee ronden nodig. Elisa’s handelingen in de eerste ronde (vv. 33c-34d) leiden alleen tot het weer warm worden van het lichaam van de jongen (v. 34e), waar Becking suggereert dat deze handeling de opwekking tot gevolg heeft.

(8) Pas Elisa’s handelingen in de tweede ronde leiden tot zijn opwekking, tot uitdrukking gebracht in het zevenmaal niezen<sup>11</sup> en het openen van de ogen (v. 35). Een uitleg voor het zevenvoudig niezen en het openen van de ogen geeft Becking niet. Evenmin legt hij een koppeling met de mond en de ogen als zijnde de ledematen waarop hij zich heeft neergelegd.

(9) Becking suggereert dat de ziekte en dood door contact met een demon is ontstaan.<sup>12</sup> 2 Koningen 4 geeft echter geen enkele aanleiding om dat te veronderstellen.<sup>13</sup> De jongen zelf spreekt over zijn hoofd waar hij last van heeft; daar blijft het dan ook bij. Wat er precies aan de hand is, waardoor hij kort daarna sterft, meldt de verteller ons niet.<sup>14</sup> Je zou ook verwachten dat het ritueel toch vooral op zijn hoofd gericht is. Dat is echter niet het geval.

(10) Becking wekt de indruk dat deze handeling alleen geduid kan worden als een bezweringritueel. Het gebeuren is echter nog heel anders te duiden. Door aanraking van de corres-

---

<sup>11</sup> Bill Rebigier, ‘A Magic Touch: Performative Haptic Acts in Biblical and Medieval Jewish Magic’, in: Rachel Aumiller (ed.), *A Touch of Doubt: On Haptic Scepticism* (STS, 9), Berlin/Boston 2021, 105-121, i.h.b. 112: ‘The sevenfold occurrence of sneezing is a common motif from magi tales, that emphasises the exceptional character of events.’

<sup>12</sup> Becking, *Een magisch ritueel*, 21.

<sup>13</sup> Deze kritiek wordt ook door Rüdiger Schmitt, *Magie im Alten Testament* (AOAT, 313), Münster 2004, 248, Scherer, ‘Heilung und Heilungsrituale’, 235, en Pietsch, ‘Der Prophet als Magier’, 248, naar voren gebracht.

<sup>14</sup> Het heeft de uitleggers niet tegengehouden om druk te speculeren wat de reden is van zijn hoofdpijn.

ponderende lichaamsdelen wordt het lichaam warm, zo vertelt vers 34.<sup>15</sup> Het doet denken aan het lid van de reddingsbrigade die door met zijn (naakte) lichaam bovenop de koude drenkeling te gaan liggen hem weer warm maakt.<sup>16</sup>

(11) Becking is van mening dat gebed (v. 33b) en ritueel (vv. 34-35) bij elkaar horen<sup>17</sup> en er samen voor zorgen dat JHWH de herleving bewerkstelligt.<sup>18</sup> Hij noemt dat ‘een interpreterende conclusie’, omdat niet met zoveel woorden gezegd wordt dat JHWH de herleving bewerkstelligt. Het is echter een conclusie die geen basis vindt in de tekst. Om dat te laten zien is het nodig om naar de binnenbijbelse parallel te kijken, 1 Koningen 17:19-23. Becking is ten onrechte van mening dat 2 Koningen 4 de meer oorspronkelijke versie bevat en dat 1 Koningen 17 een latere bewerking is.<sup>19</sup> Rudolf Kilian heeft met tal van argumenten duidelijk gemaakt dat het precies andersom is: 1 Koningen 17 was er eerst, 2 Koningen 4 is van latere datum.<sup>20</sup> Ik durf zelfs wel te zeggen dat de verteller van 2 Koningen 4 speelt met 1 Koningen 17:17-24. Dat blijkt vooral uit de verschillende wijzen waarop de dodenopwekking plaatsvindt. Zowel bij Elia als bij Elisa gaat het om een gebed en een ritueel. In het geval van Elia wordt het ritueel in één zin beschreven en ligt de meeste nadruk op het gebed. Bij Elisa doet zich precies het omgekeerde voor: bij hem wordt het gebed in één zin beschreven, het ritueel wordt uitgebreid beschreven. Elia mag dan wel een handeling voltrekken, de verteller laat weten dat het gebed datgene is dat er echt toe doet: ‘JHWH hoorde naar de stem van Elia en de ziel van het kind keerde in hem terug, zodat het leefde’ (1 Kon 17:22). Een dergelijke zin ontbreekt bij Elisa na zijn gebed. In mijn artikel zei ik dat JHWH het gebed ook niet kon horen, omdat we ook niet hoorden dat en wat hij sprak, zoals dat wel het geval was bij Elisa.<sup>21</sup> Dat JHWH op Elisa’s gebed zou reageren, past ook niet bij het eerdere beeld dat in de tekst van JHWH is opgeroepen. Zo hoorden we Elisa zeggen: ‘JHWH heeft het voor mij verborgen en het mij niet bekendgemaakt’ (2 Kon 4:27). Elisa moet het echt helemaal alleen doen.<sup>22</sup>

(12) Hierboven zei ik dat in het Elia-verhaal het ritueel in één zin beschreven wordt (1 Kon 17:21), terwijl het ritueel in het Elisa-verhaal veel breder uitgewerkt is (2 Kon 4:34-35). Ik liet hierboven al weten dat we in 1 Koningen 17 niet met een latere bewerking te maken hebben. Het is dan ook niet zo dat de verteller het beeldend karakter van de Elisa-traditie heeft afgevlakt.<sup>23</sup> Het is precies andersom. Wat de verteller in 2 Koningen 4:34-35 gedaan heeft, is het zich uitstrekken bovenop het kind van 1 Koningen 17:21 tot in alle details uitwerken en dat tot de bepalende handeling maken die tot de herleving van de jongen leidt.

*Conclusie.* Er zijn niet alleen te veel, maar ook te grote verschillen tussen de door Becking besproken bezweringsteksten en 2 Koningen 4:32-35 om te beweren dat het dodenopwekkings-

<sup>15</sup> Scherer, ‘Heilung und Heilungsrituale’, 235: ‘Auch von einer Erwärmung des Körpers oder einer Erweckung ist dort (d.i. in de door Becking genoemde Mesopotamische teksten) nirgends die Rede).

<sup>16</sup> Het voorbeeld werd op het Oudtestamentisch Werkgezelschap ook naar voren gebracht door Raymond de Hoop.

<sup>17</sup> Becking, *Een magisch ritueel*, 26.

<sup>18</sup> Becking, *Een magisch ritueel*, 11.

<sup>19</sup> Becking, *Een magisch ritueel*, 11.

<sup>20</sup> Rudolf Kilian, ‘Die Totenerweckungen Elias und Elisias – Eine Motivwanderung’, *BZ NF* 10 (1966), 44-56.

<sup>21</sup> Riemersma, ‘Hoe een jong mens weer tot leven komt’, 27.

<sup>22</sup> Riemersma, ‘Hoe een jong mens weer tot leven komt’, 27.

<sup>23</sup> Zie Becking, *Een magisch ritueel*, 11.

ritueel alleen te verklaren is vanuit deze bezweringsrituelen. Beckings interpretatie voldoet dan ook niet, wat het nodig maakt om een andere visie op het dodenopwekkingsritueel te bieden.

### ‘De arme man van Nippoer’

Becking brengt in zijn reactie op mijn paper en artikel een nieuw verhaal in om zijn punt te maken: dat van ‘De arme man van Nippoer’.<sup>24</sup> Het mag opmerkelijk genoemd worden dat Becking dit verhaal inbrengt ter vergelijking met 2 Koningen 4:32-35:

(1) Alleen al de situatie is totaal niet gelijk aan die van 2 Koningen 4:32-35. In het verhaal van ‘De arme man van Nippoer’ gaat het om een drievoudige afstraffing, terwijl het in 2 Koningen 4:32-35 om een dodenopwekking gaat.

(2) Becking is van mening dat we in r. 134<sup>25</sup> met een ‘genezingswijze’ te maken.<sup>26</sup> Dat die opvatting merkwaardig is, geeft Becking eigenlijk zelf ook al aan, als hij ‘het grote verschil’ aanduidt: Gimil-Ninurta is niet uit op genezing of bevrijding uit de macht van een demon, maar om de burgemeester flink pijn te laten lijden.<sup>27</sup> Becking suggereert dat het hier om een genezingsritueel van een arts gaat. Dat baseert hij op het feit dat Gimil-Ninurta zich ten opzichte van de burgemeester in de vierde episode (r. 115-139) voordoet als arts. Hij gaat hier echter wel erg selectief te werk. De burgemeester krijgt namelijk drie keer precies dezelfde afstraffing: de eerste keer (r. 101-103) in de derde episode (r. 72-114), de tweede keer (r. 132-134) in de vierde episode (r. 115-139) en de derde keer (r. 156) in de vijfde episode (r. 140-160). Gimil-Ninurta treedt echter niet in alle drie episodes op als arts; dat doet hij alleen in de vierde episode. In de derde presenteerde hij zich als gezant van de koning en in de vierde treedt hij op zoals hij ook aan het begin (in de tweede episode: r. 11-71) optrad: zonder vermomming. Daarbij komt dat Gimil-Ninurta zich dan wel mag vermommen als arts, maar dat hij doet wat hij eerder ook deed: de burgemeester flink pijn laten lijden. De opvatting dat het met de bestraffing om een ‘genezingsritueel’ gaat dat ‘veel weg [heeft] van de rituelen zoals bekend uit *Utukkû limmutû*’ moet dan ook onjuist genoemd worden.

(3) Een derde punt betreft Beckings vertaling van het Akkadische werkwoord dat in r. 134 voorkomt. Becking vertaalt *rabāsu* met ‘pletten’, dat is ‘zo op iemand gaan liggen dat je gewicht de ander ineendrukt’.<sup>28</sup> Becking beweert dat de vertaling van Meindert Dijkstra<sup>29</sup> met ‘ranselde’ net langs de bedoeling schiet.<sup>30</sup> Datzelfde kan gezegd worden van de vertaling van

<sup>24</sup> Becking, ‘De grote vrouw van Sunem’, 41-43.

<sup>25</sup> Ik hanteer de regelaanduiding (op basis van STT 1,038, 1,039 en K. 3478) die O.R. Gurney, ‘The Sultantepe Tablets: V. The Tale of the Poor Man of Nippur’, *Anatolian Studies* 6 (1956), 145-164, i.h.b. 150-158, gebruikt.

<sup>26</sup> Becking, ‘De grote vrouw van Sunem’, 43.

<sup>27</sup> Voor de opvatting van Becking dat Gimil-Ninurta uit is op de *ondergang* [cursivering is van mij] van de burgemeester, levert de tekst geen grond. Ik begrijp evenmin hoe Becking kan zeggen dat Gimil-Ninurta op de burgemeester gaat liggen, tot dat deze sterft (p. 7). De tekst meldt zijn dood niet. De slotzin – bij Dijkstra – van het verhaal luidt: ‘Toen liet hij [= Gimil-Ninurta] hem gaan en verdween op de steppe. De burgemeester kon nog slechts kreunend de stad bereiken’ (p. 119).

<sup>28</sup> Becking, ‘De grote vrouw van Sunem’, 43.

<sup>29</sup> Meindert Dijkstra, ‘De arme man van Nippoer’, in: *De reiger en de schildpad: Sprookjes en fabels uit de Oude Oriënt*, Utrecht 2020, 116-123.

<sup>30</sup> Becking, ‘De grote vrouw van Sunem’, 43, noot 40.

Becking. Deze vertaling gaat namelijk uit van de veronderstelling dat het hier om een ‘genezingsritueel’ gaat. Hierboven zagen we dat deze veronderstelling niet juist is: het gaat om een ordinaire afstraffing. De andere Nederlandse vertaling zit ook meer in de lijn van de vertaling van Dijkstra. Monica Hartgers *et alii* vertalen met ‘toetakelen’ (r. 103,134,156).<sup>31</sup> Vertalingen in de lijn van Dijkstra en Hartgers *et alii* passen ook veel beter in het verhaal dan de gezochte vertaling van Becking.<sup>32</sup>

(4) Ik merk ten slotte op dat de vergelijking van dit verhaal met dat van 2 Koningen 4:32-35 mank gaat, omdat het daar totaal niet om ‘pletten’ respectievelijk ‘de ander ineendrukken’ gaat.

*Conclusie.* Het verhaal van ‘De arme man van Nipooer’ kan niet gebruikt worden ter toelichting van het ritueel van de dodenopwekking in 2 Koningen 4,33b-35. Het verband tussen de grote vrouw van Sunem en de arme man van Nipooer<sup>33</sup> is niet alleen vergezocht, je moet zelfs zeggen: het verband ontbreekt.

## ‘Hoe een jong mens weer tot leven komt’

### *Magie en wonder*

Becking beweert dat ik het dodenopwekkingsritueel niet duid als een magisch gebeuren.<sup>34</sup> Het woord ‘magisch’ heb ik inderdaad niet gebruikt,<sup>35</sup> ik hanteerde het in dit verband meer gebruikte woord ‘wonder’.<sup>36</sup> In beide gevallen gaat het om een ‘onmogelijke’ transformatie.<sup>37</sup> Het woord ‘magie’ wordt meestal gebruikt in buitenbijbelse situaties, het woord ‘wonder’ in bijbelse situaties. Becking blijft – ondanks het kritische Deuteronomium 18:9-12 – het woord ‘magisch’ toch gebruiken voor de wijze waarop Elisa de dode opwekt.<sup>38</sup> Dat mag opvallend

<sup>31</sup> Monica Hartgers, Remko Jas, Joan Lemmer, Selma Schepel, ‘De arme man van Nippur’, *Phoenix* 39/2 (1993), 66-72, i.h.b. 69, 70,71.

<sup>32</sup> Zie ook de vertalingen van: Gurney, ‘The Sultantepe Tablets: V’, 155,157: ‘he beat his whole body’; Jerrold S. Cooper, ‘Structure, Humor, and Satire in the Poor Man of Nippur’, *JCS* 27 (1975), 163-174, i.h.b. 172,173,174: ‘he beat his body’; Sabina Franke, ‘The Revenge of the Poor Man of Nippur’, in: *An Anthology of Ancient Mesopotamian Texts: When the Gods were Human*, Havertown 2007 (e-book): ‘he pummeled him’; <http://oracc.museum.upenn.edu/cams/gkab/P338355> (4-12-2021): ‘he trashed his limbs’.

<sup>33</sup> Becking, ‘De grote vrouw van Sunem’, 35,43.

<sup>34</sup> Becking, ‘De grote vrouw van Sunem’, 36-37.

<sup>35</sup> Als ik het woord wel zou gebruiken, dan zou ik in het geval van 2 Kon 4:33-35 van ‘contactmagie’ spreken: Elisa verbindt zich met het kind met de bedoeling om wat karakteristiek is voor de mond die kan spreken, ogen die kunnen zien en handen die werk kunnen verrichten aan de dode jongen over te dragen.

<sup>36</sup> Nico Riemersma, ‘Hoe een jong mens weer tot leven komt: Een *close reading* van 2 Koningen 4:32-35’, in: Marieke den Braber & Willien van Wieringen (red.), *Elia & Elisa* (ACEBT, 35), Amsterdam 2022, 21.

<sup>37</sup> Voor mijn definitie van en visie op het wonder verwijs ik naar mijn proefschrift *Aan de dode een wonder gedaan: Een exegetisch-hermeneutische studie naar de dodenopwekking in Lucas 7,11-17 in relatie tot 1 Koningen 17,17-24 en Vita Apollonii IV,45* (ACEBT.SS, 14), Bergambacht 2016, 55-73, 231-239.

<sup>38</sup> Becking hanteert het woord ‘magisch’ zonder het begrip nader te definiëren. Becking verwijst niet naar de methodologische discussie rond magie en het wonder (zie o.a. Arjan Knop, ‘Jezus de Magiër’, in: Bert Jan Lietaert Peerbolte (red.), *De magische wereld van de bijbel* (De bijbel: teksten en thema’s in beeld, 5), Zoetermeer 2007; Andy M. Reimer, *Miracle and Magic: A Study in the Acts of the Apostles and in the Life of Apollonius of Tyana* (JSNT.SS, 235), London/New York 2002, 1-46.

genoemd worden, omdat hij aan het slot zegt dat het gebed tot JHWH het magisch karakter als het ware neutraliseert.<sup>39</sup> Me dunkt, dat je het woord ‘magisch’ dan niet meer kunt gebruiken.<sup>40</sup> De transformatie blijft echter ‘onmogelijk’. Het woord ‘wonder’ is hier goed op zijn plaats,<sup>41</sup> met dien verstande dat het gaat om een wonder dat Elisa verricht.

Of je het nu wonder of een magisch ritueel noemt, het verstaansprobleem is daarmee bepaald niet opgelost, terwijl Becking dat door het aan te duiden als een magisch bezweringsritueel wel suggereert.

### Focus op twee verba en twee nomina

Becking focust allereerst op mijn interpretatie van twee werkwoorden: עלה en גהר met prepositie על. Het zijn die werkwoorden waaraan ik ook een seksuele lading toeken. Becking suggereert alsof ik die werkwoorden alleen maar seksueel duidt. Hij gaat tevens voorbij aan het kader waarin ik deze aspecten plaats.

- עלה - Ik deel geheel de opvatting dat in עלה een beweging van een lagere naar een hogere positie tot uitdrukking wordt gebruikt. Is dat altijd zo? Nee, niet altijd. Becking geeft daar zelf ook voorbeelden van. Dat aspect van beweging is ook niet specifiek aanwezig in Genesis 31:10 en 12:10. Becking wekt de indruk dat ik het bestijgen uitsluitend seksueel duidt. Maar dat doe ik niet. Ik eindig mijn bespreking met de opmerking dat de lezer niet per se voor één oplossing hoeft te kiezen. De tekst is ambigu.<sup>42</sup> In mijn artikel schets ik uitgebreid de problematiek die zich in vers 34a voordoet.<sup>43</sup> Het verbum kent geen object. Uit onze interpretaties blijkt dat we beide van mening zijn dat het bed niet het object van het ‘bestijgen’ is, zoals veel exegeten beweren. Kijk je naar Beckings vertaling van 2 Koningen 4:34a-b, dan moet je toch zeggen dat het object van bestijgen bij hem toch ook wel degelijk de jongen is. Becking zegt dat hij geen mogelijkheid ziet om aan ‘bestijgen’ te denken.<sup>44</sup> Dat is niet raar, als je het woord weg vertaalt! Aan het tweede ‘besteeg’ (v. 35b) besteedt Becking geen aandacht. Daar komt hij dan ook niet uit met zijn vertaling ‘bovenop’.

<sup>39</sup> Bob Becking, *Een magisch ritueel in Jahwistisch perspectief: Literaire structuur en godsdiensthistorische achtergronden van 2 Koningen 4:31-38* (UTR, 17), Utrecht 1992, 25.

<sup>40</sup> Vgl. Winfried Thiel, ‘Jahwe und Prophet in der Elisa-tradition’, in: Peter Mommer & Simone Pottmann (Hg.), *Gelebte Geschichte: Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels*, Neukirchen-Vluyn 2000, 161-172, i.h.b. 170: ‘... an der entscheidende Stelle, dem Erweckungsakt, ist Jahwe genannt, wodurch die magische Einwirkung der Wunderheilung gebrochen wird.’

<sup>41</sup> Becking, *Een magisch ritueel*, 5, begint zijn oratie wel met het woord ‘wonderen’, maar daarna gebruikt hij het woord niet meer. Ik kan mij niet voorstellen dat dat te maken heeft met het feit dat wonderen niet in onze werkelijkheid passen, alsof dat niet ook van magie zou gelden.

<sup>42</sup> Riemersma, ‘Hoe een jong mens weer tot leven komt’, 23.

<sup>43</sup> Riemersma, ‘Hoe een jong mens weer tot leven komt’, 22-23.

<sup>44</sup> Becking, ‘De grote vrouw uit Sunem’, 39.

- גהר - Ik ben blij dat Becking in elk geval met mijn vertaling van גהר met ‘hurken’ zowel in 1 Koningen 18:42 als in 2 Koningen 4:34 akkoord gaat. Dat betreft echter niet mijn interpretatie van גהר in bovengenoemde teksten.

(1) Voor zijn gedachte dat ‘en hij hurkte ter aarde en legde zijn gezicht tussen zijn knieën’ (1 Kon 18:42) een gebedshouding (overgave aan een hogere macht) zou zijn,<sup>45</sup> levert de Hebreeuwse Bijbel geen enkel bewijs. ‘Zich ter aarde neerbuigen voor’ in Genesis 18:2; 24:52; 33:3; Jozua 5:14; 7:6; Ruth 2:10; Job 1:20<sup>46</sup> is geen parallelle uitdrukking te noemen, het is geen gebedshouding, maar een houding van onderwerping en eerbetoon aan een hoger geplaatste.

Het verbaast me dat Becking geen oog heeft voor het feit dat we in 2 Koningen 18:42 met een magisch ritueel van doen hebben. James Frazer spreekt van twee vormen van magie: imitatieve magie en contactmagie.<sup>47</sup> Het denkprincipe van de eerste vorm, door Frazer ‘de Wet van de Gelijkheid’ genoemd, is gebaseerd op ‘dat het gelijke het gelijke voortbrengt, of dat een gevolg op zijn oorzaak lijkt’. Het denkprincipe van de tweede, door Frazer ‘de Wet van het Contact’ genoemd, is gebaseerd op ‘dat de dingen die eenmaal met elkaar in contact zijn geweest, elkaar ook op een afstand beïnvloeden’.<sup>48</sup> We hebben in 1 Koningen 18:42 te maken met een vorm van imitatieve magie. Door op zijn hurken te gaan zitten en zijn gezicht tussen zijn knieën te plaatsen maakt Elia zich klein. In deze houding imiteert hij ‘een kleine wolk’. Het gelijke, deze kleine wolk-houding van Elia, brengt het gelijke, ‘een kleine wolk als een mans hand’ voort (zie 1 Kon 18:44).

(2) Het werkwoord גהר kan in 2 Koningen 4:34 niet de betekenis hebben ‘zich (neer)buigen over’, omdat Elisa zich al op de dode bevindt.<sup>49</sup> Becking handhaaft desondanks deze betekenis door heel vernuftig het woordje ‘zo’ toe te voegen en daarmee te suggereren dat het om een samenvattende, afsluitende zin gaat.<sup>50</sup> Afgezien van het feit dat een dergelijk כה (‘zo’) ontbreekt, zie ik ook geen enkele reden waarom de verteller het voorgaande nog eens in een weinig toevoegende zin zou samenvatten. Becking doet ook geen poging om dat uit te leggen.

In het artikel in dit cahier komt Becking met een andere opvatting. De prepositie על vertaalt hij nu niet met ‘over’, maar met ‘bij’ dan wel ‘naast’:<sup>51</sup> ‘hij boog zich neer bij hem’ dan wel ‘hij hurkte naast hem’.<sup>52</sup> Becking verklaart zijn wijziging in zijn lezing niet. De prepositie על komt vijf keer voor in 2 Koningen 4:34. In 34b en 34c (3x) heeft het steeds de betekenis ‘op’. Dat in vers 34d dan opeens een andere betekenis zou hebben, houd ik voor niet erg

<sup>45</sup> Becking, ‘De grote vrouw uit Sunem’, 39.

<sup>46</sup> De uitdrukking ‘zich ter aarde neerbuigen’ komt ook voor in het opvallenderwijs door Becking niet genoemde 2 Koningen 4:37. Ook daar is geen sprake van een gebedshouding!

<sup>47</sup> James G. Frazer, *De gouden tak: Over mythen, magie en religie* (vert. van *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*), Amsterdam 2002, 31.

<sup>48</sup> Frazer, *De gouden tak*, 31.

<sup>49</sup> Winfried Thiel, ‘Sprachliche und thematische Gemeinsamkeiten nordisraelitischer Propheten-Überlieferungen’, in: Peter Mommer & Simone Pottmann (Hg.), *Gelebte Geschichte: Studien zur Sozialgeschichte und zur frühen prophetischen Geschichtsdeutung Israels*, Neukirchen-Vluyn 2000, 122-138, i.h.b. 127.

<sup>50</sup> Becking, *Een magisch ritueel*, 11.

<sup>51</sup> De vertaling van (גהר met) על met ‘bij’ of ‘naast’ wordt niet door de woordenboeken ondersteund.

<sup>52</sup> Becking, ‘De grote vrouw uit Sunem’, 39.



waarschijnlijk. In mijn artikel sprak ik over het feit dat we met drie dan wel vier momenten van doen hebben. Met deze nieuwe opvatting erkent Becking nu wel dat het om een eigen moment gaat, maar hij maakt niet duidelijk waarom Elisa naast de jongen zou hurken. Becking geeft mij dan geen reden om mijn opvatting over על גהר als ‘hurken op’ als een manier van ‘zich klein maken’ te herzien.<sup>53</sup>

ילד en נער - In 2 Koningen 4 wordt de jongen van de Sunamitische op twee manieren: נער (‘jongen’ in vv. 29,30,31[2x],32,34[2x]) en ילד (‘kind’ in vv. 18,26,34[2x]) aangeduid. Becking wijst er terecht op dat in het woord ילד de familiale relatie doorklinkt, terwijl het woord נער meer gebruikt wordt in geval van niet-familiale relaties.<sup>54</sup> De opvatting dat de woorden ook een verschil in leeftijdscategorie aanduiden<sup>55</sup> deel ik niet.<sup>56</sup> Dat is ook niet het geval in 2 Koningen 4:34-35, waar de verteller in vers 34 het woord ‘kind’ en in vers 35 het woord ‘jongen’ gebruikt. Het is niet dat hij hier opeens van leeftijd verandert! Dat de woorden synoniemen zijn, (maar wel een verschillend perspectief aanduiden) blijkt ook uit 2 Koningen 2:23-25, waar het verhaal begint met ‘(kleine!) jongens’ (v. 23) en eindigt met ‘kinderen’ (v. 24).<sup>57</sup> In mijn artikel wees ik op het gegeven dat beide woorden voorkomen in het dodenopwekkingsritueel (vv. 33b-35),<sup>58</sup> met als bijzonderheid dat de woorden verspreid zijn over de twee ronden die voor de herleving nodig zijn.

## Kader

Becking suggereert dat ik de bovengenoemde werkwoorden (גהר en עלה) alleen seksueel duid. Wat ik in het eerdere artikel deed, was laten zien dat er twee kanten aan beide werkwoorden zitten. Ik gebruikte in dat verband het woord ‘ambigu’.<sup>59</sup> Ja, ik kende er ook een seksuele connotatie aan toe. Wat Becking in zijn weergave echter niet benoemde, was het kader dat ik erbij leverde. Die ambiguïteit van de werkwoorden (גהר en עלה) is opzettelijk, zei ik, om vervolgens aandacht te vragen voor het feit dat ter zake van het eerste wonder, de aankondiging van de geboorte van een zoon, onmiddellijk gevolgd door de geboorte, onduidelijk blijft hoe deze zoon is verwekt, en dan ook wie de vader is. Ik sprak over een ‘gap’ die tussen vers 16a-c en vers 17

<sup>53</sup> Mijn opvatting krijgt ondersteuning van Stephen L. McKenzie, *1 Kings 16 – 2 Kings 16* (IECOT), Stuttgart 2019, 295: ‘Since Elisha was taller than the boy it was necessary for him to draw up his limbs into a crouch (גהר) in order to match the boy’s body parts.’

<sup>54</sup> Becking, ‘De grote vrouw uit Sunem’, 40.

<sup>55</sup> Becking, ‘De grote vrouw uit Sunem’, 40.

<sup>56</sup> De studie van Hans-Peter, Knabe, *Jüngling, Knecht: Untersuchungen zum Begriff נער im Alten Testament* (BET 7), Frankfurt am Main 1978, biedt voor deze opvatting ook geen ondersteuning. Op pag. 93 wijst Stähli op de afwisseling van deze twee woorden in 2 Koningen 4.

<sup>57</sup> Zie ook 2 Sam 12:15-16 (zo Stähli, Knabe, *Jüngling, Knecht*, 92).

<sup>58</sup> Thiel, ‘Jahwe und Prophet’, 169; Christoph Pichon, *Les revivifications en Luc-Actes: Enjeux théologiques et herméneutiques de quatre réécritures* (Lc 7,11-17; 8,40-56; Ac 9,36-43; 20,7-12), Strasbourg 2007, 89. Becking zegt dan ook ten onrechte dat ik er geen aandacht aan besteed dat de zoon van de Sunamitische in v. 35 (weer) aangeduid wordt met נער, ‘jongen’.

<sup>59</sup> Riemersma, ‘Hoe een jong mens weer tot leven komt’, 32.

bestaat. Mijn lezing is nu dat deze ‘gap’ in 4:33b-35 wordt gevuld. Vandaar de seksuele ondertoon (‘bestijgen’, ‘hurken op’, ‘warm worden’ (vgl. 1 Kon 1:1-4) die in deze verzen schuilgaat. 1 Koningen 4:32-34 vertelt het verhaal van een opwekking van een dode en daaronder een verwekking van de zoon. Ik begrijp dan ook niet dat Becking in noot 15 zegt dat ik deze veronderstelling van Elisa als de vader niet overneem. Nee, expliciet niet, maar impliciet natuurlijk wel.

In het onderzoek kunnen twee lijnen onderscheiden worden: (1) Er zijn onderzoekers die specifiek wijzen op de seksuele ondertonen in 2 Koningen 4. Ik noemde ze in mijn eerdere artikel in noot 46: Gershon Hepner, Mary E. Shields, Rhiannon Graybill en Fokkelien van Dijk-Hemmes. Al eerder Reitzenstein sprak van liefdesvereniging, zonder dat verder concreet uit te werken. (2) Daarnaast zijn er onderzoekers die zich specifiek bezighouden met de vraag wie de vader is: Mary E. Shields, Fokkelien van Dijk-Hemmes en Johanna W.H. Van Wijk-Bos. Wat ik in mijn onderzoek heb gedaan, is die twee lijnen samenbrengen.

## Methodie

Een zorgvuldige lezing van de teksten lijkt mij de belangrijke, eerste opdracht te zijn van elke exegeet. Ik probeer zelf zo lang mogelijk binnen het verhaal te blijven in de veronderstelling dat de lezer de problemen die hij bij het lezen ontmoet, tekstintern kan oplossen. Dat lukt vaak, maar niet altijd, in het bijzonder niet als het gaat om typisch oud oosterse elementen of situaties. Ik herken me dan ook niet in het beeld dat Becking van mij probeert op te roepen dat ik van mening zou zijn dat de wereld buiten de tekst niet nodig is om de tekst te begrijpen.<sup>60</sup> Natuurlijk heb je kennis van die oud oosterse wereld nodig. Mijn punt is dat die kennis wel helemaal moet passen bij de tekst. Mijn probleem met de interpretatie<sup>61</sup> van Becking is dat hij in zijn lezing buitengewoon selectief is, hij focust maar op één tekstelement en laat tal van andere tekstelementen liggen. En dat niet alleen, als andere elementen wel aan de orde komen, dan ontbreekt vaak betekenisgeving. Dat is dan ook de reden waarom ik gemeend heb een interpretatie te moeten leveren die aan alle tekstelementen tracht recht te doen.

---

<sup>60</sup> Zie Becking, ‘De grote vrouw uit Sunem’, 37,40.

<sup>61</sup> In zijn oratie (p. 21) spreekt Becking over zijn visie als een aantal hypothesen die hij aan de hoorder/lezer voorlegt. In zijn reactie op mijn artikel is daarvan geen enkele sprake meer. Dan suggereert hij dat zijn visie de enige is die recht doet aan de tekst en verwijt hij mij literaire incompetentie, omdat ik zijn visie niet volg, waar ik in mijn artikel liet zien dat en waarom ik zijn interpretatie niet kan delen.