

HOE EEN JONG MENS WEER TOT LEVEN KOMT

Een *close reading* van 2 Koningen 4:32-35

Nico Riemersma

De Elisacyclus, die vanaf 2 Koningen 2:1 tot en met 13:21 loopt, kent aan het begin, vanaf hoofdstuk 2 een groot aantal wonderen. Vaak zijn dat kleine vertellingen (2:19-22; 2:23-25; 4:1-7; 4:38-41; 4:42-44 en 6:1-7).¹ Daartussendoor worden drie grotere verhalen verteld, passend (*sic*) bij drie ‘grote’ figuren: koning Joram in 3:1-27, een ‘grote’ vrouw in 2 Koningen 4:8-37 en een ‘grote’ man in 2 Koningen 5:1-27. In tegenstelling tot de vrouw dragen de mannen wel een naam en wordt ook hun functie vermeld: Joram, koning over Israël, en Naäman, legeroverste uit Aram.

De aandacht in deze bijdrage² gaat uit naar de vertelling over de grote vrouw (4:8-37), de middelste van de drie grote verhalen.³ Het verhaal bevat twee wonderen. De eerste is een volkomen onverwachte geboorte van een zoon, verteld in de derde episode (vv. 11-18a) en een dodenopwekking van diezelfde zoon, die aan het slot van de vijfde episode verteld wordt.⁴ De hele vijfde episode (vv. 25b-37) verdient eigenlijk bespreking, ik beperk mij tot de scène van de dodenopwekking die in vers 32 begint en in vers 35 eindigt. Dé vraag die de lezer zich zal stellen, is: Wat gebeurt er hier precies? Wat doet Elisa? Wat is het voor een ritueel dat hij hier uitvoert? Op die vragen zoek ik in deze bijdrage een antwoord.

Daar komt een andere vraag bij, en wel of een buitenbijbelse context nodig is voor het verstaan, zoals Bob Becking en Thomas Overholt van mening zijn. Naar mijn mening hoeven we niet buiten het verhaal om. Een *close reading* van de tekst, met gebruikmaking van instrumenten uit de narratieve analyse, voldoet.

Ik begin met een vertaling die direct al laat zien hoe ik bepaalde problemen in de Hebreeuwse tekst oplos. De oplossingen zal ik direct daarna verantwoorden. Vervolgens richt ik me geheel op de dodenopwekking, in het bijzonder op het verstaan van het ritueel in de verzen 34-35. Ik

¹ Zie voor een bespreking van deze wondervertellingen Joseph Blenkinsopp: ‘Miracles: Elisha and Hanina ben Dosa’, in: John C. Cavadini (ed.), *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth* (NSDT, 3), Notre Dame, Ind 1999, 57-81, i.h.b. 58-70; Y. Shemesh, ‘The Elisha Stories as Saint’s Legends’, *JHS* 8/5 (2008), 1-38.

² Dit is een uitgebreidere versie van een paper dat ik onder een iets andere titel (‘Aan de dode een wonder gedaan: Een *close reading* van 2 Koningen 4:32-35’) presenteerde op de 235^{ste} vergadering van het Oudtestamentisch Werkgezelschap op de Katholieke Universiteit Leuven, vrijdag 15 oktober 2021 en op de 198^{ste} bijeenkomst van de Societas Hebraica Amstelodamensis op donderdag 20 januari 2022.

³ Voor de vertaling van het complete verhaal, 2 Kon 4:8-37, zie https://www.nicoriemersma.nl/storage/blog/Vertaling_van_2_Koningen_48-37.pdf.

⁴ De vertelling bestaat uit vijf episodes, met elkaar drie delen: (I) 8a-c + 8d-10; (II) 11-18a; (III) 18b-25b + 25c-37 (zie https://www.nicoriemersma.nl/storage/blog/Elisa_en_de_verborgen_God._2_Koningen_4,8-37_-_Afbakening_opbouw_en_karakterisering_1.pdf).

zal er ook conclusies aan verbinden voor het verstaan van de ongevraagde geboorte (vv. 16-17). Met een terugblik op het onderzoek sluit ik de bijdrage af.

Vertaling⁵ van 2 Koningen 4:32-35

- 32a Toen Elisa bij het huis kwam,
 b zie, de jongen was dood en op zijn bed neergelegd.
- 33a Hij kwam, sloot de deur achter hen beiden.
 b Toen bad hij tot JHWH.
- 34a Hij besteeg
 b en legde zich neer op het kind.
 c Hij plaatste zijn mond op diens mond, zijn ogen op diens ogen
 en zijn handen op diens handen.
 d en hij hurkte op hem.
 e Het vlees van het kind werd warm.
- 35a Hij keerde terug
 b en ging in het huis op en neer.
 c Hij besteeg
 d en hurkte op hem.
 e De jongen nieste tot zevenmaal toe
 f en de jongen deed zijn ogen open.

Verantwoording van de vertaling

Twee kwesties verdienen aandacht:

(1) De vertaling van *וַיַּעַל* in de verzen 34 en 35. Het verbum *עלה* heeft dikwijls de betekenis van ‘opgaan’. Zo horen we van ‘opgaan naar de berg van JHWH’ (Jes 2:3; Mi 4:2), ‘opgaan naar Sion’ (Jes 31:6) en ‘opgaan naar het huis van JHWH’ (Jes 37:14). Gaat het hier dan misschien om ‘opgaan naar het bovenvertrek’? Die opvatting is problematisch, gezien Elisa’s opmerkzaamheid, als hij bij het huis is aangekomen: ‘En zie, de jongen was dood en op zijn bed neergelegd (v. 21). Dat veronderstelt Elisa’s aanwezigheid in het bovenvertrek. Daar staat immers het bed (zie v. 10). Hoe moet nu het tweede ‘kwam’ (v. 33) na het eerste ‘kwam’ (v. 32) begrepen worden? Het eerste ‘kwam’ is een komen bij het huis (v. 32). Het tweede in vers 33 mag dan geen nadere plaatsbepaling kennen zoals bij het eerste, ik kan het niet anders lezen dan dat het gaat om het komen bij de jongen die op zijn bed ligt. Dat maakt het niet aannemelijk dat *עלה* hier de betekenis heeft van ‘opgaan naar het bovenvertrek’. Hoe dit verbum dan wel te verstaan? In de betekenis van ‘opgaan (naar)’ is *עלה* een intransitief werkwoord, het kan echter ook als een transitief verbum opgevat worden, en wel in de betekenis van ‘bestijgen’. Maar wat wordt er dan bestegen? In tegenstelling tot de drie daaropvolgende werkwoorden (*וַיִּשָׁם, וַיִּשְׁכַּב, וַיִּפְתַּח*)

⁵ Het is een eigen vertaling van de Hebreeuwse tekst van de BHS.

en (וַיִּגְהַר) ontbreekt bij het eerste een object. Een veel voorkomende invulling is dat het bed bestegen wordt.⁶ Deze invulling veronderstelt het beeld van een bed dat hoger staat. Anders is ‘bestijgen’ niet nodig. Is de jongen dan misschien het object?⁷ Een lezer kan gemakkelijk moeite met deze invulling hebben, maar gezien het directe vervolg (‘hij legde zich neer op het kind’) kan aan deze invulling toch niet voorbijgegaan worden. Nu hoeft de lezer niet per se voor één oplossing te kiezen. De tekst is ambigu. Met opzet zou ik denken.

(2) De vertaling van וַיִּגְהַר עָלָיו in de verzen 34 en 35. Het werkwoord גָּהַר komt in de Hebreeuwse Bijbel slechts drie keer voor. Twee keer kort achter elkaar in deze vertelling (vv. 34,35). En verder nog een keer (met אֶרְצָה) in 1 Koningen 18:42. De NBG’51 vertaalt in 1 Koningen 18:42 met ‘boog zich (ter aarde)’⁸ en in 2 Koningen 4:34,35 met ‘boog zich over hem heen’. Bob Becking volgt de opvatting dat גָּהַר de betekenis heeft van ‘zich buigen (over)’. In zijn vertaling van de verzen 34 en 35 doet hij nog iets meer, want dan vertaalt hij de zin als volgt: ‘Zo boog hij zich over hem.’⁹ Door ‘zo’ toe te voegen wekt hij de suggestie dat de zin een samenvatting is van hetgeen er direct aan voorafgaat. Ik zou een andere opvatting willen bepleiten, en wel dat het om een nieuwe handeling gaat, aanvullend op de handeling die er direct aan voorafgaat: ‘Hij plaatste zijn mond op diens mond, zijn ogen op diens ogen en zijn handen op diens handen’ (v. 34c), zoals het in 1 Koningen 18:42 ook om twee handelingen gaat: ‘Hij boog zich ter aarde en legde zijn gezicht tussen zijn knieën.’¹⁰ Wat Elia hier doet, is zich op deze manier heel klein maken. Als hij daarna zijn knecht erop uitstuurt, moet hij naar de zee kant kijken om te zien of er al iets aankomt. Daar is blijkbaar tijd voor nodig, want de knecht wordt er zeven keer op uit gestuurd. De zevende keer ziet hij ‘een kleine wolk als een mans hand, de wateren bestijgend’ (18:44) zoals de verteller prachtig weet te zeggen. Het is jammer dat de NBG’51 hier – overigens niet onlogisch – vertaalt met ‘wolkje’, maar daardoor verdwijnt wel het woord ‘klein’. Het maakt het voor de lezer lastiger om de relatie tussen het één en het ander te zien: Elia maakt zich *klein* in de hoop om iets *kleins* te bereiken.

⁶ Zo o.a. Roy L. Heller, *The Characters of Elijah and Elisha and the Deuteronomic Evaluation of Prophecy: Miracles and Manipulation* (LHB/OTS, 671), London/New York 2018, 146.

⁷ Zo Bob Becking, *Een magisch ritueel in Jahwistisch perspectief: Literaire structuur en godsdienst-historische achtergronden van 2 Koningen 4:31-38* (UTR, 17), Utrecht 1992, 11, die יַעַל in navolging van de NBG’51 vertaalt met ‘bovenop’. Voor bestijgen als copulatie, zie Gen 31:10,12 (dan gaat het om dieren).

⁸ Vgl. NBV: ‘... ging hij gehurkt op de grond zitten, met zijn gezicht tussen de knieën’ in 1 Kon 18:42, ‘Zo bleef hij uitgestrekt over het kind liggen’ in 2 Kon 4:34 en ‘en strekte zich nogmaals uit over het kind’ in 2 Kon 4:35.

⁹ Becking, *Een magisch ritueel*, 11.

¹⁰ Anton Jirku, “Das Haupt auf die Knie legen”: Eine ägyptische-ugaritisch-israelitische Parallele’, *ZDMG* 103/2 (1953), 372, houdt het hoofd op de knieën voor een ‘Zeichen seiner (= Elia) Trauer so lange, bis der erlösende Regen naht’; Christophe 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, begrijpt het gebaar (גָּהַר) als het wachten op een teken van JHWH, maar legt niet uit waarom Elisa het gebaar dan twee keer (4:34 en 4:35) maakt.

The Brown-Drivers-Briggs Hebrew and English Lexicon geeft als betekenis twee woorden voor גהר: ‘to bend (zich buigen), crouch (hurken)’ (p. 155).¹¹ Ik prefereer ‘hurken’.¹² Om twee redenen: voor ‘zich (ter aarde) buigen’ in 1 Koningen 18:42 wordt het woord gebruikt dat we ook in deze vertelling tegenkomen: נתפשחו (zie 2 Kon 4:37 ‘en boog zich ter aarde neer’). Ter onderscheiding zou ik גהר daarom liever weergeven met – in 1 Koningen 18:42 – ‘(ter aarde) hurken’. Dat brengt me bij de tweede reden: ‘zich buigen’ roept in tegenstelling tot ‘hurken’ niet het beeld op van ‘je kleinmaken’. Het is mijns inziens dat aspect waarom het draait in 1 Koningen 18:42. Uit mijn vertaling moge al blijken dat ik van mening ben dat גהר ook in 2 Koningen 4:34,35 de betekenis ‘hurken’ heeft. Hieronder zal ik laten zien dat het aspect van ‘zich kleinmaken’ ook daar aan de orde is.

De opbouw van de vijfde episode

De laatste episode van de vertelling (vv. 25c-37)¹³ bestaat uit drie onderdelen:

- | | |
|----------------|--|
| (1) vv. 25b-28 | Elisa tot Gehazi tot de Sunamitische |
| (2) vv. 29-35 | Elisa tot Gehazi |
| | Actie van Gehazi, gericht op de jongen |
| | Actie van Elisa, gericht op de jongen |
| (3) vv. 36-37 | Elisa tot Gehazi tot de Sunamitische |

- Elk onderdeel begint met een opdracht van Elisa aan Gehazi, zijn jongen (vv. 25b-26d; v. 29; v. 36a-b). De eerste en de derde keer krijgt hij een opdracht gericht op de vrouw. De tweede, middelste keer gaat het om een opdracht gericht op de ‘jongen’. Gehazi treedt nog een keer op, maar dan doet hij dat op eigen initiatief (v. 27c). Hij wordt direct daarna door Elisa gecorrigeerd (v. 27d-h). Deze actie van Gehazi en reactie van Elisa vormen een onderbreking tussen vers 27a-b (‘Zij kwam bij de Godsmann, bij de berg en greep zijn voeten’) en vers 28 (‘Zij zei: “Heb ik een zoon aan mijn heer gevraagd? Heb ik niet gezegd: “Schenk mij geen valse rust?”’). Gehazi onderbreekt de vrouw in haar actie naar Elisa toe.

- Na de opdracht van Gehazi zoomt de verteller in op de vrouw (vv. 27-28; vv. 30a-c; vv. 36d-37). In het tweede onderdeel neemt de vrouw zelf het initiatief en laat ze aan Elisa weten dat ze

¹¹ Madadh Richey, ‘The Thunder of the Prophets: Elijah and Elisha’s גהר (1 Kgs 18:42; 2 Kgs 4:34-35)’, *ZAW* 131/2 (2019), 235-243, doet de weinig aannemelijke suggestie om גהר te verstaan als ‘to thunder’. Het lijkt me problematisch, als hij mond op mond ligt.

¹² Zo ook G.R. Driver, ‘Ancient Lore and Modern Knowledge’, in: A. Caquot & M. Philonenko (ed.), *Hommages á André Dupont-Sommer*, Paris 1971, 277-286, i.h.b. 281; Julie F. Parker, *Valuable and Vulnerable: Children in the Hebrew Bible, Especially the Elisha Cycle* (BJS, 355), Providence, RI 2013, 148.

¹³ Diverse uitleggers (zie o.a. Ludwig Bieler, *Totenerweckung durch συναναγκωσις: Ein mittelalterlicher Legendentypus und das Wunder des Elisa*, *ARW* 32 (1935) 228-245, i.h.b. 228) die zich op de dodenopwekking richten, zetten eerder in dan bij v. 25b, en wel in v. 18. Zij doen dan ook meer dan zich alleen op de *dodenopwekking* richten, door namelijk ook het verhaal van de *dood* van de jongen erbij te betrekken.

hem niet zal loslaten, precies zoals Elisa Elia niet wilde loslaten (2 Kon 2:2,4,6). Zowel in het eerste als in het derde onderdeel horen we van het ‘komen’ van de vrouw (v. 27a en vv. 36d,37a), waarna een actie volgt die op Elisa’s ‘voeten’ is gericht; in vers 27b ‘greep ze zijn voeten’, in vers 37a ‘viel ze voor zijn voeten’. In het derde onderdeel volgt direct daarop: ‘en boog zich ter aarde’ (v. 37b), terwijl ze in vers 28 een aantal uiterst kritische vragen stelt, waarop Elisa vooralsnog geen antwoord geeft. Of moet je zeggen ‘heeft’? Het mag duidelijk zijn, de situatie is compleet anders in vergelijking met vers 28. De lezer kan niet anders dan concluderen dat zich een transformatie heeft voltrokken tussen vers 28 en vers 37. Het optreden van Elisa (vv. 32-35) speelt daarin een cruciale rol.

Het dodenopwekkingsgedeelte (vv. 32-35) mag in het centrum staan van de vijfde episode, de passage die daaraan voorafgaat: de mislukte poging van Gechazi om de jongen te laten ontwaken (vv. 29-31), staat niet minder in het centrum.¹⁴ Ze staan als negatief en positief naast elkaar. Uitgebreide aandacht aan die ‘negatieve’ scène kan ik nu niet besteden, hoe interessant die ook is. De opwekking zelf vindt in alle beslotenheid plaats. Alleen de lezers krijgen het wonder te zien¹⁵. Daarna krijgt Gechazi voor de derde keer de opdracht om de Sunamitische te roepen. De opdracht om de zoon mee te nemen wordt uitgevoerd, maar dat gebeurt niet direct. Ze laat daar een handeling aan voorafgaan: door bij hem te komen, voor zijn voeten neer te vallen en zich ter aarde te buigen. Moet dat als erkenning van het Godmanschap van Elisa gezien worden of gaat het om nog iets anders? Die vraag krijgt een antwoord in mijn conclusie.

De dodenopwekkingscène

De dodenopwekkingscène kent twee fasen. De eerste fase, de komst tot en met de sluiting van de deur, zie ik als voorbereiding (op het ritueel). De tweede fase noem ik – met anderen – het ritueel dat door Elisa wordt uitgevoerd.

De voorbereiding

Als we aan het begin van de opwekkingscène horen: ‘Toen Elisa bij het huis kwam’, dan vormt dat het eind van een beweging die in vers 30 begon: ‘En hij stond op en ging achter haar aan.’ Merkte Gechazi in vers 31 op dat de jongen geen opmerkzaamheid vertoonde, de verteller gebruikt de ‘Aufmerksamkeitserreger’ ‘zie’ (v. 32), waaruit de lezer kan opmaken dat Elisa wel opmerkzaam is:¹⁶ ‘Zie, de jongen was dood en op zijn bed neergelegd.’ Die harde, en echt geen overbodige constatering doet Elisa nu. Eerder had geen van de verhaalpersonages het d-woord in de mond genomen: de vrouw niet, zij was alleen teruggekomen op de ongevraagde geboorte van de zoon, Gechazi niet, die had alleen gezegd dat de jongen niet ontwaakt was, en Elisa zelf

¹⁴ Contra Rüdiger Schmitt, *Magie im Alten Testament* (AOAT, 313), Münster, 2004, 244, die vv. 32-35 voor het centrum houdt, en vv. 29-31 voor ‘retardierende Momente’.

¹⁵ Cf. Uta Schmidt, *Zentrale Randfiguren: Strukturen der Darstellung von Frauen in den Erzählungen der Königebücher*, Gütersloh 2003, 68.

¹⁶ Het is ‘Elisha’s point of view’ (zo Robert L. Cohn, *2 Kings* (Berit Olam), Collegeville MN 2000, 33).

ook niet; hij had alleen ‘het’ gezegd: ‘JHWH heeft *het* voor mij verborgen, hij heeft *het* mij niet bekendgemaakt’ (4:27).¹⁷

De formulering ‘de jongen was dood en op zijn bed neergelegd’ doet denken aan de verzen 20-21: ‘Toen stierf hij. Zij ging naar boven en legde hem neer op het bed van de Godsman,’¹⁸ hij die voor dit kind verantwoordelijk was. De lezer kan uit de formulering van vers 32 opmaken dat de sluiting van het bovenvertrek door de vrouw geholpen heeft,¹⁹ want sindsdien is er, zo blijkt nu, geen verandering opgetreden. De verberging door de vrouw van haar dode zoon voor alles en iedereen heeft succes gehad. Niemand heeft kunnen constateren dat de jongen dood is. Het is ook een bevestiging – mede voor Elisa – dat de actie van Gechazi echt geen effect heeft gehad.

Wat Elisa vervolgens doet? Hij stapt naar de jongen toe om daarna de deur achter hen beiden dicht te doen. Wat er gaat gebeuren, dat zal daardoor niemand kunnen opmerken ... behalve de lezer!²⁰ Onderstreept de afzondering alleen het geheime en buitengewone?²¹ Er is mijns inziens meer aan de hand. Zo zegt Hermann-Josef Stipp, en ik deel zijn standpunt: de Godsman is niet zeker van de uitkomst van zijn handelwijze, de vorige poging was immers mislukt (vv. 29-31).²² Je hebt er liever geen publiek bij dat daar getuige van zou kunnen zijn. Het zal duidelijk zijn, er staat nogal wat op het spel!

De komst bij het huis en de sluiting van de deur noem ik de eerste fase. Het brengt me bij de tweede.

Het ritueel

Het ritueel van Gechazi bestond maar uit één uit te voeren daad: het leggen van Elisa’s staf op het gezicht van de jongen (v. 29). Gechazi wordt niet opgedragen om met gebed te beginnen.

¹⁷ Henk Jagersma, *2 Koningen 1* (Verklaring van de Hebreeuwse Bijbel), Kampen 2008, 73-87, i.h.b. 84, zegt terecht dat dit in het voorgaande nergens zo expliciet op deze manier is verteld. Rudolf Kilian, ‘Die Totenerweckungen Elias und Elisass – eine Motivwanderung?’ *BZ NF* 10 (1966), 44-56, i.h.b. 53, volgt Immanuel Benzinger dan ook ten onrechte, als hij zegt dat dit bericht ‘völlig überflüssig’ is. Ook Stephanie M. Fischbach, *Totenerweckungen: Zur Geschichte einer Gattung* (FzB, 69), Würzburg 1992, zou bij kennis van de narratologie niet gezegd hebben: ‘Die Feststellung “das Kind lag tod auf seinem Brett“ in V. 32 wirkt leicht deplaziert und unterbricht den Erzählduktus.’

¹⁸ De moeder heeft de jongen neergelegd op de plek waar verantwoordelijkheid ligt ‘connecting him with the prophet by putting the boy on his bed’ (zo Parker, *Valuable and Vulnerable*, 148).

¹⁹ Ernst Würthwein, *Die Bücher der Könige: 1 Kön 17 – 2 Kön 25* (ATD, 11/1), Göttingen 1984, 293, is van mening dat de vrouw het bovenvertrek heeft afgesloten, zodat de ziel van het kind in zijn nabijheid blijft.

²⁰ Zo ook Uta Schmidt, *Zentrale Randfiguren: Strukturen der Darstellung von Frauen in den Erzählungen der Königsbücher*, Gütersloh 2003, 68.

²¹ Schmitt, *Magie im Alten Testament*, 123.

²² Hermann-Josef Stipp, ‘Vier Gestalten einer Totenerweckungserzählung (1 Kön 17,17-24; 2 Kön 4,8-37; Apg 9,36-42; Apg 20,7-12)’, *Bib* 80 (1999), 43-77, i.h.b. 55.

Hoe anders begint het ritueel van Elisa! Zelf gaat hij wel eerst in gebed. We horen niet wat hij bidt, zoals we dat wel horen bij Elia.²³ Elia doet het zelfs tweemaal (1 Kon 17:20,21). Zo noemt de verteller dat overigens niet. Die spreekt in 1 Koningen 17 beide keren van ‘roepen tot JHWH’, terwijl de verteller bij Elisa van ‘bidden tot JHWH’ spreekt. In tegenstelling tot bij Elia (1 Kon 17:22) horen we hier niet dat JHWH hoorde naar zijn stem.²⁴ Misschien is dat ook niet vreemd, als er van Elisa ook geen stem geklonken heeft?! De eerdere, negatieve lijn van JHWH die het voor Elisa heeft verborgen en het niet aan hem heeft bekend gemaakt, wordt mijns inziens hier voortgezet. Elisa moet het echt helemaal alleen doen. En het is de vraag of dat ook gaat lukken.

Ik kom bij vers 34. Dit vers bevat naar mijn idee drie of vier momenten, afhankelijk van de wijze waarop het bestijgen wordt opgevat.²⁵ In elk geval zijn er drie momenten dat er expliciet gezegd wordt dat er iets gebeurt ‘op’ (לַעֲ) het kind.

Hij besteeg

- (1) en legde zich neer op (לַעֲ) het kind.
- (2) Hij plaatste zijn mond op (לַעֲ) diens mond, zijn ogen op (לַעֲ) diens ogen en zijn handen op (לַעֲ) diens handen
- (3) en hij hurkte op (לַעֲ) hem.

Het eerste moment betreft het zich neerleggen op het kind. Dat is meer algemeen gezegd.²⁶ Het tweede moment spreekt van ‘plaatsen op’. De handeling is nu preciezer en intiemer: mond op mond, ogen op ogen en handen op handen. Het is een intrigerende handeling die Elisa hier uitvoert.²⁷ Ze heeft dan ook tot veel verschillende interpretaties geleid. Ik zet ze op een rij:

²³ In de drie gebeden van Elisa in 2 Kon 6:17,18,20 horen we de inhoud van Elisa’s gebed wel. P.A.H. Boer, *Voorbede in het Oude Testament* (OTS, 3), Leiden 1943, 137: ‘Elia trekt zich voor zijn voorbede in zijn eigen vertrek’.

²⁴ Vgl. Heller, *The Characters of Elijah and Elisha*, 146: ‘He prays to God, ... but in Elisha’s case, nothing happens’; Wesley J. Bergen, *Elisha and the End of Prophetism* (JSOT.SS, 286), Sheffield 1999, 83-111, i.h.b. 103: ‘In contrast (met Elia, N.A.R.), in the Elisha story YHWH does not function as a actor.’ Mij is onduidelijk hoe Jagersma, *2 Koningen I*, 84, kan zeggen dat het zeker is dat dit gebed van doorslaggevende betekenis is voor de opwekking van het kind. Ik vraag me tevens af of je wel kunt zeggen dat gebed en magische handelingen een onoplosbare eenheid vormen, zoals Schmitt, *Magie im Alten Testament*, 245, beweert, en Becking, *Een magisch ritueel*, 11-12, suggereert. Ook Cohn, *2 Kings*, 33, wijst er terecht op dat de tekst geen directe goddelijke interventie meldt. De uitspraak van Gina Hens-Piazza, *1-2 Kings* (AOTC), Nashville 2006, 256: ‘... the miraculous manifestation of God occurs as a result of a transactional exchange between the prophet and the woman’, doet dan ook merkwaardig aan.

²⁵ Elia verricht een vergelijkbare ritueel: hij strekt zich driemaal uit over het kind (1 Kon 17:21) (zie daarvoor Nico Riemersma, *Aan de dode een wonder gedaan: Een exegetisch-hermeneutische studie naar de dodenopwekking in Lucas 7,11-7 in relatie tot 1 Koningen 17,17-24 en Vita Apollonii IV,45* (ACEBT.SS, 14), Bergambacht 2016, 161-164); het ritueel in 2 Kon 4:34 lijkt me een poging van de auteur te zijn om Elia’s eerdere actie een nadere invulling te geven (zo ook Andrew R. Davis, ‘Rereading 1 Kings 17:21 in Light of Ancient Medical Texts’, *JBL* 135/3 (2016), 465-481, i.h.b. 468).

²⁶ Parker, *Valuable and Vulnerable*, 148, noemt het ‘a scene of stunning intimacy’ die zich ontvouwt.

²⁷ Michael Pietsch, ‘Der Prophet als Magier: Magie und Ritual in den Elischaerzählungen’, in: J. Kamlah *et al.* (Hg.) *Zauber und Magie im antiken Palästina und seiner Umwelt: Kolloquium des deutschen Vereins zur*

(1) Diverse uitleggers zijn van mening dat het hier om *συναναχρωσις*²⁸ gaat, een complete bedekking van het lichaam met als doel het overgaan van de levenskracht van de één, in dit geval de Godsmán, op de ander, hier de dode jongen.²⁹ Dat het om krachtoverdracht zou gaan, kan ik er niet uit opmaken. Er wordt alleen het beeld van vereniging, resp. verbinding opgeroepen.

(2) Godfrey Driver houdt de toevoeging ‘zijn ogen op diens ogen en zijn handen op diens handen’ voor overbodig; het voegt niets toe aan de ‘operation’. Het essentiële moment is zijns inziens ‘zijn mond op diens mond’, omdat de profeet op die manier lucht in de longen van de jongen kan blazen.³⁰ Driver ziet meer dan er staat, het gaat alleen om contact van de ene met de andere mond. We horen niet, althans in de Hebreeuwse tekst, van inblazing.

(3) Samuel Daiches meent dat Babylonische bezweringsteksten hier behulpzaam zijn. Het gaat daarin over het leggen van lichaamsdelen op overeenkomstige lichaamsdelen van een ander om op deze wijze het andere wezen om te vormen. Elisa wilde, zo Daiches, door die handeling de zoon van de Sunamitische maken tot wat hij is: een levend wezen.³¹ Er is echter geen aanleiding om te veronderstellen dat we hier met een demonisch getekend lichaam te maken hebben.

(4) Bob Becking houdt de ziekte van de jongen voor het gevolg van het aanraken van zijn lichaam door een demon. De profeet voert nu een spiegelritueel uit: langs dezelfde weg wil hij het omgekeerde bereiken.³² Het probleem van deze visie is dat nergens in 2 Koningen 4 sprake is van demonische inwerking of van bezetenheid als ziekte, zo zegt Rüdiger Schmitt terecht.³³ Het probleem zit in het hoofd van de jongen (v. 19).

(5) Robert Cohn duidt dit zich neerleggen op de mond, ogen en handen van de jongen als een schuiven over de jongen om op die manier zijn vitale organen te herladen.³⁴ Dat element van ‘schuiven’ zie ik niet in *נִשְׁרָף*.

(6) Thomas Overholt acht de wereld van het sjamanisme een goede context om de dodenopwekking te verstaan. Hij is van mening dat het net als in het Elia-verhaal gaat om het terugkeren

Erforschung Palästinas vom 14. bis 16. November 2014 in Mainz (ADPV, 46), Wiesbaden 2017, 343-380, i.h.b. 364, spreekt van een in veelvoudig opzicht raadselachtige ‘ritualsymbolische Handlung’.

²⁸ Zie voor dit ritueel, Otto Weinrich, ‘Zum Wundertypus der *συναναχρωσις*’, *ARW* 32 (1935), 246-264.

²⁹ Franz-Elmar Wilms, *Wunder im Alten Testament*, Regensburg 1979, 309; Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 293; Fischbach, *Totenerweckungen*, 78; Stipp, ‘Vier Gestalten’, 55; Bernhard Lehnart, *Prophet und König in 2 Kön 2-8; 9-10; 13: Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen* (SVT, 96), Leiden/Boston 2003, 385; Ruth Sauerwein, *Elischa: Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie* (BZAW, 465), Berlin/Boston 2014, 51; Pietsch, ‘Der Prophet als Magier’, i.h.b. 365; Schmitt, *Magie im Alten Testament*, 249, waarbij hij de profeet als middelaar ziet. Vergelijkbaar S. Landersdorfer, ‘Der Ritus der Totenerweckungen’, *ZKT* 42 (1918), 842-846, i.h.b. 846.

³⁰ Driver, ‘Ancient Lore’, 282.

³¹ Samuel Daiches, ‘Zu II. Kön. IV, 34: Elišas Handlung durch babylonische Beschwörungstextstellen erklärt,’ *OLZ* 11 (1908), 492-493, i.h.b. 493.

³² Becking, *Een magisch ritueel*, 21.

³³ Schmitt, *Magie im Alten Testament*, 248.

³⁴ Cohn, *2 Kings*, 33.

van de ziel in het lichaam.³⁵ Mijns inziens wil de verteller juist laten zien dat de manier waarop Elisa de dode opwekt, anders is dan de wijze waarop Elia dat doet.

Ik zou deze handeling veel simpeler willen duiden, en wel als uitdrukking van (innige) verbinding/vereniging:³⁶ Elisa verbindt/verenigt zich hier intens met het kind.

Betrof het eerste moment het zich op het kind neerleggen, het derde moment is anders, want nu hurkt hij op het kind. Het mag een opmerkelijk beeld genoemd worden, misschien zelfs ook voor enig ongemak bij de lezer zorgen, iets waar je liever geen getuige van bent, maar waarvan de verteller ons desondanks deelgenoot maakt!³⁷

We zagen al eerder dat Elia hurkte. Op de hoogte van de Karmel hurkte hij ter aarde (1 Kon 18:42). Elisa, opvolger van Elia, volgt Elia nu in diezelfde beweging. Ik kom daar hieronder op terug.

Op één ding met betrekking tot vers 34 moet ik nog wijzen, en dat is op de focalisatie van de verteller. Voorafgaande aan de opwekkingsscène, in de verzen 29 en 31 (2x) heette hij steeds de ‘jongen’. Ook in de opwekkingsscène, aan het begin, heette hij zo, (v. 32): ‘Zie, de *jongen* was dood en op zijn bed neergelegd’. Nu klinkt twee keer ‘kind’ (v. 34b en 34e). De verteller heeft de jongen, zogezegd, kleiner gemaakt door over hem als ‘kind’ te spreken, maar door te hurken maakt Elisa zich ook klein. Zo maakt Elisa zich gelijk aan het kind en past hij er precies op.³⁸

De drievoudige handeling zorgt er vervolgens voor dat het vlees, dat is het lichaam van het kind warm wordt.³⁹ Het zorgt echter nog niet voor *leven*. Daarom ook is een tweede ronde van Elisa nodig.⁴⁰ Hij keert eerst terug. Waarnaartoe? Naar het huis beneden, zoals blijkt uit vers 36b, omdat hij dan in het huis op en neer gaat. De zin daarvan zal de lezer niet onmiddellijk duidelijk zijn. Is het om krachten te verzamelen, zoals wel gedacht wordt door o.a. Ernst

³⁵ Thomas Overholt, ‘Elijah and Elisha in the Context of the Israelite Religion’, in: Stephen B. Reid (ed.), *Prophets and Paradigms* (Essays in Honor of Gene M. Tucker) (JSOT.SS, 229), Sheffield 1996, 94-111, i.h.b. 106.

³⁶ Het beeld doet ook denken aan ‘Liebensvereinigung’, om de term te gebruiken die Reitzenstein gebruikt bij zijn bespreking van een toverpapyrus, waarin een vergelijkbare vereniging verteld wordt.

³⁷ Rhiannon Graybill, ‘Elisha’s Body and the Queer Touch of Prophecy’, *BTB* 49/1 (2019), 32-40, i.h.b. 36, vindt het een ongebruikelijke houding voor een genezing. De profeet, uitgestrekt over de jongen, neemt een seksueel suggestieve positie in, ‘that also queers the prophet’s normative masculinity’.

³⁸ Zo ook 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.’

³⁹ Dit warm worden doet denken aan koning David die om het warm te krijgen een jonge maagd, een Sunamitische (!), in zijn schoot krijgt (1 Kon 1:1-4).

⁴⁰ Ik zou niet willen spreken van ‘two different methods of artificial resuscitation’, zoals Driver, ‘Ancient Lore’, 280, doet; Heller, *The Characters of Elijah and Elisha*, 146, spreekt dan ook ten onrechte van vier pogingen die Elisa moet doen.

Würthwein,⁴¹ is het om de bloedsomloop te laten herstellen, zoals De Boer meent?⁴² Ik zou denken dat hij terugkeert naar de uitgangssituatie. Toen trof hij *niet* een *kind* aan, *maar* een *jongen*, zoals we eerder zagen. Elisa gaat nu op en neer. Ik roep de focalisatie (eerst ‘jongen’ dan ‘kind’ en dan weer ‘jongen’) in herinnering. Ik zou zeggen, hij maakt hier de beweging van ‘kind’ naar ‘jongen’.⁴³

Vervolgens komt het weer tot bestijging en hurkt hij opnieuw op hem.⁴⁴ De handeling is zo goed als identiek aan die in de eerste ronde. Elisa maakt zichzelf opnieuw klein, maar wel in de hoop dat er net zoals bij Elia ook iets zal gebeuren. Bij Elia was dat een kleine wolk die uiteindelijk zal uitmonden in een enorme stortbui.

Werd in de eerste ronde het lichaam warm, in de tweede ronde zien we de eerste tekenen van leven bij de jongen: ‘Toen nieste de jongen zevenmaal en deed de jongen zijn ogen open’ (v. 35). Aan de functie van deze levenstekenen wordt in het onderzoek weinig aandacht besteed. Voor een eerste begrip moeten we terug naar het ‘negatieve’ centrumdeel (de poging van Gehazi), om precies te zijn naar vers 31: ‘Maar er kwam geen geluid en er kwam geen opmerksaamheid’. Dat zijn overigens woorden die de opmerkzame lezer eveneens aan ‘Elia op de Karmel’ (1 Kon 18:20-46) doen herinneren: want toen raakten de Baäl-profeten in geestesvervoering, maar ‘*er kwam geen geluid, er kwam geen antwoord, er kwam geen opmerksaamheid*’ (1 Kon 18:29). Het eerste *geluid* wat we nu horen is genies, tot zevenmaal toe,⁴⁵ en omdat de jongen zijn ogen open deed, kan hij de dingen ook weer *opmerken*.⁴⁶ Die zeven maal zullen aan een ander aspect van het ‘Elia op de Karmel’-verhaal doen denken: waar de knecht van Elia zeven keer moet gaan kijken of er vanuit de zee kant al wat gebeurt. Is hier sprake van een teken van leven, in 1 Koningen 18:43 krijgt de knecht van Elia bij de zevende maal ook een teken te zien: ‘een kleine wolk als eens mans hand, de wateren beklimmend’. Het is een teken van aankomende regen, en daarmee het einde aan een langdurige droogteperiode (1 Kon 17:1).

Voor nog verder begrip moeten we van vers 31 naar vers 19. De eerste levenstekenen zijn aan het gezicht, dus aan het hoofd herkenbaar. Daarvan had hij eerder last: ‘Mijn hoofd, mijn

⁴¹ Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 294; Uriel Simon, *Reading Prophetic Narratives*, Bloomington 1998, 252, is van mening dat Elisa dat doet om de spieren te strekken en nieuwe krachten te verzamelen. Zie ook Sauerwein, *Elischa*, 51, die spreekt van ‘Umherlaufen’ met als doel ‘Sammeln neuer Kräfte vor der finalen Erweckung’. Ze maken niet duidelijk hoe je op die manier nieuwe krachten verzamelt.

⁴² De Boer, *Voorbede in het Oude Testament*, 79. Th. Struys, *Ziekte en genezing in het Oude Testament*, Kampen 1968, 61, vermoedt dat Elisa dat doet ‘om de grote geestelijke spanning een ogenblik te verbreken’.

⁴³ Pichon, *Les revivifications en Luc-Actes*, 89, heeft wel oog zowel voor de verandering van ‘jongen’ naar ‘kind’ (4:34) als ook voor de verandering van kind naar jongen (4:35), het komt echter niet tot betekenisbepaling van deze veranderingen.

⁴⁴ Driver, ‘Ancient Lore’, 281, spreekt ten onrechte van een ‘description of the unsuccessful attempt in v. 34’ wat een tweede keer nodig maakt. Ook S.-M. Suzie Park, *2 Kings* (Wisdom Commentary, 12), Collegeville, MN 2019 (E-book) spreekt van ‘Elisha’s unsuccessful first attempt’.

⁴⁵ S. Landersdorfer, *Die Bücher der Könige* (HSAT, III/2), Bonn 1927, 151, wijst op een Egyptische toverspreuk waarin de demon wordt opgeroepen door het niesen van de neus de zieke te verlaten.

⁴⁶ Ook Parker, *Valuable and Vulnerable*, 148, legt dit verband.

hoofd' (v. 19).⁴⁷ De hoofdpijn heeft dan ook niet met een zonnesteek⁴⁸ dan wel meningitis⁴⁹ te maken, zoals door exegeten wel gesuggereerd wordt. Maar veel meer met het feit dat hij – helemaal aan het begin van zijn volwassenwording – zijn stem is kwijtgeraakt en zijn opmerkzaamheid verloren heeft (4:31). Het leidde er zelfs toe dat hij helemaal uitviel (v. 20).

We zeiden eerder, alleen de lezer maakt dit gebeuren mee. Nadien krijgt ook niemand te horen wat er precies in die beslotenheid van het bovenvertrek, wat er privé is gebeurd. Dat kan toch ook weer niet merkwaardig genoemd worden, als je de innige verbinding tussen deze twee mensen ziet. Maar daar blijft het niet bij. Gechazi krijgt voor de derde (!) keer de opdracht om de Sunamitische te roepen. Als zij komt, spreekt Elisa (of Gechazi?) niet dezelfde woorden tot haar als Elia: 'Zie, uw zoon leeft' (1 Kon 17:23), maar draagt hij haar op om haar zoon mee te nemen (4:36).

Ik kom terug op mijn beginvraag: 'Wat gebeurt er hier precies? Wat doet Elisa? Wat is het voor een ritueel dat hij hier uitvoert?' Ik zou zeggen: het is een vorm van nabootsen, zoals Elia eerder ook deed. Elia hurkte ter aarde en plaatste zijn gezicht tussen zijn knieën. Hij maakte zich zo heel klein, zo klein als een klein wolkje. Hij bootste het na – anderen zouden zeggen, hij spiegelde – om iets vergelijkbaars te bereiken. Dat is wat Elisa hier ook doet. Maar bij hem gaat dat moeizamer. Hij heeft er twee rondes voor nodig. Hij gaat eerst in de stand van het kind staan door zich daarmee te verbinden, daarna in de stand van de jongen en dan verbindt hij zich met hem. Het is een langzaam proces dat begint bij het warm worden van het lichaam, vervolgens komt hij weer tot leven, zoals aan de eerste levenstekenen te zien is.

Met die eerste levenstekenen eindigt de scène die we eerder de dodenopwekkingscène noemden. Dat woord '(doden)opwekking' past strikt genomen hier niet. Het woord zelf valt in de verzen 32-35 ook niet, wel in de verzen 29-31, maar daar bevat het een ontkenning: 'De jongen is *niet* ontwaakt'. Ik houd het dan voor passender – gezien de eerste levenstekenen – om in plaats daarvan te spreken over het 'weer tot leven komen van de jongen'. Wat daarvoor nodig is? Daarvoor zijn mensen nodig die zich met jou verbinden, waardoor er warmte bij die ander ontstaat, die voordien niet meer (goed) kon functioneren. Daarvoor zijn mensen nodig die met je meegroeien van kind naar jongvolwassene. Als dat gebeurt, dan zie je bij zo'n jongvolwassene weer de eerste tekenen van leven ontstaan.

⁴⁷ De herhaling van hetzelfde woord direct achter elkaar drukt een heftig gevoel uit (zo Shimon Bar-Efrat, *De Bijbel vertelt: Literaire kunst in Oudtestamentische verhalen*, Kampen 2008, 250-251). Simon, *Reading Prophetic Narratives*, 243, citeert Kimchi: 'those in pain and mourning tend to repeat themselves', daarbij wijzend op Jeremia die uitroept 'O, mijn binnenste, mijn binnenste' (Jer 4:19) en zie ook Klaagl 1:16 'Mijn ogen, mijn ogen'.

⁴⁸ James A. Montgomery & Henry S. Gehman, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings* (ICC), Edinburgh 1951, 367; Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 292; Mordechai Cogan & Hayim Tadmor, *2 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, 11), Garden City 1988, 57; Martin A. Sweeney, *1 & 2 Kings* (OTL), Louisville/London 2007, 290; Graybill, 'Elisha's Body', 36.

⁴⁹ Driver, 'Ancient Lore', 282.

Ambigue verzen

Rest mij nog één punt. Dat betreft de ambigüiteit specifiek van de verzen 34-35. Diverse keren wees ik er al enigszins op, maar expliciteerde het niet echt. Dit vers kent een seksuele ondertoon.⁵⁰ Dat geldt voor alle drie momenten:

- (1) 'Hij besteeg (!) en legde het zich neer op het kind (!)',
- (2) 'Hij plaatste zijn mond op diens mond (!), zijn ogen op diens ogen, zijn handen op zijn handen'
- (3) 'en hij hurkte op hem' (2x).⁵¹

Het is me opgevallen dat niet veel exegeten dat benoemen. Richard Reitzenstein is in het verleden een van de weinig die spreekt van 'Liebesvereinigung', maar houdt het daar ook bij.⁵² Meer recent is het Rhiannon Graybill die spreekt van een ongebruikelijke houding voor een genezing om vervolgens explicieter te spreken over een suggestieve seksuele positie.⁵³ Heeft dat met ongemak te maken? Ik vermoed van wel. Sommigen zullen nu misschien zeggen: 'Dat lees jij erin, maar dat is helemaal niet wat de auteur bedoelt.' Ik vraag me dat af. De vertelling kent ook een andere kant, zagen we. Ik liet die uitgebreid zien. Maar deze kant is er ook! Mijns inziens is die ambigüiteit opzettelijk. Om dat aannemelijk te maken moeten we terug naar de vertelling van het andere wonder uit de derde episode (vv. 11-18a): op de aankondiging van Elisa 'Te bestemder tijd, over een jaar zal het gebeuren dat u een zoon aan het omhelzen bent' (v. 16) volgt de onverwachte geboorte van de zoon als een opvallende vorm van terugbetaling voor de gastvrijheid van de Sunamitische (v. 17). Wat de lezer niet hoort, is hoe dat tot stand gekomen is. We horen niet van 'bekennen', 'gemeenschap hebben met' (Gen 4:1,17,25; 1 Sam 1:19; 2 Sam 12:24; 1 Kon 1:4) of van 'ingaan in haar' (Ruth 4:13). De lezer blijft dus in het ongewisse hoe dat nu gebeurd kan zijn, waardoor hij zou kunnen denken dat we met een wonderbare geboorte te maken hebben zoals de wonderbare geboorte van Izaäk, door JHWH (!) van

⁵⁰ Seksuele ondertonen worden door exegeten ook elders in 2 Kon 4:8-37 geproefd: het eten als gemeenschap hebben in v. 8c en v. 8e (Gen 31:15; 39:6; Ex 2:20; 32:6, Recht 13:16, Hoogl 5:1) (Gershon Hepner, 'There's a Crowd in Shunem: Elisha's Misconduct with the Shunamite Reflects a Polemic against Prophetism', *ZAW* 122 (2010), 387-400, i.h.b. 391); het grijpen als seksuele daad van agressie in v. 8c (2 Sam 13:14; Jer 20:7; Spr. 7:13; [Gen 32:6?]; Deut 25:11) (Hepner, 'There's a Crowd', 392); het staan in de deuropening van de hoer/vrouw (Gen 38:14; Hoogl. 5:2,5,6) (Hepner, 'There's a Crowd', 389); het twee keer 'nee' in v. 16 (Recht. 19:23; 2 Sam. 13:12) (Mary E. Shields, 'Subverting a Man of God, Elevating a Woman: Role and Power Reversals in 2 Kings 4', *JSOT* 58 (1993), 59-69, i.h.b. 62); zijn voeten als beeld van zijn geslachtsdelen in v. 27b (Ex 4:25; Recht 3:24; 1 Sam 24:4; Jes 7:20; vermoedelijk ook Ruth 3:4,7,14); Elia's staf als phallisch symbool in vv. 29c,31b (Fokkelien van Dijk-Hemmes, 'De grote vrouw uit Sunem en de man Gods: Een tweeledige interpretatie van 2 Koningen 4:8-37,' *MARA* 2 (1988-1989), 48-50, i.h.b. 160; Graybill, 'Elisha's Body', 36). Hepner, 'There's a Crowd', 388, beschuldigt Elia van seksueel wangedrag, omdat hij slaapt met een getrouwde vrouw; de tekst levert daarvoor net niet genoeg bewijs.

⁵¹ Maar er valt ook te denken aan het 'op en neer gaan' in v. 35b.

⁵² Zie noot 33.

⁵³ Zie noot 34.

tevooren aangekondigd (Gen 18:1-15). In Genesis 21:1 wordt verteld dat JHWH daar verantwoordelijk voor was, want Hij bezocht haar, zoals Hij gezegd had. Maar dat wordt hier in 2 Koningen 4:16-17 niet verteld. Dus blijft het onduidelijk hoe deze zoon is verwekt. De stelling die ik wil poneren is dat wat daar niet is verteld, nu onderliggend in de verzen 34-35 verhaald wordt. In narratologische termen geformuleerd, de ‘gap’ die tussen de verzen 16a-c en 17 bestaat, wordt in de verzen 32-35 gevuld. Vandaar de seksuele ondertoon die in deze verzen schuilgaat. 2 Koningen 4:32-34 vertelt het verhaal van een opwekking van een dode, en daaronder een verwekking van de zoon! Zo impliciet als zijn verwekking verteld wordt, zo expliciet zijn opwekking. Het is een fenomeen – zo expliciet vertellen hoe de dodenopwekking in zijn werk is gegaan – dat bij een dodenopwekking nauwelijks voorkomt.

Terugblik

De dodenopwekking – ik gebruik het woord voor het gemak toch nog even – in 2 Koningen 4:8-37 krijgt al langere tijd weinig aandacht. Reguliere studies over de dodenopwekking stammen uit de midden jaren zestig en zeventig.⁵⁴ Daarmee wil ik geenszins zeggen dat 2 Koningen 4:8-37 niet de interesse heeft van de exegeten, want dat is wel degelijk het geval. Het zijn vooral vrouwelijke uitleggers die door dit verhaal geboeid worden, in het bijzonder waar het gaat om de verhouding tussen de grote vrouw en de Godsmans Elisa.⁵⁵ Maar ze zijn niet de enige, ook mannelijke exegeten spreken zich uit over dit verhaal, en ook over de rollen die gespeeld worden. Dat de dodenopwekking zelf tegenwoordig minder in de belangstelling staat, heeft er naar mijn idee ook mee te maken dat wonderverhalen niet bepaald de meest gemakkelijke verhalen zijn. We weten er niet goed mee om te gaan. Ze gaan tegen onze werkelijkheidsbeleving in. 2 Koningen 4 doet vooral aan dat lastige karakter mee vanwege het ritueel dat Elisa uitvoert, een ritueel dat vaak gezien wordt als magisch.⁵⁶ De magie wint, zogezegd, aan populariteit, want de laatste tijd verschijnen er regelmatige studies op dit gebied, waarin ook aandacht is voor 2 Koningen 4:8-37.⁵⁷ Deze bijdrage heeft, hoop ik, laten zien dat de handelingen die Elisa uit-

⁵⁴ Kilian, ‘Die Totenerweckungen Elias und Elisas’, 44-56; Armin Schmitt, ‘Die Totenerweckung in 2 Kön 4,8-37: Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung’, *BZ NF* 19 (1975), 13-16. De titels dekken het artikel niet echt, want de dodenopwekkingen zelf krijgen nauwelijks aandacht.

⁵⁵ Ten onzent, Aleida van Daalen, “‘Vertel mij toch al het grote dat Elisa gedaan heeft’”: Onderzoek naar de compositie van 2 Kon 8:1-6 en 4:8-37’, *ACEBT* 1 (1980), 54-60; Fokkelien van Dijk-Hemmes, ‘De grote vrouw uit Sunem en de man Gods: Een tweeledige interpretatie van 2 Koningen 4:8-37’, *MARA* 2 (1988-1989), 48-50; Jopie Siebert-Hommes, ‘The Widow of Zarephath and the Great Woman of Shunem: A Comparative Analysis of Two Stories’, in: Athalya Brenner (ed.), *Samuel and Kings* (FCB, II/7), Sheffield 2000, 98-114.

⁵⁶ Becking, *Een magisch ritueel*, 21, spreekt over het magisch karakter van de rituele handelingen van Elisa. Daaronder verstaat hij handelingen, waarmee Elisa krachten wil manipuleren, zodat de zoon weer tot leven komt. De manipulatie herken ik niet in 2 Kon 4:32-35.

⁵⁷ Rüdiger Schmitt, *Magie im Alten Testament* (AOAT, 313), Münster 2004, 237-250, 268-273; Michael Pietsch, ‘Der Prophet als Magier: Magie und Ritual in den Elischaerzählungen’, in: Jens Kamlah *et al.* (Hg.)

voert, misschien wel sterk doen denken aan magische rituelen waarin vergelijkbare handelingen worden uitgevoerd, maar toch ook op een andere manier gelezen kunnen worden. Mijn *close reading* van de tekst heeft laten zien dat er veel voor te zeggen valt om de gang van zaken in de verzen 32-35 te zien als een psychologisch proces, een verhaal dat wil vertellen hoe een jong mens, met problemen aan zijn hoofd die ertoe leiden dat hij uitvalt, weer tot leven komt.⁵⁸

Dit artikel is verschenen in: Marieke den Braber & Willien van Wieringen (red.), *Elia & Elisa* (ACEBT 35), Amsterdam: SHA 2022, 21-34.

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.

⁵⁸ Van Dijk-Hemmes, 'De grote vrouw uit Sunem', 160 (noot 5) acht een psychoanalytische duiding 'welhaast onvermijdelijk'. De aanleiding tot die uitspraak is 'de staf van de man Gods (die hij moet hanteren als was het een heilige phallus ..)'.